Mullā ᶜAlī al-Qārī

Textproduktion und Gedankenwelt eines mekkanischen Religionsgelehrten der islamischen Jahrtausendwende

von

Patrick Franke

Habilitationsschrift
zur Vorlage
an der Philosophischen Fakultät I
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Halle August 2007

INHALTSVERZEICHNIS

I. Einleitung

§ 1 Ein Gelehrter der islamischen Jahrtausendwende – Mullā ᶜAlī al-Qārī 1

§ 2 Mekka um das Jahr 1000 d.H.: Schlaglichter 9

Die politische Situation 9 – Der Ausbau der Wasserversorgung 12 – Die neuen Schulen 15 – Die Renovierung der Heiligen Moschee 16 – Die osmanischen Subsidienleistungen 18 – Die Einwanderung 20 – Das Patriziat 23 – Die neue Elite 27 – Die frommen Zirkel 29 – Die Maḏhab-Verhältnisse 35 – Die anti-schafiitischen Ausfälle al-Qārīs 38

§ 3 Forschungsstand, Ziele der Untersuchung, methodische Vorüberlegungen 40

Die Studien von A. Turan und Ḥ. I. Qūtlāy 41 – Die eigene Aufgabenstellung 45 – Der intertextuelle Querverweis als Werkzeug für die Gesamtwerkanalyse 47

II. Texte und Textbezüge

§ 4 Überblick über al-Qārīs Gesamtwerk 53

a) Korrektur der Brockelmann'schen Werkliste 53

Notwendige Streichungen 54 – Ergänzungen 55 – Titelkorrekturen 56 – Gesamtzahl der Schriften 57

b) Textgattungen und Textlängen 58

c) Chronologie 62

Datumsangaben in den Texten 62 – Die Querverweise als Mittel zur Datierung 64 – Der Abgleich mit der absoluten Chronologie 66

d) Querverweisbeziehungen 68

Intensität und Qualität der Verweisbeziehungen 69 – Zentrale, randständige und isolierte Schriften 69 – Eine Visualisierung des Gesamtwerks 72

e) Disziplinen 73

Traditionswissenschaft 77 – Ethik/Verhaltenslehre 80 – Prophetologie 82 – Dogmatik 84 – Sufik 86 – Biographie/Hagiographie 87 – Rituallehre 88 – Koranwissenschaft 89 – Sprachwissenschaft 89 – Rechtswissenschaft 90

§ 5 Formen der Intertextualität 91

a) Die auktorialen Peritexte 92

Der Name des Autors 92 – Die Titel 96– Textkopf, Textende und die Grenzen des auktorialen Textes 100 – Motto-Elemente im doxologischen Vorspann 109 – Unterteilungen des Textes 113 – Exkurs: zwei allographe Peritexte 115

b) Metatextualität: al-Qārī als Kommentator 116

Das formale Verhältnis zwischen Grundtext und Kommentar 116 – Der Peritext zum Metatext: die Kommentarprologe 118 – Erklärungsebenen 124 – Kritik am Text 133 – Spuren von Hypertextualität im Kommentar 137

c) Intertextualität im engeren Sinne 140

Gekennzeichnete und verdeckte Zitate 140 – Akzentuierungen des Eigentextes 142 – Identifizierung der zitierten Quellen 149 – Indirekte und direkte Zitate 153 – Wertende Zitierformeln 154 – Hermeneutische Notizen 155 – Das Phänomen „Zweitbuch“ 157

d) Architextualität 160
Architextuelle Beziehungen 160 – Die Präsenz von Vorgängerwerken in den Kommentaren 162 – Kritik an den Vorgängerwerken 163
e) Die Querverweise als Epitexte 167

III. Schlüsselstellen und Knotenpunkte

§ 6 Schlüsselstellen in den Kommentaren 171
Die Verteidigung Abū l-Ḥasan al-Bakrīs 171 – Ein beunruhigender Ausspruch aš-Šiblīs 173 – Koranvers 4:1 und die Lesung Ḥamzas 176 – Das Schulbeispiel für die Hadith-Harmonisierung 177 – Die Frage des Gottesgesichtes im Traum 179– ᶜAbd al-Qādir al-Ǧīlānī und der Murǧi'a-Vorwurf 181
§ 7 Drei dogmatische Schriften 184
a) Die Abhandlung zum *ḫulf al-waᶜīd* (33.) 184
Das Problem 184 – Al-Qārīs Schrift 185 – Wiederaufnahme des Themas in späteren Schriften 190
b) Die Abhandlung zu den Propheteneltern (38.) 192
Das Problem 192 – Al-Qārīs Schrift 194 – Die Argumentation im einzelnen 196 – Wiederaufnahme des Themas in späteren Schriften 202
c) Der Kontroverskommentar zu ad-Dawānīs Pharao-Schrift (86.) 204
Das Problem 204 – Al-Qārīs Schrift 206 – Wiederaufnahme des Themas in späteren Schriften 210
§ 8 Die Widerlegung der anti-hanafitischen Streitschrift al-Ǧuwaynīs (21.) 212
a) Al-Ǧuwaynīs Schrift *Muġīṯ al-ḫalq* 212
Inhalt und historischer Kontext der Schrift 212 – Die Anekdote über Maḥmūd von Ġazna 214
b) Al-Qārīs Antwort 216
Die Gottesgeleitetheit der vier Imame 217 – Sieben Aussagen al-Ǧuwaynīs und ihre Widerlegung 219 – Die Verteidigung der hanafitischen Gebetsregeln 223 – Maḥmūd von Ġazna und der Šarīf von Mekka 227– Die „Retourkutsche": das Gebet der Schafiiten in Mekka 229 – Die Notwendigkeit der Konzilianz 232 – Die Hanafiten und die Hadith-Wissenschaft 233 – Ein weiterer Gegner: al-Fīrūzābādī 235 – Rhetorische Mittel und eristische Kniffe 238 – Die Frage nach dem Anlass der Schrift 240
c) Nacharbeit 241
Verarbeitung der Reaktionen (21n.) 241 – Die Verteidigung Abū Ḥanīfas gegen ad-Dalaǧī 244
§ 9 Die Wuǧūdiyya-Schrift (41.) 245
a) Voraussetzungen 247
Aš-Šayḫ al-Makkī und die osmanische Ibn-ᶜArabī-Verehrung 247 – Die Ibn-ᶜArabī-Gegner 249 – Al-Qārīs anfängliche Sympathie für Ibn ᶜArabī und die *waḥdat al-wuǧūd* 252 – Der Wandel seiner Haltung gegenüber Ibn al-ᶜArabī 254
b) Schlüsselstellen 257
Die Einteilung der Wuǧūdiyya in zwei Gruppen 257 – Das Ziegelgleichnis 258 – Abrahams Traum 260 – „Gelobt sei Der, der die Dinge zur Existenz gebracht hat, während er mit ihnen identisch war" 261 – *ᶜAyniyya* und *maᶜiyya* 266
c) Nacharbeit 266
Eine Randbemerkung und ein Gutachten (40.) 266 – Die Widerlegung Aḥmad aš-Šinnāwīs (24.) 269 – Die Denunziation beim osmanischen Qāḍī (26.) 272

§ 10 Die lange *Mawḍūʿāt*-Sammlung (10.) 274
a) Der Weg zur langen Sammlung 275
Die Vorlagen 275 – Die kurze Sammlung (11.) 277 – Die Erweiterung 279
b) Die lange Sammlung als resümierende Schrift 282
Verweise aus dem Grundbestand der Sammlung 283 – ...aus dem Ibn-al-Qayyim-Auszug 284 – ...aus dem Bereich der ergänzten Traditionen 286

IV. Kategorien des Denkens

§ 11 Raum- und Zeitkonzeptionen 291
a) Leben nach dem Jahre 1000 d.H. – Zeitkonzeptionen bei al-Qārī 291
Der Topos von der guten alten Zeit und der schlechten Gegenwart 291 – Die Verschärfung der Gesetze in der Gegenwart und al-Qārīs Quietismus 295 – Die Vorstellung von der zyklischen Erneuerung der Religion 296 – Der Blick auf die Zukunft 297 – Nah- oder Fernerwartung? 299 – Zeitknappheit und Jenseitsvorsorge 304 – Die Rhythmen des Gottesdienstes 305 – Ein neuer Super-Feiertag: der *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* 307 – Exkurs: al-Qārī als Zeitzeuge 310
b) Mekka und die Horizonte der Welt – Raumkonzeptionen bei al-Qārī 315
Mekka: eigene Wahlheimat und Urheimat der Menschheit 315 – Der Ḥaram, der Ḥill und die Horizonte der Welt 317 – Gebäude oder Raum, was ist heilig? al-Qārīs Kaaba-Gutachten 321 – Topographische und toponymische Veränderungen in Mekka und Umgebung 322 – Städte und Gräber: Mekka, Medina und Taif 323 – Die lange Schia-Abhandlung (26.) als Chorasan-Schrift 327 – Al-Qārīs mentale Landkarte und die Maḏhab-Geographie der islamischen Welt 330
c) Die hierarchische Ordnung der Welt 332
§ 12 Gruppen und Gegengruppen 334
a) Die dogmatische Ebene 334
Wuǧūdiyya und Šuhūdiyya 334 – Al-Qārīs Auseinandersetzung mit der Schia 336 – Die Sunniten als Gemeinschaft der Mitte zwischen Rāfiḍiten und Ḫāriǧiten 343 – Die zeitgenössischen Mahdī-Bewegungen 345 – Die Haltung gegenüber den Nicht-Muslimen 347 – Die Grenze zwischen Glauben und Unglauben 349
b) Die Maḏhab-Ebene: Hanafiten, Schafiiten und Malikiten 351
Das Feld der Maḏhab-Differenzen 351– Al-Qārīs Gesamtwerk als ein hanafitisches Textensemble 352 – Argumente für den Vorrang des hanafitischen Maḏhabs 357 – Die Schafiiten als Gegengruppe 363 – Die Malikiten als Bündnispartner? 366 – Gegen die Eiferer in den eigenen Reihen: Abū Ḥanīfa, Jesus und die Endzeit 370 – *Iḥtiyāṭ* als fünfter Maḏhab 373
c) Die soziopolitische Ebene 378
ʿĀmma und *ḫāṣṣa* 378 – Wissende und Unwissende 382 – Ethnische Gruppen 389 – Sufische Orden 400 – Der Blick auf die Herrschenden 410 – Mekkanische Funktionsträger 417

V. Der Autor und seine Leser

§ 13 Der Autor im System der Texte 425
a) Formen der Ich-Rede 425
Ich-Formeln 425 – Aussagen zur *causa scribendi* 428 – Parallelisierungen von im Text beschriebenen und selbst erlebten Ereignissen 430 – Berichte über persönliche Konflikte 432

b) Subjekt-Konstitution durch Affiliation: Der geistige Stammbaum al-Qārīs 435

Die *Mašyaḫa* am Anfang des *Miškāt*-Kommentars 435 – Weitere Lehrer 439 – Distanzpunkte zu den eigenen Lehrern 442

c) Al-Qārīs historisches Selbstbewusstsein 446

§ 14 Rezeption 449

a) Der implizite Leser 449

Hörer oder Leser? 449 – Der Leser im Text 451 – Rückkoppelung: der Autor als Rezipient von Reaktionen auf seine Schriften 454

b) Der reale Leser 456

Rezeption im Handschriftenzeitalter 456 – Rezeption im Druckzeitalter 461 – „Bedeutung in der Rezeption" und „Bedeutung für den Autor" 466

c) Editorische Eingriffe in die Texte 467

Anhang I: Ausführliche Beschreibung der Schriften al-Qārīs 473

Anhang II: Querverweise im Gesamtwerk Mullā ᶜAlī al-Qārīs 533

Anhang III: Die großen Sammelhandschriften 535

Anhang IV: Istanbuler Handschriftensammlungen und ihr Bestand an Werken al-Qārīs 545

Literaturverzeichnis 547

TRANSKRIPTION, ZITIERWEISE UND ABKÜRZUNGEN

Bei der Transkription der arabischen Texte wird das Umschriftsystem der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zugrundegelegt. Grundsätzlich sind alle *iʿrāb*-Endungen ausgeschrieben, außer in isolierten Ausdrücken, in Buchtiteln sowie bei den reimenden Wörtern der Reimprosa (*saǧʿ*), deren Endungen vokallos auszusprechen sind (vgl. Mehren *Rhetorik* 167). Bei den Reimendungen wird in Anlehnung an die Schreibweise in einigen Handschriften (z.B. Ms. Berlin Lbg. 295) ein hochgesetzter Punkt (·) hinter das Wort gesetzt.

Koranzitate werden durch eine mit Doppelpunkt aufgegliederte Zahlenkombination (z.B. 18:60) gekennzeichnet. Pronomina, die Gott bezeichnen, werden im Text großgeschrieben.

Abkürzungen für Eulogien in Zitaten:

{T}	*ʿazza wa-ǧalla* *subḥāna-hū* *taʿālā*	„Mächtig ist Er und stark", „Preis sei Ihm", „Erhaben ist Er", Eulogien für den Gottesnamen.
{S}	*ṣallā Llāhu ʿalay-hī wa-sallam*	„Gott segne ihn und schenke ihm Heil!", Eulogie für den Propheten Muḥammad, gelegentlich hier auch für Khidr.
{s}	*ʿalay-hi s-salām* (od. erweitert)	„über ihm sei Heil", Eulogie für Engel, Propheten und schiitische Imame.
{R}	*raḍiya Llāhu ʿan-hu* (u. Ableitungen)	„Gott möge Wohlgefallen an ihm haben", Eulogie für Prophetengefährten.
{r}	*raḥima-hū Llāhu*	„Gott erbarme Sich seiner", Eulogie für verstorbene Heilige.
{Q}	*qaddasa Llāhu sirra-hū*	„Gott heilige sein Geheimnis", Eulogie für verstorbene Sufis.
{K}	*karrama Llāhu waǧha-hū*	„Gott möge ihm Ehre erweisen", Eulogie, die häufig für ʿAlī b. Abī Ṭālib verwendet wird.

I. EINLEITUNG

§ 1 Mullā ᶜAlī al-Qārī – Ein Gelehrter der islamischen Jahrtausendwende

Das Jahr 1000 der islamischen Zeitrechnung beginnt am 19. Oktober 1591. Die Jahre vor und nach diesem Datum sind in der islamischen Welt auf politischer Ebene von der Expansion und Rivalität dynastisch beherrschter Großreiche geprägt. Das Osmanische Reich, das bereits den Balkan und die Länder des östlichen Mittelmeerraums umfasst, erlebt unter Sultan Murād III. (982–1003/1574–95) die letzten Kapitel seiner Ausdehnungsbewegung: es kann die westlichen Fürstentümer Georgiens tributpflichtig machen (ab 1577), durch Schaffung der Beyliks Algier, Tunis und Tripolis (1587) seine Oberherrschaft über Nordafrika stabilisieren und nach längerem Krieg 1590 Persien einen Frieden aufzwingen, der ihm die Herrschaft über den Kaukasus, Tabrīz und Luristan zuspricht. Im saᶜdīdischen Marokko herrscht seit der sogenannten Dreikönigsschlacht von 986/1578 Aḥmad al-Manṣūr; ein von ihm ausgesandtes Expeditionsheer erobert 999–1000 (1590–91) weite Teile Westafrikas mit dem Reich der Songhay und den Kulturmetropolen Timbuktu und Gao.[1] Der seit 995/1587 in Persien regierende Ṣafawide Šāh ᶜAbbās I. weitet durch Ausschaltung lokaler Kleinfürsten seine Herrschaft über den ganzen Iran aus und bringt zwischen 1010 und 1014 (1601–1605) die ostarabische Golfküste (al-Baḥrayn), Aserbaidschan, den östlichen Kaukasus, Teile Ostanatoliens und den Irak unter seine Herrschaft. Das nordindische Sultanat der Bāburiden wird durch den seit 1564 persönlich herrschenden Ǧalāl ad-Dīn Akbar zu ungekannter Größe geführt: zwischen 1576 und 1601 werden Bengalen, Kaschmir, Sind, Teile Orissas, Belutschistan und Makrān sowie auf dem Dekkan Berār, Khandesh und Teile Aḥmadnagars dem später als Moghul-Reich bekannt gewordenen Staat einverleibt. Für kurze Zeit scheint es, als ob noch eine fünfte Macht an diesem „Rennen der islamischen Großreiche" teilnehmen könnte: das usbekische Chanat der Šībāniden mit seinen von verschiedenen Clans beherrschten Apanagen Buchara, Samarkand, Taschkent und Balch. ᶜAbdallāh ibn Iskandar aus dem Clan der Ǧanī-Bagīden vermag das Chanat kurzzeitig zu einen und beginnt eine Welle von Eroberungszügen, die Badaḫšān (992/1584), Chorasan (995/1587–996/1588), Sīstān und Choresmien (1001/1593–1004/1596) in seinen Besitz bringen. Der Erfolg dieses imperialen Unternehmens ist jedoch ephemer; das von ihm begründete „Reich" implodiert schon wenige Jahre später mit seinem Tode (1006/1598), und Chorasan mit den Städten Herat und Mašhad fällt zurück an die Safawiden.

Die Zeit um das Jahr 1000 d.H. ist in der islamischen Welt auch eine Periode ambitionierter urbanistischer Projekte. Akbar errichtet in der Zeit zwischen 976 und 988 (1568 und 1581) mit Fatḥpur Sikri eine völlig neue Residenzstadt mit Moschee, Basar und Heiligenmausoleum; Aḥmad al-Manṣūr baut seine Hauptstadt Marrakesch aus und errichtet zwischen 986 und 1002 (1578–1594) den berühmten Badīᶜ-Palast; auf dem Dekkan entsteht mit Ḥaydarābād, 997/1589

[1] Vgl. Kaddouri, Hijji, al-Gamal, Bin Šarifa.

von dem Quṭb-Šāhī-Herrscher Muḥammad Quli gegründet, eine neue indo-islamische Herrschaftsmetropole; und Šāh ᶜAbbās, der 999/1590 seine Hauptstadt von Qazwīn nach Isfahan transferiert, legt dort in den Folgejahren um den *Naqš-i-Ǧahān*-Platz ein neues städtisches Ensemble an, das Moscheen, Schulen, Badehäuser, Karawanseraien, Gärten und den königlichen Palast einschließt und fortan als neues Stadtzentrum fungiert.[2] Auch Istanbul, die Hauptstadt des Osmanenreichs erhält in den Jahren um die Jahrtausendwende noch einzelne Hinzufügungen.[3] Die große Phase des Residenzausbaus ist hier allerdings schon vorüber. Sultan Murād III. weiß sich mehr seiner Geburtsstadt und Sommerresidenz Manisa in Westanatolien verpflichtet; dort lässt er in der Zeit zwischen 1583 und 1593 einen umfangreichen Moschee-Komplex errichten. Daneben gibt es auch wichtige Bauvorhaben in der Provinz. Der osmanische Wesir und Staatsmann Sinān Paša (st. 1004/1596) lässt 999/1590 in Damaskus von einem syrischen Architekten die nach ihm benannte Moschee erbauen und umgibt sie mit einem umfangreichen Stiftungskomplex, der eine Elementarschule, ein Bad und einen *Sūq* umfasst.[4]

Die Zeit um die islamische Jahrtausendwende ist ebenfalls eine Blütezeit höfischer Kunst und Literatur. Unter den Malern dieser Zeit sind besonders bekannt geworden der im Dienst von Šāh ᶜAbbās stehende Riżā-yi ᶜAbbāsī (st. 1635), dessen erste kreativste Arbeitsperiode zwischen 995–1013 (1587–1604) liegt, der naturalistische Maler Manṣūr[5], der seit 988/1580 in Akbars Maleratelier arbeitet, und der für Akbars Sohn Salīm, den späteren Ǧahāngīr, tätige Āqā Riżā'ī, (st. nach 1018/1609). Aber auch die osmanisch-türkische Malerei erlebt in diesen Jahren ihre klassische Periode: sie befreit sich von externen Einflüssen und entwickelt einen unabhängigen Stil. Mit den reich illustrierten persischen und türkischen Werken des *šahnāmeǧī* Luqmān ibn Sayyid Ḥusayn zur Glorifizierung der herrschenden Dynastie, die aus der Zeit zwischen 986 bis 1001 (1578–1592) stammen, gelangt die osmanische Historienmalerei zu ihrem Höhepunkt. Daneben ist das monumentale, illustrierte *Siyer-i nebi* in sechs Bänden, das von einem Malerteam für Sultān Murād III erstellt wurde, hervorzuheben.[6] Das hohe Prestige, das die Malerei in dieser Zeit genießt, zeigt sich nicht nur darin, dass mehrere der zeitgenössischen islamischen Herrscher große Ateliers[7] unterhalten, sondern auch darin, dass erste Biographiensammlungen über Künstler abgefasst werden.[8]

---

[2] Vgl. den Aufsatz von Stephen Blake.

[3] So die von Murād III. im Gedenken an den Sieg im Kaukasus errichtete Fetḥiyye-Moschee und innerhalb des Topkapı Saray den als Aussichtspavillon für Festprozessionen konzipierten Alay Köškü, der heute verschwunden ist.. Murāds Gemahlin Ṣafiyye, die 1003/1595 bis 1012/1603 als Sultansmutter das politische Geschehen im Reich mitbestimmt, beginnt in dieser Zeit außerdem mit dem Bau der heute als Yeni Cami bekannten Moschee, stirbt jedoch vor deren Vollendung.

[4] Vgl. Degeorge 49f, EI² IX 631a–632a und das Lob bei Ibn Ayyūb *Nuzhat al-ḫāṭir* I 158.

[5] Vgl. den betreffenden Artikel von Linda Leach in *EI²* VI 424b–426b.

[6] Vgl. dazu Carol G. Fisher: *The pictorial cycle of the "Siyer-i Nebi": a late sixteenth century manuscript of the life of Muhammad.* Unveröffentlichte Dissertation. Michigan State University 1981.

[7] Zum osmanischen Malatelier, vgl. den Art. „Nakkāsh-Khāna" von Carol G. Fisher in *EI²* VII 931a–932a.

[8] So die 995/1586 abgefasste türkische Sammlung *Manāqib-i hunarvarān* von Muṣṭafā ᶜĀlī (Ed. İbnülemīn Maḥmūd Kemāl, Istanbul 1926), die zehn Jahre später abgefasste persische Abhandlung über Kalligraphen und Maler von Qāḍī Aḥmad Qummī (vgl. Literaturverzeichnis) und das ausführliche Kapitel über die am Hof Akbars tätigen Künstler in Abū-l Faḍl ᶜAllāmī: *Ā'īn-i akbarī.*

Auch die bekanntesten islamischen Dichter und Geschichtsschreiber der Zeit stehen im Dienste der genannten Herrscher: am Hofe Aḥmad al-Manṣūrs der Biograph und Panegyriker Šihāb ad-Dīn Ibn al-Qāḍī[9] (st. 1025/1616) und der Literat ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Fištālī (st. 1031/1631-2), der gleichzeitig als Kanzleichef und Hofhistoriograph fungiert;[10] am Hofe von ᶜAbbās die beiden Sekretäre Qāḍī Aḥmad Qummī[11] (st. ca. 1015/1606) und Iskandar Beg Munšī'[12] (st. ca. 1042/ 1632), die in ihren Geschichtswerken ein lebendiges Bild von dem persischen Geschehen in dieser Epoche zeichnen; am Moghul-Hof die beiden Brüder Fayḍī[13] (st. 1004/1595) und Abū l-Faḍl (st. 1011/1602), der Gelehrte und Geschichtsschreiber ᶜAbd al-Qādir Badā'ūnī (st. 1024/ 1615) und die beiden aus dem Iran eingewanderten Dichter ᶜUrfī (st. 999/1591) und Naẓīrī (st. 1021/1612-13); schließlich am Hofe Murāds III. und seines Sohnes Meḥmed III. der Geschichtsschreiber und *šayḫ al-islām* Ḫōğa Saᶜd ad-Dīn[14] (st. 1008/1599), Bāqī[15], (st. 1008/1600), der „größte türkische Lyriker", mit seinen indirekt oder direkt auf den Sultan gemünzten Lobliedern, und der gelehrte Nevᶜī (st. 1007/1599), der für fünf Jahre die Erziehung der Söhne Murāds III. übernimmt; lediglich die beiden osmanischen Beamten und Geschichtsschreiber Muṣṭafā ᶜĀlī[16] (st. 1008/1600) und Muṣṭafā Efendi Selānīkī[17] (st. ca. 1008/1600) bieten in ihren Werken eine etwas hoffernere Perspektive.

Auf sprachlicher Ebene stellt die Zeit um die Jahrtausendwende eine Blütezeit innerhalb der *longue durée* der Persophonie[18] dar. Die Bedeutung des Persischen in dieser Periode zeigt sich nicht nur darin, dass es im gesamten Osten der islamischen Welt als Hof- und Verwaltungssprache dient, sondern auch in der weitreichenden kulturellen Modellfunktion, die die klassische persische Literatur dort einnimmt. Im Osmanischen Reich erstellen in dieser Zeit zwei türkische Gelehrte, Šemᶜī[19] (st. nach 1012/1603–4) und Sūdī[20] (st. 1000–1006/1592–98), Kommentare zu mehreren der persischen Klassiker: zum *Dīwān* von Ḥāfiẓ, zum *Gulistān* und *Bustān* von Saᶜdī, zum *Bahāristān* Ǧāmīs und zum *Dīwān* Amīr Šāhīs. Es sind exakt dieselben Werke, die zur gleichen Zeit am Moghul-Hof in aufwendigen Handschriftenprojekten illustriert werden.[21] Auch die Verse der unbekannteren persischen Dichter werden jetzt archiviert. Taqī ad-Dīn Kāšānī[22]

---

9 Vgl. den Artikel von G. Deverdun in *EI²* III 814.

10 Vgl. EI² I 58.

11 Vgl. H. Müller: Art. „Ḳum(m)ī, Ḳāḍī Aḥmad" in *EI²* V 379.

12 Vgl. den betreffenden Artikel von R. M. Savory in *EI²* IV 130b–131a.

13 Vgl. die Studie von Grobbel.

14 Vgl. EI² V 27a–28a.

15 Vgl. EI² I 956.

16 Vgl. EI² I 380a–381a, Schmidt, Fleischer.

17 Vgl. EI² IX 126b–127a

18 Vgl. dazu Fragner *Persophonie*.

19 Vgl. EI² IX 414b–415b.

20 Vgl. EI² IX 762.

21 Vgl. Barbara Brend in *EI²* VII 338b–339a und Franke 2005, 338.

22 Vgl. EI² X 133.

schließt 1016/1607–8 die erweiterte Version seiner monumentalen persischen Anthologie *Ḫulāṣat al-ašʿār wa-zubdat al-afkār* ab, die 600 Dichter vom 5./11. Jahrhundert bis zu seiner eigenen Zeit mit detaillierten biographischen Angaben und einer Auswahl ihrer Dichtung abhandelt. Zum Gegenstand wissenschaftlicher Bemühungen wird auch die persische Sprache selbst. In kurzem Abstand hintereinander werden in diesen Jahren zwei klassische persische Wörterbücher erstellt: das Šāh ʿAbbās gewidmete *Maǧmaʿ al-Furs* von Muḥammad Qāsim Surūrī Kāšānī[23] (abgeschlossen 1008/1599–1600) und das *Farhang-i Ǧahāngīrī* von Ǧamāl ad-Dīn Ḥusayn Īnǧū[24] (abgeschlossen 1014/1605–6).

Auf religiöser Ebene macht sich in der Zeit um die Jahrtausendwende der sunnitisch-schiitische Gegensatz wieder besonders bemerkbar. Zwar steht der marokkanische Saʿdiden-Staat fernab von ihm, doch spielt er in allen anderen Reichen durch das Nebeneinander von sunnitischen und schiitischen Bevölkerungsteilen zumindest eine gesellschaftliche Rolle. Bei dreien von ihnen, die eine explizit konfessionelle Ausrichtung haben, hat er auch eine politische Dimension: Während sich der Safawiden-Staat als schiitische Macht definiert, stehen ihm mit Osmanen und Usbeken zwei Staaten gegenüber, die sich als Schutzmächte der sunnitischen Rechtgläubigkeit verstehen. 1583 schließen diese beiden sunnitischen Mächte ein Bündnis gegen die Safawiden; es hält bis zum Tode ʿAbdallāhs und setzt in dieser Zeit dem Expansionsdrang von Šāh ʿAbbās enge Grenzen. Gleichzeitig entstehen im Osmanischen Reich im Zusammenhang mit der Agitation gegen die Ṣafawiden zwei polemische anti-schiitische Schriften: *an-Nawāqiḍ fī radd ar-Rawāfiḍ* (1580) von dem persischen Flüchtling Mīrzā Maḫdūm (st. 1587) und *Muštamil al-aqāwīl* (1581) von aš-Šayḫ as-Sayyid Muṭahhar ibn ʿAbd ar-Raḥmān.[25] Im Moghulreich wird dagegen der īlchanidische und timuridische Synkretismus weitergeführt, der mit einer gewissen religiösen Indifferenz einhergeht. Schiiten haben in der Moghul-Gesellschaft dieser Zeit ihren Platz, können sogar wie Nūrullāh aš-Šustarī[26] (st. 1019/1610), der Qāḍī von Lahore, und Fatḥullāh Šīrāzī (st. 1589), Akbars Hofingenieur, zu hohen Positionen aufsteigen. Im Verlauf von Akbars Herrschaft wird dieser Synkretismus zu einer Hindus, Jainas und Parsen einschließenden, auf den Herrscher hin orientierten Universalreligion fortentwickelt.[27] An ihrer Ausgestaltung und Legitimation nehmen besonders die Brüder Abū l-Faḍl und Fayḍī, aber auch andere Hofgelehrte, teil.

Unterhalb des konfessionellen Gegensatzes stehen im Bereich des sunnitischen Islams die verschiedenen Lehrrichtungen (*maḏāhib*, sg. *maḏhab*), die üblicherweise als Rechtsschulen bezeichnet werden. Auch hier gibt es bestimmte politisch-geographische Orientierungen. So hat auf dem Gebiet der Usbeken der hanafitische Maḏhab eine unangefochtene Vorrangstellung, wäh-

---

[23] Vgl. EI² IX 896b–897a.

[24] Vgl. Marshall Nr. 788, Safa 962f. und Guizzo 50–59.

[25] Vgl. Eberhard 180–203. Zu Mīrzā Maḫdūm vgl. GAL II² 586f und Eberhard 56–60.

[26] Vgl. EI² VIII 123b–124a und Rizvi 1965, 314–322.

[27] Vgl. dazu Rizvi *Religious and intellectual history* 374–417 und Franke *Akbar und Ǧahāngīr* 185–250.

rend im saᶜdidischen Marokko die malikitische Lehrtradition gepflegt wird.[28] Weniger einfach sind die Verhältnisse im Moghulreich unter Akbar und im Osmanischen Reich. Zwar folgt im Moghulreich die sunnitische Gelehrsamkeit ebenfalls der hanafitischen Lehrtradition, doch erklärt sich Akbar im Jahre 986/1579 mit einer Art Ermächtigungsdekret, dem sogenannten *maḥḍar*, selbst zum obersten *muǧtahid*, verpflichtet die Gelehrten seines Reiches zum absoluten Gehorsam und schickt diejenigen, die sich der neuen Ordnung widersetzen, in die Verbannung nach Mekka.[29] Im Osmanischen Reich sind die Maḏhab-Verhältnisse vor allem von Inhomogenität geprägt. Zwar ist die Gelehrsamkeit von Istanbul, Anatolien und Rumelien ausschließlich der hanafitischen Lehrtradition verbunden,[30] doch herrscht in den arabischen Provinzen des Ostens Maḏhab-Pluralismus. Dieser lässt sich besonders gut an einer Stadt wie Kairo veranschaulichen, wo alle vier Rechtsschulen in dieser Zeit mit bedeutenden Gelehrten vertreten sind: der schafiitische Maḏhab mit dem Muftī und Azhar-Lehrer Šams ad-Dīn ar-Ramlī[31] (st. 1004/1596) und dem stellvertretenden Richter, Religionsgelehrten und Sufi ᶜAbd ar-Ra'ūf al-Munāwī[32] (st. 1031/1621), der hanafitische mit den Rechtsgelehrten Ibn Ġānim al-Maqdisī[33] (st. 1004/1596) und Ibn Nuǧaym[34] (st. 1005/1596), der malikitische mit dem Rechts- und Traditionsgelehrten Sālim ibn Muḥammad as-Sanhūrī[35] (st. 1015/1606) und der hanbalitische mit dem aus Palästina stammenden Gelehrten Marᶜī ibn Yūsuf al-Karmī[36] (st. 1033/1624). Der hanafitische Maḏhab hebt sich allerdings von den anderen dadurch ab, dass er im gesamten Osmanischen Reich quasistaatlichen Rang hat. So ist der *šayḫ al-islām* von Istanbul, also der oberste Mufti des Reiches, grundsätzlich ein Hanafit. In den maḏhab-pluralen arabischen Provinzen kommt die staatliche Vorrangstellung des hanafitischen Maḏhabs darin zum Ausdruck, dass die Aufsicht über das Justizwesen einem von Istanbul entsandten hanafitischen Qāḍī anvertraut ist.[37]

Bedeutend ist um die islamische Jahrtausendwende der Einfluss der international operierenden sufischen Orden. Die zentralasiatische Naqšbandiyya, die seit gut einem Jahrhundert bereits in Istanbul heimisch ist, fasst jetzt durch das Wirken der transoxanischen Sufis Aḥmad Ṣādiq Ṭāš-

---

[28] Mālikitisches Selbstverständnis wird auch in den biographischen Schriften des aus Timbuktu entführten, dann aber in Marrakesch tätigen Rechtsgelehrten Aḥmad Bābā (st. 1036/1627) sowie des später nach Osten ausgewanderten Gelehrten Abū l-ᶜAbbās al-Maqqarī (st. 1041/1631) deutlich, die fast ausschließlich Mālikiten behandeln.

[29] Vgl. dazu Rizvi 1975, 141–174.

[30] Bekannte hanafitische Gelehrte sind der Exeget Muḥyī d-Dīn Muḥammad b. Badr ad-Dīn Aqḥiṣārī (st. 1000; vgl. EI² I 310a) aus der Gegend von Manisa.

[31] Vgl. Muḥibbī III 342–8, GAL II² 419, EI² VIII 424b–425b, Z VI 7.

[32] Vgl. Muḥibbī II 412–416, EI² VII 233, 565, GAL II² 393–95, 418.

[33] Muḥibbī III 180–5, Z V 12, GAL II² 233, 252, 405, EI² III 772a.

[34] GAL II² 252, Z V 39, EI² III 901b

[35] Z III 72, EI² VIII 991b, GAL II² 393.

[36] Vgl. M IV 358–61, GAL II² 484f., Z VII 203.

[37] Vgl. die Aufstellung über das Personal des Damaszener Justizwesens im Jahre 999h, die der Damaszener Richter Ibn Ayyūb seinem Tagebuch *Nuzhat al-ḫāṭir* voranstellt.

kandī[38] (st. 994/1586), Ḫōwand Maḥmūd[39] (st. 1051/1642) und Ḫōǧa Bāqī bi-Llāh[40] (st. 1011–12/1603) auch in den östlichen arabischen Ländern, in Kaschmir und im Moghul-Reich Fuß. Der Qādiriyya-Orden, bereits in den östlichen arabischen Ländern gut etabliert, gewinnt in dieser Zeit durch ᶜAbd al-Ḥaqq ad-Dihlawī (st. 1052/1642) in Nordindien Terrain und erlebt durch das Wirken Ismāᶜīl ar-Rūmīs (st. 1041/1631–2) eine neue Welle der Ausbreitung in Anatolien und auf dem Balkan. Ebenfalls auf dem Weg zur Internationalität befindlich ist die indische Šaṭṭāriyya: Der aus Gujarat stammende Ṣibġatullāh al-Barūǧī[41] (st. 1015/1606), der sich in Medina niederlässt, gewinnt für sie von dort aus neue Anhänger unter den arabischen Muslimen. Einer seiner bedeutendsten Anhänger ist der der *waḥdat al-wuǧūd*-Lehre zugewandte ägyptische Scheich Aḥmad aš-Šināwī (st. 1028/1618).[42] Unter den städtischen, „staatstragenden" Schichten des Osmanischen Reiches ist vor allem der Ḫalwatiyya-Orden verbreitet, der in den beiden Gelehrten ᶜAlī Dede as-Sigetwārī[43] (st. 1007/1598) aus Mostar und Aḥmad ibn ᶜUmar al-Ḥammāmī[44] aus Ḥamāh (st. 1017/1608) zwei zeitgenössische, auch schriftstellerisch tätige Vertreter hat. Auch neue Orden entstehen in dieser Zeit, so auf türkischem Gebiet die von Šayḫ Üftāde (st. 1588) gegründete und dann von Hüdā'ī[45] (st. 1038/1628–9) propagierte Ǧelvetiyye und die von Ḥusām ad-Dīn ᶜUššāqī-zāde[46] (st. 1001/1592–3) als Zweig des Ḫalwatiyya-Ordens gegründete ᶜUššāqiyya. Manche Sufis gehören gleichzeitig mehreren Orden an wie zum Beispiel der Ägypter Muḥammad al-Bahnasī (st. 1001/1592),[47] der Naqšbandī und Ḫalwatī ist, oder der bereits genannte ᶜAbd ar-Ra'ūf al-Munāwī, der der Ḫalwatiyya, der Bayrāmiyya, der Šāḏiliyya und der Naqšbandiyya angehört.

Was lässt sich über die Situation der religiösen Wissenschaften um die islamische Jahrtausendwende sagen? Nur wenige der um diese Zeit tätigen Religionsgelehrten sind bisher eingehender untersucht worden.[48] Die vorliegende Arbeit will hier eine Bresche schlagen. Sie befasst sich mit ᶜAlī ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī (st. 1014/1606), einem aus Herat stammenden mekkanischen

---

[38] Vgl. Le Gall *A Culture of Sufism* 22 und 88.

[39] Gaborieau 292.

[40] EI² I 957, S 121b–122a.

[41] Muḥibbī II 243f., Ziriklī III 200.

[42] Vgl. zu ihm al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* I 243–46.

[43] Muḥibbī III 200, GAL II² 562f., Ziriklī IV 287, Balić 226–7.

[44] Muḥibbī I 257–9, GAL II² 448, Z I 188.

[45] EI² III 528.

[46] EI² X 919a, 920a

[47] Vgl. zu ihm az-Ziriklī VII 61.

[48] Diese wenigen sind Aḥmad Bāba at-Timbuktī (963/1556–1036/1627) und Aḥmad as-Sirhindī (971/1564–1034/1624), vgl. die Arbeiten von Zouber, Friedmann und ter Haar.

Gelehrten, der im Westen erst kaum Beachtung gefunden hat.[49] Es gibt mehrere Gründe, die es lohnenswert machen, diesem Autor größere Aufmerksamkeit zu schenken.

1. ᶜAlī al-Qārī ist einer der produktivsten Autoren nicht nur der islamischen Jahrtausendwende, sondern der islamischen Geschichte insgesamt. Brockelmann, der ihn im zweiten Band seiner *Geschichte der arabischen Litteratur*[50] im Kapitel über die Periode zwischen 1517 und 1798 behandelt, listet von ihm 182 Werktitel auf. Mit dieser Zahl überragt al-Qārī alle anderen arabisch schreibenden Autoren des gleichen Zeitraums. Es wird vermutlich auch keinen persophonen oder turkophonen Autor geben, der in dieser Zeit eine ähnlich hohe Anzahl von Schriften hervorgebracht hat. Da fast alle Werke al-Qārīs erhalten sind, lässt sich an ihnen sehr gut das Phänomen vormoderner arabischer „Vielschreiberei" studieren.[51]

2. Aus dem 17. und 18. Jahrhundert stammende Handschriften von al-Qārīs Werken finden sich in großer Zahl in arabischen, türkischen, indischen, zentralasiatischen, europäischen und nordamerikanischen Bibliotheken. Besonders seine Kommentare zur traditionell-islamischen Frömmigkeitsliteratur waren und sind beliebt: sie gehörten zu den ersten Büchern, die im 19. Jahrhundert über die Steinpressen von Kairo, Dehli, Istanbul und Kasan liefen, und noch heute gibt es einige Werke, die fast ausschließlich in der von al-Qārī kommentierten Form rezipiert werden. Insgesamt sind mehr als 50 Schriften al-Qārīs im Orient gedruckt worden, 15 davon haben bisher mehr als drei Druckausgaben erlebt. Al-Qārī ist also nicht nur ein produktiver, sondern auch ein sehr erfolgreicher Autor gewesen, möglicherweise einer der erfolgreichsten seiner Zeit.[52] Aufgrund seiner Werke wird al-Qārī seit dem 13./19. Jahrhundert in einigen Kreisen sogar als Erneuerer (*muǧaddid*) der islamischen Religion am Anfang des zweiten Jahrtausends betrachtet.[53]

---

[49] In den meisten arabistischen und islamwissenschaftlichen Nachschlagewerken einschließlich der *Encyclopaedia of Islam* fehlen biographische Einträge zu ihm. Lediglich das 1972 erschienene *Lexikon der Arabischen Welt* von Stephan und Nandy Ronart widmet al-Qārī einen Artikel. Er wird hier als Rechtsgelehrter, Theologe und Enzyklopädist beschrieben, dessen an die 200 Kompilationen zum großen Teil Koran- und Traditionswissenschaft, aber auch Dogmatik umfassen. Al-Qārīs juristische Abhandlungen, die aus hanafitischer Sicht oft Spezialprobleme behandelten, könnten „noch am ehesten als ein origineller Beitrag zum arabischen Schrifttum während dieser kulturellen Verfallszeit angesehen werden".

[50] Vgl. dort II² 517–523, S II 539–43 und S III.

[51] Aufgrund seiner Vielschreiberei ist al-Qārī auch in die Biographiensammlung *ᶜUqūd al-ǧawhar fī tarāǧim man lahum ḫamsūn taṣnīfan fa-mi'a fa-akṯar* (Beirut 1326h) des syrischen Gelehrten Ǧamīl Bek al-ᶜAẓm aufgenommen worden, die diesem Typ von Autoren gewidmet ist. Hier steht er in einer Reihe erlauchter Gelehrter, die von Ṯābit ibn Qurra über al-Faḫr ar-Rāzī und al-Ġazālī bis zu Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī und Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī reicht und sogar antike Autoren wie Aristoteles und Galenos einschließt.

[52] Die allgemeine Akzeptanz (*at-talaqqī bi-l-qubūl*) und weite Verbreitung (*tadāwul*) der Schriften al-Qārīs unter den Gelehrten wurde schon von indischen Autoren des 13./19. Jahrhunderts hervorgehoben, vgl. z. B. die von Qūtlāy 100 zitierte Aussage des indischen Gelehrten Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan (st. 1307/1890).

[53] Vgl. Muḥammad ᶜAbd al-Ḥayy al-Laknawī, der in seinen *-Taᶜlīqāt as-saniyya bi-hāmiš al-fawā'id al-bahiyya* S. 25 über al-Qārīs Werke schreibt: *wa-kullu-hā mufīda balaġat-hū ilā martabat al-muǧaddidiyya ᶜalā ra's al-alf*. Ansatzweise findet sich diese Vorstellung auch schon bei dem Damaszener Mufti Muḥammad Amīn ibn ᶜUmar Ibn ᶜĀbidīn (st. 1252/1836). In einem seiner Sendschreiben (*Maǧmūᶜat Rasā'il Ibn ᶜĀbidīn*. I 346) zitiert er eine Selbstanpreisung al-Qārīs und merkt dazu an: „In diesen Worten liegt ein Hinweis darauf, dass er der Erneuerer seines Zeitalters war. Wie würdig ist er doch dessen! Nur der verdammte Eiferer streitet ihm diesen Rang ab." In einem Buch über die Erneuerer in der Geschichte des Islams, das 1420/2000 in Aleppo erschien (ᶜAdnān al-Kurdī: *al-Muǧaddidūn fī l-Islām wa-a'immat al-muslimīn*), wird al-Qārī zusammen mit Aḥmad Sirhindī als Erneuerer des elften islamischen

3. Ein erster Blick auf das Gesamtwerk al-Qārīs zeigt, dass es im Grunde genommen das gesamte Spektrum der islamischen religiösen Wissenschaften, angefangen von der Koranexegese und Traditionswissenschaft über Dogmatik und Rechtswissenschaft bis hin zur Sufik und religiösen Ethik und der als Hilfswissenschaft fungierenden Philologie, umfasst. Darstellungen zur Geschichte einer oder mehrerer dieser Disziplinen konzentrieren sich zumeist auf eine zeitliche Periode, die erheblich vor oder erheblich nach der Wirkungszeit unseres Gelehrten liegt. Die Untersuchung der Texte al-Qārīs bietet somit die Möglichkeit, diese Darstellungen zu ergänzen.

4. Viele Texte al-Qārīs nehmen an zeitgenössischen Diskussionen über religiöse Themen (wie den sunnitisch-schiitischen Gegensatz, den Maḏhab-Dissens, die Mahdī-Erwartungen und das sufische Ordenswesen) teil. Durch die inhaltliche Erschließung dieser Texte lässt sich somit auch ein Beitrag zur Erforschung des frühneuzeitlichen Gelehrtendiskurses leisten.

5. Al-Qārī ist zwar vornehmlich ein religiöser Autor, doch geht er mit einigen Äußerungen auch auf politische, soziale und kulturelle Entwicklungen der eigenen Gegenwart ein. Dadurch erhalten seine Texte einen allgemeinen wahrnehmungsgeschichtlichen Quellenwert. Mit dem Abfassungsort Mekka bieten sie zudem eine örtliche Perspektive, die nur von wenigen historiographischen und literarischen Quellen der Zeit abgedeckt ist.[54]

6. Al-Qārī zeigt bestimmte Verhaltensweisen, die vor dem Hintergrund der kulturellen Tendenzen seiner Zeit bemerkenswert sind. Obwohl in Herat, einer der Hochburgen der Persophonie, aufgewachsen, verfasst er seine Werke nicht auf Persisch, sondern auf Arabisch und hält dieser Sprache durchgehend die Treue.[55] Al-Qārī ist Kalligraph[56], stammt möglicherweise sogar aus einer der bekannten Herater Kalligraphenfamilien[57]; er stellt sich mit seinen handwerklichen Fähigkeiten jedoch nicht in den Dienst eines Herrschers, sondern bestreitet seinen Lebensunterhalt in Mekka als „freischaffender" Kunsthandwerker durch den Verkauf von ihm selbst verfertigter Koranexemplare.[58] Während die meisten zeitgenössischen Gelehrten am Hofe tätig sind oder zumindest ein Amt in der Bürokratie innehaben, das letztendlich Ausfluss herrscherlicher Machtentfaltung ist, lehnt al-Qārī solches Verhalten ab; in seinen Schriften rät er zur Ferne von den Herrschenden und verficht ein Ideal persönlicher Autarkie. Mit diesen Wert- und Handlungsorientierungen kann al-Qārī als besonders kompromissloser Vertreter einer religiösen Kultur

---

Jahrhunderts aufgeführt (S. 263–65).

[54] Die einzige historiographische Quelle der Zeit, die eine mekkanische Perspektive bietet, ist die Mekka-Chronik des Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī (st. 990). Sie wurde allerdings schon um 985h abgeschlossen. Vgl. dazu unten Anm. 62.

[55] Dadurch unterscheidet er sich von anderen zeitgenössischen Gelehrten des östlichen islamischen Raums, die ihre Schriften vollständig oder teilweise auf Persisch schrieben wie Aḥmad Sirhindī, ʿAbd al-Ḥaqq ad-Dihlawī und Bahā' ad-Dīn al-ʿĀmilī.

[56] Als solcher wird er auch in Cl. Huart: *Les Calligraphes* 131 und A. Schimmel: *Calligraphy and Islamic Culture* (57) erwähnt. Schimmel nennt al-Qārī als ein Beispiel für Kalligraphen, die besonders langsam (!) schrieben. Beide beziehen ihre Informationen über al-Qārī aus dem osmanisch-türkischen Kalligraphenlexikon von Müstaqīmzāde (st. 1202/1788).

[57] In dem Künstler-Lexikon von Qāḍī Aḥmad wird auf Seite 134 unter den Kalligraphen des *nastaʿlīq*-Stils im 10./16. Jahrhundert ein anerkannter Herater Künstler namens Mawlānā Sulṭān Muḥammad ibn Mawlānā Nūrullāh erwähnt, der als Sulṭān Muḥammad Nūr bekannt war und einen gewissen Mawlānā Sulṭān ʿAlī zum Lehrer hatte. Vielleicht war dies der Vater ʿAlī al-Qārīs.

[58] Die Reproduktion eines von al-Qārī angefertigten Koranexemplars aus dem Jahre 1000/1591-92 findet sich in Moritz *Arabic Paleography* pl. 94.

betrachtet werden, die in konträrem Verhältnis zu der dominierenden höfischen Kultur seiner Zeit steht. Als Teil der allgemeinen Geistesgeschichte der Zeit verdient diese Gegenkultur unsere Beachtung.

Es gibt also mehrere Gründe, sich mit ᶜAlī al-Qārī zu beschäftigen. In der vorliegenden Studie, die sich auf so gut wie keine westlichen Vorarbeiten stützen kann,[59] soll anhand einer Auswertung von al-Qārīs Schriften zum ersten Mal ein zusammenhängendes Gesamtbild dieses Autors erstellt werden.

Zunächst aber sei hier der lokale Kontext, aus dem heraus al-Qārī schreibt, noch näher betrachtet. Als Quellengrundlage sollen hierbei mehrere mekkanische Geschichtswerke[60] sowie verschiedene arabische, persische und türkische Biograpiensammlungen[61] dienen. Im Gedächtnis zu behalten ist allerdings, dass nur die Zeit vor dem Jahre 1000h durch zeitgenössische Quellen gut erschlossen ist,[62] während die Jahre danach fast nur durch Werke beleuchtet werden, die erheblich später entstanden sind.[63]

§ 2 Mekka um das Jahr 1000 d. H.: Schlaglichter

Die politische Situation

Zwar gehörte Mekka um die islamische Jahrtausendwende keinem der expandierenden Großreiche an, doch lag es natürlich nicht in einem herrschaftsfreien Raum. Die Stadt wurde seit Jahrhunderten von einer sich auf den Propheten zurückführenden Familie beherrscht, den sogenannten Šarīfen (von sg. *šarīf*, pl. *šurafāʾ*). Ihre wichtigste Finanzgrundlage waren seit der Mamlukenzeit die Zolleinnahmen des Seehafens von Dschidda.[64] Seit Anfang des 10./16. Jahrhunderts standen die Šarīfen in einem Vasallen-Verhältnis zum Osmanischen Reich. Während vorher Machtkämpfe zwischen verschiedenen Brüdern oder Zweigen der Herrscherfamilie sehr

---

[59] Lediglich die durch ᶜAbdallāh ᶜAwda und G. Rex Smith vorgenommenen kritischen Editionen von zwei kurzen Traktaten al-Qārīs können als Vorarbeiten angesehen werden.

[60] Quṭb ad-Dīn al-Makkī, ᶜAbd al-Karīm al-Quṭbī, ᶜAlī aṭ-Ṭabarī (st. 1070/1660), *al-Araǧ al-miskī fī tārīḫ al-Makkī*, ᶜAbd al-Malik al-ᶜIṣāmī *Samṭ an-nuǧūm al-ᶜawālī fī anbāʾ al-awāʾil wa-t-tawālī*, as-Sinǧārī *Manāʾiḥ al-karam*

[61] *Ḫulāṣat al-aṯar fī aᶜyān al-qarn al-ḥādī ᶜašar* von al-Muḥibbī, *al-Muḫtaṣar min Kitāb Našr an-nawr wa-z-zahr fī tarāǧim afāḍil Makka min al-qarn al-ᶜāšir ilā l-qarn ar-rābiᶜ ᶜašar* von ᶜAbdallāh Mirdād Abū l-Ḫayr (hier abgekürzt als Mirdād zitiert),

[62] Hierzu gehören vor allem die Chronik von Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī (st. 990) aus dem Jahre 985h und ihre Bearbeitung durch seinen Neffen ᶜAbd al-Karīm al-Quṭbī (st. 1014) aus dem Jahre 1000h.

[63] Das früheste Geschichtswerk aus der Zeit nach der Jahrtausendwende ist *al-Araǧ al-miskī* von ᶜAlī aṭ-Ṭabarī. Im Gegensatz zu den anderen erwähnten Werken handelt es sich hierbei allerdings nicht um eine Chronik im konventionellen Sinne, die die einzelnen Jahre durchgeht und Nekrologe und Angaben zu Geschehnissen liefert, sondern mehr um eine Art Fürstenspiegel, in der verschiedene mekkanische Institutionen aus historischer Perspektive vorgestellt und Persönlichkeiten aus der mekkanischen Geschichte vorgestellt werden.

[64] Vgl. R.T. Mortel: „The mercantile community of Mecca" 29.

häufig gewesen waren und den mekkanischen Alltag geprägt hatten,[65] genoss Mekka seit der Zeit des Šarīfen Muḥammad Abū Numayy II. (931–974/1525–66) relative Sicherheit und Stabilität.[66] Als Abū Numayy 974/1566 seinem Sohne und bisherigen Mitregenten Ḥasan freiwillig die Regierungsgeschäfte überließ, erstreckte sich das šarīfische Herrschaftsgebiet über den gesamten Ḥiǧāz von Ḫaybar im Norden über Medina, Yanbuʿ, Mekka und Dschidda bis nach Ḥaly im Süden und schloss auch die Küstenebene von Ǧayzān an der Grenze zum jemenitischen Hochland ein.[67] Ḥasan ibn Abī Numayy konnte seine Herrschaft sogar bis an die Ränder des zentralarabischen Hochlandes ausdehnen und regierte ungestört mehr als dreißig Jahre, ohne dass sich ein Verwandter gegen ihn erhob. Nach seinem Tod im Ǧumādā II 1010/1602 folgte ihm als Herrscher sein Sohn Abū Ṭālib nach, doch starb dieser schon zwei Jahre später. Mit der Herrschaft eines weiteren Sohnes, Idrīs, der von 1012/1603 bis 1034/1624 regierte, begann eine neue Periode der Wirren und Bruderkriege für Mekka.

Besonders vor dem Hintergrund dieser späteren Entwicklungen erscheint die Herrschaftsperiode Ḥasan ibn Abī Numayys wie ein „goldenes Zeitalter".[68] Der ägyptische Gelehrte al-Ḫafāǧī (st. 1069/1659) wird mit der Aussage zitiert, der Ḥiǧāz habe mit dem Šarīfen Ḥasan einen ähnlichen Höhepunkt des Ruhms (*intihā' ṣuʿūd aš-šaraf*) erreicht wie der Maghreb mit Aḥmad al-Manṣūr und die Osmanen mit Murād III.[69] Das positive Bild von diesem Herrscher rührt auch daher, dass mehrere zeitgenössische mekkanische Gelehrte, unter anderen Ṣalāḥ ad-Dīn al-Qurašī[70] (st. 980/ 1572), Abū Bakr ibn ʿAlī al-Ǧamāl al-Anṣārī[71] (st. 1006/1598), Ibrāhīm al-ʿAbdalī (st. 1024/ 1614)[72] und ʿAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī (st. 1033/1623), panegyrische Gedichte auf ihn verfasst haben.

Lobend hervorgehoben wird insbesondere, dass es Ḥasan ibn Abī Numayy gelungen war, die Karawanenwege zu sichern. Am Anfang seiner Regierung, so berichtet ʿAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī in dem Kommentar zu seinem eigenen panegyrischen Gedicht[73], seien die Wege noch gefürchtet gewesen und die Landstriche noch ungezähmt. Selbst wer von Mekka die kurze Strecke nach Tanʿīm hinausging, um die kleine Wallfahrt zu vollziehen, sei gezwungen gewesen, eine Eskorte aus der Reihe der Mächtigen mitzunehmen. Wer das nicht tat, habe Leben und Vermögen aufs Spiel gesetzt. Ḥasan ibn Abī Numayy habe Wachen aufgestellt, die Araber für alles, was den Leuten abhandenkam, zur Verantwortung gezogen und sie mit den schwersten Strafen wie dem

---

[65] Der Mekka-Besucher Varthema schrieb 1503: „...bis wir endlich in Mekka anlangten. Dort tobte ein gewaltiger Bruderkrieg; denn es sind vier Herren, die um die Herrschaft in Mekka streiten" (S. 66). Eine Seite später (67) heißt es: „Herrscher über die Stadt ist ein Sultan, einer jener vier Brüder; er stammt aus dem Hause Mohammeds und untersteht dem Großsultan in Kairo, und seine drei Brüder streiten ständig mit ihm."

[66] Vgl. dazu A. J. Wensinck und C.E. Bosworth Art. „Makka. 2. From the ʿAbbāsid to the modern period" VI 150.

[67] Vgl. al-ʿIṣāmī IV 340 und as-Sinǧārī III 363f.

[68] So die Ausdrucksweise von De Gaury in *Meccan Rulers*.

[69] Zit. von as-Sinǧārī in *Manā'iḥ al-karam* III 518.

[70] Vgl. zu ihm Mirdād 182.

[71] Vgl. zu ihm -Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* I 88f.

[72] Mirdād 16f.

[73] Zitiert nach al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* II 6.

Anhängen ans Kreuz und dem Abhauen der Hände belegt, „bis im ganzen Lande Frieden und Ordnung herrschte" (*ḥattā ṣaluḥa ḥāl al-ʿālam ġāyat al-iṣlāḥ*). Selbst Karawanen mit wertvollen Gütern, so lobt der spätere Biograph Muḥammad al-Amīn ibn Faḍl Allāh al-Muḥibbī (st. 1111/1699), seien unter Ḥasan nur mit wenigen Männern durch gefürchtete und gefährliche Gegenden gezogen.[74]

Spätere Historiographen wie ʿAbd al-Malik al-ʿIṣāmī betonen außerdem, dass Ḥasan ibn Abī Numayy als erster Šarīf in seinen Geschäftsbeziehungen Offenbarungsgesetz (*šarīʿa*) und kodifiziertes Recht (*qānūn muḥarrar*) zugrundegelegt habe, dass er mit großer Findigkeit Verbrechen aufgeklärt und großzügig Dichter und Gelehrte gefördert habe.[75] Er selbst soll auch des Persischen und Türkischen mächtig gewesen sein, allerdings im Gespräch und in der Korrespondenz von Übersetzern Gebrauch gemacht haben.[76]

Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass Ḥasan ibn Abī Numayy die Position des Šarīfen zu der eines regulären islamischen Herrschers auszubauen versuchte. Dazu gehört, dass er sich einen Palast, das sogenannte *Dār as-saʿāda*, erbauen ließ[77] und als erster Šarīf im Jahre 1003 einen Wesir nahm. Bei der Besetzung dieses Amtes hatte er allerdings keine glückliche Hand. ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAtīq al-Ḥaḍramī wurde dafür bekannt, dass er seine Position als oberster Gerichtsherr dazu ausnutzte, um sich bei Todesfällen mit gefälschten Schuldurkunden das Erbe der Verstorbenen anzueignen. Auf diese Weise brachte er das Vermögen einer großen Zahl von Mekkanern, Kaufleuten und Pilgern in seinen Besitz. Da Ibn ʿAtīq das volle Vertrauen des Šarīfen Ḥasan genoss, traute sich niemand, gegen ihn vorzugehen. Erst nach dem Tode Ḥasans im Jahre 1010 wurde er von dem neuen Šarīfen Abū Ṭālib zur Rechenschaft gezogen und gefangengesetzt; im Gefängnis soll er Selbstmord begangen haben. Die Rache der Volksmenge erfolgte an dem toten Körper: Ibn ʿAtīqs Leichnam wurde auf der Straße nach Dschidda ungewaschen, ohne Gebet und ohne Leichentuch, in eine kleine Grube geworfen, und die Menschen warfen Steine nach ihm.[78] Das Wirken Ibn ʿAtīqs überschattete die letzten Regierungsjahre von Ḥasan ibn Abī Numayy, so dass ein späterer Geschichtsschreiber urteilen konnte: „Ingesamt gab es keinen besseren (*aḥsan*) als Ḥasan, doch litten die Menschen in seiner Zeit unter seinem Wesir".[79]

Die politische Situation in Mekka zu dieser Zeit war natürlich auch durch das Vasallenverhältnis der Šarīfen zum Osmanischen Reich geprägt. Zwar gab es in Mekka keinen osmanischen Statthalter, doch war eine kleine Garnison von aus Ägypten entsandten Soldaten dort stationiert.[80] Darüber hinaus war das Osmanische Reich mit einem Qāḍī, der als Groß-Efendi (*al-afandī al-aʿẓam*) bezeichnet wurde, und dem sogenannten *šayḫ al-ḥaram*, der die Oberaufsicht über den Heiligen Bezirk hatte, präsent. Zu den bekanntesten Gelehrten, die in dieser Zeit das

---

[74] *Ḫulāṣat al-aṯar* II 2.

[75] Vgl. die Darstellungen zu Ḥasan ibn Abī Numayy in al-ʿIṣāmī *Samṭ an-nuǧūm* IV 372–391.

[76] Vgl. al-ʿIṣāmī *Samṭ an-nuǧūm* 381.

[77] Vgl. as-Sinǧārī *Manā'iḥ al-karam* III 432–35.

[78] Zu dem Wirken Ibn ʿAtīqs als Wesir und seinem Ende vgl. al-ʿIṣāmī *Samṭ an-nuǧum* IV 391–93, as-Sinǧārī *Manā'iḥ al-karam* III 435–443 und M II 361f.

[79] As-Sinǧārī *Manā'iḥ al-karam* 435.

[80] Vgl. Faroqhi *Herrscher über Mekka* 197.

Qāḍī-Amt in Mekka ausübten, gehörten der bereits erwähnte türkische Dichter Bāqī, der aus dem Safawiden-Reich eingewanderte anti-schiitische Polemiker Mīrzā Maḫdūm (st. 995/1587)[81] und der von der Krim stammende Literat und Sänger Ḥusayn al-Kafawī (st. 1010/1601). Eine wichtige Bedeutung für das politische Leben in Mekka hatte auch der osmanische Provinzgouverneur von Dschidda, der als *beg* bzw. *sanǧaqbegi* dem Gouverneur von Ägypten unterstellt war. Er verkörperte gegenüber den Šarīfen die osmanische Staatsgewalt[82] und kam bei wichtigen Geschäften und Ereignissen persönlich nach Mekka. Der duale Charakter der Herrschaft im Ḥiǧāz kommt auch darin zum Ausdruck, dass spätestens seit Mitte des 10./16. Jahrhunderts die Einnahmen aus den *ᶜušūr*-Zöllen, die allen in Dschidda entladenen Waren auferlegt wurden, zwischen dem Šarīfen und dem osmanischen Gouverneur in Dschidda hälftig aufgeteilt wurden.[83]

Im allgemeinen war das Verhältnis zwischen den osmanischen Amtsträgern und den Šarīfen während der Herrschaftszeit Ḥasan ibn Abī Numayys relativ entspannt. Auch in diesem Bereich scheint sich aber nach seinem Tode ein Wandel vollzogen zu haben. Verschiedene Quellen berichten davon, dass es ab dem Jahre 1013/1604 zu bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen den Militärsklaven des Šarīfen und der osmanischen Garnison kam, die im oberen Teil Mekkas stationiert war.[84]

Der Ausbau der Wasserversorgung

Wenn sich für die Herrschaftsperiode Ḥasan ibn Abī Numayys der Eindruck eines „goldenen Zeitalters" ergab, so sicherlich auch deswegen, weil in dieser Zeit Mekka eine städtebauliche Rundumerneuerung erlebte. Diese hatte freilich nichts mit dem Šarīfen zu tun, sondern mit dem Engagement des osmanischen Suzeräns in der Heiligen Stadt. Zu den großen urbanistischen Maßnahmen, die in dieser Zeit in Mekka zum Abschluss kamen, gehörte der Ausbau des mekkanischen Wasserversorgungssystems. Damit die Dimension dieses Unternehmens deutlich wird, sei hier eine kurze Erklärung zur Wasserversorgung vor dem osmanischen Ausbau gegeben.

Der wichtigste Brunnen Mekkas vor dem Ausbau war die sogenannte *ᶜAyn Ḥunayn*. Das Wasser dieses Brunnens wurde über einen Kanal, den schon Zubayda, die Gattin Hārūn ar-Rašīds, erbaut hatte, von Ḥunayn nach Mekka herangeführt. In Ḥunayn selbst befand sich ein Becken (*dibl*), das über Wasserleitungen von mehreren Quellen in den Bergen gespeist wurde (Quṭb ad-Dīn 334f.). Eine andere Wasserleitung, ebenfalls schon von Zubayda angelegt, war die *ᶜAyn ᶜArafāt*. Sie führte Wasser von einer Quelle am Fuße des steilen Kadā'-Berges nach ᶜArafa und von dort zu einem Brunnen hinter Minā, der Bi'r Zubayda hieß (Quṭb ad-Dīn 336). Beide Leitungen, ᶜAyn Ḥunayn und ᶜAyn ᶜArafāt, waren im Laufe der Zeit immer wieder ausgetrocknet

---

[81] Vgl. zu ihm GAL II² 587.

[82] Vgl. Faroqhi *Herrscher über Mekka* 197.

[83] Vgl. Faroqhi *Herrscher über Mekka* 200–02.

[84] Vgl. al-ᶜIṣāmī *Samṭ an-nuǧūm* IV 402 für das Jahr 1013/1604 und J. Wild *Reysebeschreibung* 119–121 für das Jahr 1607.

und reparaturbedürftig geworden, wobei es verschiedene auswärtige Herrscher gewesen waren, die die Instandsetzungsarbeiten durchführen ließen.[85]

Zu Anfang der osmanischen Herrschaft waren die Leitungen erneut verstopft, so dass die Mekkaner das Wasser aus Brunnen der Umgebung schöpfen mussten. Im Jahre 930, so erinnert sich Quṭb ad-Dīn, versiegten sogar diese weiter entfernten Quellen. Am ᶜArafa-Tag stieg der Wasserpreis so hoch, dass ein winziger Schlauch, den man mit einem Finger tragen konnte, einen ganzen Golddinar kostete.[86] Daraufhin gab der osmanische Sultan den Befehl, die Leitungen von Ḥunayn und ᶜArafāt zu reparieren, und setzte als Aufseher für die notwendigen Arbeiten einen in Mekka ansässigen Mann namens Muṣliḥ ad-Dīn Muṣṭafā ein. Dieser verwendete große Mühe auf ihre Reparatur und brachte das Wasser der beiden Leitungen wieder zum Fließen, so daß im Jahre 931 sowohl die Becken am unteren Ende von Mekka als auch die Teiche der ᶜArafāt-Ebene wieder angefüllt waren. Muṣliḥ ad-Dīn kaufte von dem Geld des Sultans auch ein paar schwarze Sklaven, denen er aus der Kasse des Sultans Verpflegung zuteilte, und die er dazu abstellte, die Becken und Leitungen von abgelagerter Erde zu reinigen. Sie waren, wie der Autor mitteilt, zur Zeit der Niederschrift seines Buches bereits in der zweiten Generation mit diesem Dienst beschäftigt. (Quṭb ad-Dīn 339)

Als in den Jahren nach 965 die Brunnen erneut austrockneten, bemühte sich der osmanische Suzerän um eine nachhaltigere Lösung des Problems. Auf Befehl des Sultans wurde vor Ort eine Untersuchungskommission gebildet, die auch ᶜAbd al-Bāqī ibn ᶜAlī al-ᶜArabī, den Qāḍī von Mekka, und den Amīr Ḫayr ad-Dīn Ḫiḍr, den Sanǧaq von Dschidda, einschloss. Bei den Beratungen kam man zu dem Ergebnis, dass die stärkste Quelle diejenige der ᶜArafāt-Leitung sei und deshalb künftig die Grundlage der Wasserversorgung von Mekka bilden müsse. Hinsichtlich dieser Leitung stellte man die Vermutung an, dass sie ursprünglich zwei Teile umfasst habe, nämlich neben dem noch sichtbaren oberirdischen Teil, der von der Quelle bis zum Brunnen der Zubayda hinter Minā führte, noch einen zweiten unterirdischen, allerdings verschütteten Teil, der von diesem Brunnen bis nach Mekka führte. Zubayda, so war die Überlegung, habe den Kanal von ᶜArafa zu ihrem berühmten Brunnen hinter Minā oberirdisch, den Kanal von dort nach Mekka jedoch unterirdisch gebaut. Nur habe der Ḥunayn-Brunnen diese Leitung überflüssig gemacht, so dass man sie vernachlässigt und vergessen habe. Um die Wasserversorgung von Mekka wiederherzustellen, müsse der oberirdische Teil instandgesetzt und der unterirdische

---

[85] So ließ zum Beispiel der Herrscher von Irbil, Muẓaffar ad-Dīn Kökbüri, zweimal, in den Jahren 594 und 605, die ᶜArafa-Leitung instandsetzen. Der abbasidische Kalif al-Mustanṣir reparierte sie dreimal, in den Jahren 625, 633 und 634. Ungefähr hundert Jahre später, im Jahr 726, reparierte Amīr Čūbān die ᶜAyn-Ḥunayn-Leitung. 811 schickte der Sultan von Bengalen Ġiyāṯ ad-Dīn Aᶜẓam Šāh Geld zur Reparatur der ᶜArafa-Leitung (Quṭb ad-Dīn 199). 821 wurde die ᶜAyn-Ḥunayn-Leitung erneut von al-Malik al-Mu'ayyad repariert (Quṭb ad-Dīn 337). Qāytbāy ließ im Jahre 875 durch die Amīre Yūsuf und Sunqur al-Ǧamālī beide Leitungen reparieren, darüber hinaus auch die Quelle ᶜAyn Ḫulayṣ. Schließlich hat noch der letzte tscherkessische Mamlukenherrscher Qansūh al-Ġūrī im 916 den Architekten Ḫayrbek die Ḥunayn-Leitung instandsetzen lassen.

[86] Quṭb ad-Dīn 338. Vgl. dazu auch den Reisebericht von Ludovico de Varthema, der 1503 nach Mekka kam und über diese Stadt schreibt: „Die Bewohner ledien großen Mangel an Wasser, so daß, wenn einer sich nach seinem Wunsch satt trinken wollte, ihm Wasser im Wert von vier Quattrini am Tag nicht ausreichen würden" (S. 68). Der Quattrino ist eine Silbermünze, die vom 14.–16. Jahrhundert im Kirchenstaat und in anderen italienischen Staaten ausgegeben wurde.

ausgegraben und repariert werden, eine Arbeit, für die ungefähr 30.000 neue Golddinare nötig waren. Im Jahre 969 schickte hierüber das Kollegium eine Petition an die Hohe Pforte.

Nach dem Bericht Quṭb ad-Dīns wurde jetzt die Gemahlin des Sultans[87] tätig. Mit der Begründung, dass ja auch eine Frau, Zubayda, die Wasserkanäle erbaut hatte, bat sie, die notwendigen Reparaturarbeiten in Auftrag geben zu dürfen. Nachdem der Sultan ihr dies gestattet hatte, reiste der von ihr beauftragte Emir Ibrāhīm Paša ibn Taġriverdi mit einer ganzen Anzahl von Gerätschaften wie Erdkörben, Hacken und Schaufeln, sowie Eisen, Stahl, Kupfer, Blei und dergleichen nach Mekka und begab sich dort sogleich an die Arbeit (Quṭb ad-Dīn 341f.). Zunächst ließ er einige Brunnen, aus denen die Leute Wasser zu holen pflegten, reinigen und tiefer ausgraben, damit sie mehr Wasser liefern. Mit 400 Mamluken und an die 1000 Arbeitern reinigte er dann in kurzer Zeit die ᶜArafāt-Leitung von der Quelle bis zum Zubayda-Brunnen. Die Arbeit auf der Strecke von hier bis nach Mekka erwies sich dagegen als erheblich schwieriger, weil von dem vermuteten unterirdischen Kanal der Zubayda keine Spur zu finden war und man jetzt auf harte Granitfelsen stieß. Um die Leitung bis nach Mekka weiterzuführen, musste auf einer Strecke von 2000 Ellen der Kanal in einer Tiefe von fünfzig Ellen unter der Erde angelegt werden. Ibrāhīm setzte die Arbeiten an der Leitung unter großen Mühen fünf Jahre lang fort, und es gelang ihm, auf einer Strecke von 1500 Ellen den Felsen auszuhauen. Als er im Jahre 974 starb, übernahmen nacheinander verschiedene andere Amtsträger die Fortführung der Arbeiten. Die Fertigstellung der Wasserleitung erfolgte erst fünf Jahre später, im Jahre 979, während der Herrschaft von Süleymāns Sohn Sulṭān Selīm II. (reg. 974–82/1566–74). Der Tag, an dem das Wasser zum ersten Mal in den Kanälen bis nach Mekka floss, wurde mit einem großen Fest begangen. Der mekkanische Oberkadi Ḥusayn al-Ḥusaynī, der zuletzt die Oberaufsicht über die Arbeiten geführt hatte, gab ein großes Gastmahl in der Unterstadt, für das er zahlreiche Kamele, Rinder und Schafe schlachten ließ. Er verteilte Ehrengewänder und Geschenke.[88]

Durch die neue Leitung konnte ganz Mekka mit dem Wasser von *ᶜAyn ᶜArafāt* versorgt werden. Noch im gleichen Jahr 979 wurde der Amīr Aḥmad Beg damit beauftragt, die Wasserleitung bis zum unteren Teil Mekkas zu verlängern. Denn eine Anordnung des Sultans besagte, dass dieses Wasser nicht in der Leitung von Ḥunayn fließen, sondern dafür eine gesonderte Leitung gebaut werden sollte (Quṭb ad-Dīn 392). In al-Abṭaḥ, im oberen Teil Mekkas, wurde zur Verteilung des Wassers von ᶜArafāt ein Kuppelbau mit kupfernen Ausflußröhren an seiner Rückwand errichtet. Außerdem erbaute Aḥmad Beg an anderen Stellen Mekkas zwei Wasserverteilstellen (*subul*, sg. *sabīl*) und ein Wasserbecken zur Tränkung der Tiere. Als Entlohnung dafür erhielt er aus dem Schatz des Sultans 70.000 ᶜUṯmānīs.

---

[87] Es ist nicht klar, wer damit gemeint ist. Da Hürrem, die berühmte Favoritin Sulṭān Süleymāns bereit 965 gestorben ist, kommt sie nicht in Frage. Möglicherweise hat sich Quṭb ad-Dīn bei dieser Angabe auch geirrt. Nach den Berichten verschiedener osmanischer Geschichtsschreiber war Mihrimāh, die Tochter Süleymāns, Auftraggeberin der Reparaturarbeiten in Mekka, vgl. Peirce 204, 330.

[88] Vgl. Quṭb ad-Dīn *al-Iᶜlām* 343–50 und as-Sinǧārī *Manā'iḥ al-karam* III 457f.

Die neuen Schulen

Zeitgleich mit dem Ausbau der Wasserversorgung wurde in Mekka ein weiteres Bauprojekt durchgeführt, die Errichtung der sogenannten Sulaymāniyya-Schulen (*al-Madāris as-Sulaymāniyya*). Der Plan dazu ging auf eine Idee des oben genannten Amīr Ibrāhīm ibn Taġriverdī zurück, der Sultan Süleyman vorgeschlagen hatte, „als Mittel zur Belebung der Scharia-Wissenschaft“ in Mekka vier Schulen für die vier sunnitischen Lehrrichtungen einzurichten. Der Sultan hatte dem Vorschlag zugestimmt und den Amīr von Dschidda, Amīr Qāsim Beg, mit der Durchführung des Unternehmens beauftragt. Als Platz für das Gebäude wählte man die Nordseite[89] der Heiligen Moschee aus. Die an diesem Platz stehenden älteren Gebäude, ein Krankenhaus, eine Madrasa, die Aḥmad Šāh, der Sultan von Guǧarāt, gestiftet hatte, mehrere Stiftungen des ägyptischen Sultans al-Mu'ayyad Šayḫ, eine Anzahl anstoßender Häuser, die dem Šarīfen gehörten, sowie ein Ribāṭ, mussten dafür abgebrochen werden. Die Grundsteinlegung für das neue Gebäude erfolgte im Jahre 972 (Quṭb ad-Dīn 204, 350ff). Über einer der Schulen ließ Süleymān von Qāsim in gelbem Šumaysī-Stein ein hohes Minarett mit drei Geschossen und einer Spitze in anatolischem Stil errichten, das nach seiner Fertigstellung im Jahre 973 das siebte Minarett der Heiligen Moschee bildete. (Quṭb ad-Dīn 426)

Süleymān bestimmte in seiner Stiftungsurkunde, dass die Lehrer, Studenten und anderen Angestellten der vier Schulen aus seinen Stiftungen in Syrien bezahlt werden sollten. Die Lehrer sollten täglich 50 ʿUṯmānīs, der *muʿīd* täglich 4ʿ Uṯmānīs erhalten. Jedem der vier Lehrer wurden 15 Studenten mit einem Stipendium von jeweils 2 ʿUṯmānīs zugeordnet, der Kammerdiener sollte den gleichen Betrag, der Pförtner die Hälfte erhalten. Der Beaufsichtigte der *awqāf Sulaymāniyya* in Damaskus hatte das notwendige Geld jedes Jahr mit der syrischen Karawane nach Mekka zu schicken und auf die Lehrer zu verteilen (Quṭb ad-Dīn 353). Obwohl Qāsim Beg bei dem Bau mit großer Eile vorging, wurden die vier Schulen doch erst unter der Herrschaft Selīms im Jahre 977 fertig.[90] Nach einem Schreiben aus dem Jahre 1568 beliefen sich die Kosten für den Bau insgesamt auf über 50.000 Golddinare (vgl. Faroqhi 133f).

Schon vor der Errichtung der Sulaymāniyya-Schulen hatte es in Mekka eine Schule für alle vier sunnitischen Lehrrichtungen gegeben, nämlich die 882 von dem ägyptischen Sultan al-Malik al-Ašraf Qā'itbāy gestiftete Ašrafiyya. Ihrem Unterhalt dienten mehrere Mietshäuser und Dörfer in Ägypten, deren Erträge regelmäßig nach Mekka geschickt wurden.[91] Quṭb ad-Dīn versah in dieser Schule eine Zeitlang die Stelle des Bibliothekars. Nach seinem Bericht war die Bibliothek zu seiner Zeit allerdings schon in sehr schlechtem Zustand, und auch die Zahlungen aus Ägypten zum Unterhalt der Schule waren stark zurückgegangen (Quṭb ad-Dīn 225f.). Da sonst nur sehr wenige andere Schulen in Mekka in Betrieb waren, war die Errichtung der *Madāris Sulaymāniyya* ein wichtiges Ereignis für die Stadt. Sie verfügte jetzt wieder über eine funktionstüchtige und solide finanzierte Schulstätte und war damit gleichzeitig von höchster osmanischer Seite als Gelehrtenzentrum anerkannt.

---

[89] Im Text (Quṭb ad-Dīn 351) steht Südseite, dies muß jedoch ein Schreibfehler sein.

[90] Vgl. dazu as-Sinǧārī *Manāʾiḥ al-karam* III 457.

[91] Quṭb ad-Dīn 211, 426.

Ende des 10./16. Jahrhunderts engagierte sich noch ein anderer osmanischer Sultan für das mekkanische Schulwesen. Im Jahre 998 ließ Murād III. ein großes Haus bei der Wallfahrtsstation aṣ-Ṣafā zu einer Madrasa für Fiqh und Hadith einrichten; der dort angestellte Lehrer erhielt täglich 50 ʿUṯmanīs, der *muʿīd* fünf, jeder der 20 Studierenden drei, der Türsteher, der Teppichdiener und der Auskehrer erhielten jeweils fünf ʿUṯmānīs.[92] Darüber hinaus wurde in dieser Zeit auch noch ein Krankenhaus, das zuvor von dem Wazīr Meḥmed Paša gestiftet worden war, in eine Schule umgewandelt. In ihr wurde 999h der Unterricht aufgenommen.[93]

Die Renovierung der Heiligen Moschee

Während der im Jahre 972/1564 begonnene Bau der Sulaymāniyya-Schulen nur die Peripherie der Heiligen Moschee (*al-masǧid al-ḥarām*) betraf, wurde nach dem Abschluss der Arbeiten an den Wasserleitungen im Jahre 979/1571 die Moschee selbst zum Gegenstand bautechnischer Überlegungen. Grund dafür war, dass sich die Arkaden an der Ostseite des Moscheehofs immer mehr gesenkt hatten, das Dach auch an den anderen Seiten morsch und vom Holzwurm (*araḍa*) zerfressen war und sich darüber hinaus in dem Raum zwischen Ober- und Unterdach Vögel und Schlangen eingenistet hatten. Noch im gleichen Jahr gab Sultan Selīm II den Befehl, die ganze Moschee von allen vier Seiten her „auf die beste und schönste Weise" (*ʿalā aḥsan waǧh wa-aǧmal ṣūra*) zu erneuern, wobei an die Stelle des doppelten Holzdaches festgemauerte Kuppeln gesetzt werden sollten. Mit der Leitung des Baus wurde derselbe Amīr Aḥmad Beg beauftragt, der schon die Abschlussarbeiten für die Wasserleitung in Mekka ausgeführt hatte (Quṭb ad-Dīn 5, 391).

Im Jahre 980/1572 nahm Aḥmad Beg die Erneuerung der Arkaden in Angriff und begann mit den Abbrucharbeiten. Zuerst legte er die ganze Ostseite frei und untersuchte das Fundament. Als er es schadhaft fand, ließ er selbst die Grundmauern in der Erde, welche die Form eines Schachbretts hatten, ganz herausnehmen. Da sich abzeichnete, dass die früheren Säulen nicht stark genug waren, um die Kuppeln zu tragen, ließ er zwischen die weißen Marmorsäulen Stützen aus gelbem Šumaysī-Stein[94] einfügen, die viermal so dick waren wie die Marmorsäulen. Auf jede dritte Marmorsäule folgte nun eine Stütze aus Šumaysī-Stein. Dadurch stand jetzt auch genügend Marmor zur Verfügung, um die Westarkade, die nach einem früheren Brand mit Granitsteinen aufgefüllt worden war, den anderen Arkaden anzupassen und ebenfalls mit Marmorsäulen zu versehen (Quṭb ad-Dīn 394ff.).

In der Nacht zum 10. Ǧumādā 983, noch bevor die Renovierungsarbeiten an der Heiligen Moschee abgeschlossen waren, ereignete sich in Mekka eine große Überschwemmung, bei der das Wasser in den Moscheehof vordrang und soweit anstieg, dass es den schwarzen Stein bedeckte. Zur Vermeidung neuer Überschwemmungen ließ Aḥmad Beg auf eigene Kosten einen Abflusskanal (*maǧrā as-sayl*) an der Südseite der heiligen Moschee ausgraben (Quṭb ad-Dīn 412). Außerdem wurden zur Erweiterung dieses Kanals auf Befehl des Sultans die dort stehenden Häuser und Schulen, die den Abfluss des Wassers behinderten, abgerissen. Zu den Gebäu-

---

[92] Vgl. Wüstenfeld IV 324 und al-Quṭbī 417.

[93] Vgl. dazu as-Sinǧārī III 443, aṭ-Ṭabarī 80f, Mirdād 207.

[94] Zu den Steinbrüchen von Šumays, vgl. Quṭb ad-Dīn *al-Iʿlām* 395.

den, die dieser Aktion zum Opfer fielen, gehörte auch ein Ribāṭ des Herrschers von Gulbarga. Als ein weiterer Grund für den Abriss dieser Gebäude wurde genannt, dass der Geruch ihrer Latrinen die Besucher der Moschee belästigte.[95]

Der Neubau der Moschee wurde erst unter der Herrschaft von Murād III. im Jahre 984/1576 vollendet. Die Säulen in den vier Hallen waren jetzt völlig neu angeordnet.[96] Damit sich die Tauben nicht auf die Arkaden setzten und die Moschee mit ihrem Kot verschmutzten, wurden ringsum ihre Gesimse mit Eisenspitzen beschlagen. Außerdem wurden auf den Kuppeln, deren Zahl insgesamt 152 betrug, noch vergoldete Halbmonde aus Kupfer angebracht, die in Ägypten im Auftrag des dortigen Beglerbeg Mesīḥ Paša angefertigt worden waren (Quṭb ad-Dīn 413f., 422). Durch die Renovierung hatte sich das Erscheinungsbild des zentralen Gebäudekomplexes von Mekka grundlegend verändert. Quṭb ad-Dīn lobt in seiner Chronik (S. 5 u. 414) die Schönheit der neuen Kuppeln. Nach seinem Empfinden sahen sie aus wie die goldverzierten Üsküf-Hauben von Janitscharenoffizieren, die in geschlossener Reihe und mit äußerster Disziplin und Ruhe das Gotteshaus umstehen.

Nach Abschluss der Renovierungsarbeiten wurden in den Jahren um die Jahrtausendwende nur noch verschiedene kleinere Arbeiten an der Heiligen Moschee durchgeführt. So schickte Sultan Murād III. im Jahre 994/1585 aus seinem Palast einen gewissen Čāwīš Muṣṭafā, der auf der Südseite der Heiligen Moschee Buden (*ṭawāǧin*?) für obdachlose Arme errichtete, damit sie nicht mehr in der Moschee selbst übernachteten.[97] Und ein Jahr später ließ er von dem gleichen Čāwīš für 20.000 Gold-Dinar am Ṣafā-Tor einen Sabīl errichten.[98] Im Jahre 1001/1592 ließ entsprechend einem Sultansbefehl der bereits genannte Ḫalwatī-Scheich Šayḫ at-Turba das Dach des *Maqām Ibrāhīm* in aufwendiger Arbeit reparieren.[99]

Ein Bauprojekt, dessen Notwendigkeit sich abzeichnete, das in dieser Zeit allerdings noch nicht angegangen wurde, war die Renovierung des baufällig gewordenen Gotteshauses selbst. Zwar war schon im Jahre 959/1551 gegen den Protest einer Anzahl von schafiitischen Gelehrten[100] das Dach der Kaaba restauriert worden,[101] doch standen jetzt umfangreichere Reparaturen an. Warnungen wurden laut, dass der Bau an strukturellen Schwächen litt. Der osmanische Autor Muṣṭafā ibn Ibrāhīm mit dem Pseudonym Ṣāfī, Reichs-Imam (*imām-i sulṭānī*) unter Sultan Aḥmad I, berichtet in einem seiner Werke, dass die Pilger, die im Jahre 1001/1592 aus Mekka zurückkehrten – und dazu gehörte auch der Qāḍī ᶜAskar von Rumelien, Mevlānā Ṣunᶜ Allāh

---

[95] Quṭb ad-Dīn 285, al-Quṭbī 414f. Zur Beseitigung des unmittelbar an die Große Moschee angrenzenden Stadtviertels und der Entschädigung der Eigentümer der Häuser und der Verwalter von Stiftungen vgl. auch Faroqhi 143f.

[96] Vgl. dazu die Übersicht bei Quṭb ad-Dīn 418f.

[97] Vgl. as-Sinǧārī *Manāʾiḥ al-karam* III 494.

[98] Zum 995 errichteten *sabīl Murād Ḫān* vgl. al-Quṭbī 415, aṭ-Ṭabarī 81 und Mirdād 302.

[99] Al-Quṭbī 418. Vgl. dazu die Schrift *ar-R. al-Maqāmiyya al-Makkiyya* bzw. *Tamkīn al-maqām fī l-masǧid al-ḥarām* von Šayḫ at-Turba.

[100] Zu ihnen gehörte insbesondere ᶜAbd ar-Raḥmān b. ᶜAbd al-Karīm Ibn Ziyād (st. 975/1567) aus Zabīd. Er hat ein Sendschreiben mit dem vielsagenden Titel *Taḥḏīr aʾimmat al-islām ᶜan taġyīr bināʾ al-bayt al-ḥarām* (vgl. GAL II² 532) verfaßt. Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, der die Reparatur befürwortete, antwortete ihm mit seiner *Risāla fī l-Manāhil al-ᶜaḏba fī iṣlāḥ mā wahiya min al-Kaᶜba* (vgl. GAL II² 509, Nr. 12).

[101] Vgl. Quṭb ad-Dīn *Al-Iᶜlām bi-aᶜlām Bayt Allāh al-ḥarām* 56ff.

Efendi, die Nachricht überbrachten, dass die Mauern der Kaaba in äußerst schlechtem Zustand waren. Auf diese Meldung hin wurde der Plan entwickelt, die Mauern des Gebäudes mit einer besonders stabilen, doppelten Eisenverstrebung zu umfassen.[102] Der Plan kam jedoch nicht zur Ausführung. Überhaupt scheint das osmanische Interesse an der Heiligen Moschee in den nachfolgenden Jahren etwas nachgelassen zu haben.[103] Zwar wurde im Jahre 1010/1601 der Šāḏirwān, der um die Kaaba herumlaufende Sockel, erneuert, und man begann, den *maṭāf*, den Platz rund um die Kaaba, auf dem der rituelle Umlauf vollzogen wird, mit Marmor auszulegen,[104] doch wurden keine Maßnahmen getroffen, um die Mauern der Kaaba zu stabilisieren. Erst als im Jahre 1019/ 1610 der mittlerweile als *šayḫ al-islām* zu großer Prominenz gelangte Ṣunᶜ Allāh Efendi bei einer weiteren Wallfahrt festgestellt hatte, dass die Mauern der Kaaba sich noch stärker geneigt und das Fundament sich ausgedehnt hatte, wurde der frühere Plan, das Gebäude mit einem Eisengürtel zu umfassen, ausgeführt.[105]

Die osmanischen Subsidienleistungen

Das osmanische Engagement für die Heilige Stadt manifestierte sich nicht nur in Bauprojekten und der Finanzierung neuer Schulen, sondern auch in großzügigen Subsidienleistungen an ihre Bewohner. In den Quellen werden sie meist zusammenfassend als *ṣurr* oder *ṣurra* (wörtl. „Geldbeutel") bezeichnet.[106] Quṭb ad-Dīn erwähnt in seiner Chronik eine ganze Anzahl verschiedener Geld- und Getreidezuwendungen, die zu seiner Zeit jährlich an die Bewohner Mekkas geleistet wurden.[107] Hierzu gehörten:

1. die *ṣadaqa Rūmiyya*, eine Almosenzahlung für ausgewählte Rechtsgelehrte und Fromme von Mekka und Medina, die schon auf Bāyazīd II. (1481–1512) zurückging und über die ein Register (*daftar*) geführt wurde. Ursprünglich betrug sie insgesamt 14.000 Golddinar pro Jahr (Quṭb ad-Dīn 261). Selīm I. erhöhte diesen Betrag. Nach der Eroberung Ägyptens setzte er den Šarīfen auf den ersten Platz in dem *ṣadaqa*-Register und ließ ihm jährlich 500 Golddinare zukommen. Die Gelehrten, die in die Liste eingetragen waren oder später aufgenommen wurden, erhielten jeweils 100 Golddinare (Quṭb ad-Dīn 285). Auch Süleymān soll den Betrag der *ṣadaqa Rūmiyya* noch einmal erhöht haben. Quṭb ad-Dīn vermerkt, dass sie die Lebensgrundlage (*māddat ḥayāt*) der Bewohner der beiden Heiligen Stätten sei. Sie werde jährlich mit dem genau geführten Register nach Mekka gebracht und dann von einem Schreiber im Angesicht der Kaaba verteilt. Die Zahlungsempfänger, Gelehrte, Fromme und Arme, nutzten dann das Geld, um ihre

---

102 Vgl. die Anmerkungen von H. Crane in seiner Edition der *Risāle-i Miᶜmāriyye* 57.

103 Ein Grund für die Aufgabe des Reparaturplans könnte aber auch die Kontroverse um die Unantastbarkeit der Kaaba gewesen sein, die schon während der Beratungen über die Restauration des Dachs der Kaaba aufgeflammt war (siehe oben Anm. 100). Aufschlussreich dazu ist auch der Bericht in der *Risāle-i miᶜmāriyye* 40v, wonach, als Sultan Murād III. die Dachrinne der Kaaba auswechseln wollte, einige große Gelehrte (*baᶜż-i ᶜulemā'-i ᶜiẓām*) sagten: „An dieses reine und alte Haus Hand anzulegen, ist nicht löblich, sondern ein Rechtsbruch" (*ol beyt-i pāk-i ᶜatīqe veżᶜ-i yed olunmaq emr-i müstaḥsen değildir ve-taᶜaddīdir*).

104 Vgl. as-Sinǧārī *Manā'iḥ al-karam* III 520f.

105 Vgl.Cafer Efendi *Risāle-i Miᶜmāriyye* 56.

106 Vgl. dazu den entsprechenden Artikel von S. Heideman in *EI²* IX 894a.

107 Vgl. hierzu auch das Kapitel „Die Finanzen der heiligen Städte" in Faroqhi *Herrscher über Mekka* 102–105.

Schulden zu begleichen. Wenn noch etwas übrigblieb, wendeten sie es für die Wallfahrt, ihre Kleidung oder ihre Familien auf. (Quṭb ad-Dīn 331f.)

2. die *ḏaḫīra*, eine Almosenspende, die die Tscherkessen-Herrscher aus dem Staatsschatz Ägyptens bezahlt hatten und von Selīm I. beibehalten worden war. Sie kam den Armen von Mekka und Medina sowie den Araber-Scheichen, die auf dem Wallfahrtsweg Polizeidienste verrichteten, zugute.

3. der *ṣurr ḥukmī*, eine Almosenzahlung aus den ägyptischen Stiftungen zugunsten der Heiligen Stätten. Da diese Stiftungen jedoch bereits aufgezehrt waren, war ihr Ertrag in der Zeit Quṭb ad-Dīns bereits auf ein Viertel bis Fünftel geschrumpft. (Quṭb ad-Dīn 285)

4. *buyūt* („Häuser"), eine Zahlung, die auf Selīm I. zurückging. Selīms Beauftragter Muṣliḥ ad-Dīn hatte im Jahre 923 die Häuser der Rechtsgelehrten von Mekka mit ihren Bewohnern aufgeschrieben und für jeden von ihnen drei Golddinare im *ṣadaqa*-Register reserviert.

5. *ᶜāmma*, eine allgemeine Zahlung, die ebenfalls auf Selīm zurückging. Muṣliḥ ad-Dīn hatte die Armen in einem großen Hof versammelt und jedem von ihnen zwei Golddinare gegeben. Ihre Namen waren in das Daftar aufgenommen (Quṭb ad-Dīn 286).

6. die *ṣadaqāt al-ḥabb aš-šarīf as-sulṭānī*, eine jährliche Getreidezuwendung für alle Bewohner Mekkas, eingerichtet von Selīm I., der dafür die Einwohnerschaft der Stadt hatte zählen lassen. Jede Person, einschließlich Frauen, Kinder und Bedienstete, erhielt eine bestimmte Menge Getreide, die meist für das ganze Jahr reichte, darüber hinaus noch einen Golddinar als Geschenk (Quṭb ad-Dīn 288f.). Süleymān hatte zur Deckung der notwendigen Getreidelieferungen aus der Staatskasse mehrere Dörfer in Ägypten gekauft und auf sie eine Stiftung gegründet. Quṭb ad-Dīn lobt die osmanischen Sultane in euphorischen Tönen für diese Getreidezuwendungen und betont, dass sie für die Bewohner der beiden Heiligen Stätten überlebensnotwendig seien (Quṭb ad-Dīn 332f).

Zwar kam es bei der Verteilung der osmanischen Getreide- und Geldzuwendungen im Ḥiǧāz im Laufe der Zeit immer wieder zu verschiedenerlei Störungen,[108] doch war die Regelmäßigkeit, mit der diese Zuwendungen geleistet wurden, grundsätzlich ein Novum in der mekkanischen Geschichte. Dies hebt Quṭb ad-Dīn in seiner Chronik hervor: „Keinem von den Herrschern, Kalifen und Königen war es je vergönnt, diese Wohltätigkeit gegenüber den Bewohnern der beiden Heiligen Stätten auf diese Weise zu leisten. Zwar kamen von den (früheren) Herrschern Almosengelder, doch nicht mit dieser Regelhaftigkeit (*ḍabṭ*), Kontinuität (*istimrār*), Vollständigkeit und nicht unter Einschluss so vieler Menschen. Die Abbasiden und die anderen Herrscher haben viele großzügige Almosenzahlungen geleistet, aber sie kamen nur einmal im Leben, oder wenn ein Kalif von ihnen zur Wallfahrt eintraf. Wir haben niemanden ausmachen können, bei dem sie mit der gleichen Beständigkeit eintrafen wie bei den Osmanen [...] Dies ist ein großer Segen" (Quṭb ad-Dīn *al-Iᶜlām* 332).

Für die osmanische Seite bestand die Hauptfunktion der Subsidienleistungen sicherlich darin, die Loyalität der mekkanischen Bevölkerung für den eigenen Staat zu sichern. Darüber hinaus ging es aber auch darum, die politische Vorrangstellung dieses Staates gegenüber den anderen islamischen Großreichen herauszustellen. Wie sehr diese Zuwendungen nach osmanischer Auffassung Ausschließlichkeitscharakter hatten, wird aus einem politischen Zwischenspiel der späten

---

[108] Vgl. Faroqhi 118–121.

980/1570er Jahre deutlich. In dieser Zeit erhielt die mekkanische Bevölkerung nämlich neben den osmanischen Subsidienleistungen auch aus dem Moghul-Reich Hilfszuwendungen. Akbar schickte vier Jahre in Folge (1576–79) jeweils mit der Pilgerkarawane hohe Geldbeträge und Ehrengewänder nach Mekka, die vor allem für die Bedürftigen bestimmt waren. Nachdem es aber mehrfach zwischen indischen Pilgern und den osmanischen Autoritäten zu Irritationen gekommen war und die osmanische Seite den Šarīfen dazu angehalten hatte, die Verteilung des Geldes zu unterbinden, stellte Akbar diese Hilfsleistungen wieder ein.[109]

An den regelmäßigen osmanischen Subsidienleistungen für die Bewohner Mekkas änderte sich in den Jahren um die islamische Jahrtausendwende nicht mehr viel. Wohl aber gab es nun gezielte Bemühungen, die mekkanische Funktionselite in ein Lohnverhältnis zum osmanischen Staat zu bringen. Al-Quṭbī berichtet, dass Murād III. ab 995 jedes Jahr aus seinem eigenen Getreidespeicher 5.000 *irdabb* Getreide nach Mekka sandte, die auf eine Gruppe von namentlich genannten Befehlshabern (*umarā'*), Rechtsgelehrten und Bediensteten der Heiligen Moschee verteilt wurde. Daneben wurde nun zum ersten Mal das Amt eines besoldeten Muftī für Mekka geschaffen.[110] Während dieser täglich 50 ʿUṯmānīs aus der Staatskasse erhielt, bekamen vier Freitagsprediger an der Heiligen Moschee fortan einen täglichen Sold von 40 ʿUṯmānīs, und 13 Imame einen Sold von fünf ʿUṯmānīs. Dass der propagandistische Zweck dieser finanziellen Unterstützung zumindest teilweise erreicht wurde, geht aus einer lakonischen Zwischenbemerkung al-Quṭbīs hervor. Er teilt mit, dass die zwei hanafitschen Imame, die vorher in Armut und Not gelebt hatten, jetzt zwangsläufig (*min ġayr iḫtiyār*) für Murād III. Segenswünsche auszusprechen pflegten (al-Quṭbī 415f.).

Die Einwanderung

Durch die politische Stabilität, die gesicherte Wasserversorgung und den beständigen finanziellen Zufluss waren in der zweiten Hälfte des 10./16. Jahrhunderts die Voraussetzungen für einen stärkeren Bevölkerungszuwachs in Mekka gegeben. Die Aussagen in den zeitgenössischen Quellen vermitteln den Eindruck, dass die Stadt in dieser Zeit tatsächlich eine kräftige „Belebung" erfuhr. Quṭb ad-Dīn zum Beispiel schreibt in seiner 985 abgeschlossenen Chronik:

> Seit unserem frühesten Alter an bis jetzt haben wir nicht einmal annähernd ein derart lebhaftes Treiben (*ʿimāra*) gesehen. Noch in meiner Jugendzeit sah ich die Leere des heiligen Bezirks (*ḥaram*) und des Umlaufplatzes (*maṭāf*), so dass ich sogar mehrere Male alleine den Umlauf (sc. um die Kaaba) vollzog, ohne dass jemand bei mir war [...] Wir sahen den Markt von al-Masʿā vormittags ohne Verkäufer. Wir sahen die Karawanen mit Weizen von Buġayla kommen, und ihre Leute fanden niemanden, der ihnen abkaufte, was sie mitbrachten. So verkauften sie ihre Ware gezwungenermaßen auf Kredit und mussten später zurückkehren, um den Preis dessen, was sie verkauft hatten, zu holen. Die Preise waren aufgrund der geringen Menge der Leute und der Stärke des Dirham sehr niedrig. Jetzt aber sind die Menschen zahlreich, der Lebensunterhalt ist reichlich vorhanden, die Güter zahlreich, und die Menschen sind sicher und sorgenfrei. (*Al-Iʿlām* 11f)

[109] Vgl. Faroqhi 171–76 und Farooqi 114–118.

[110] Der Historiograph ʿAlī aṭ-Ṭabarī weist daraufhin, dass das Amt des Muftī vorher von jedem versehen wurde, der dazu befähigt war, eine Einsetzung durch die Staatsgewalt dagegen nicht erfolgt sei (zit. Mirdād 238)

Seiner Auffassung nach war es die osmanische Oberherrschaft, die den Wohlstand und die Bevölkerungszunahme Mekkas herbeigeführt hatte. Dies macht er in einer resümierenden Bemerkung deutlich, in der er den von ihm selbst erlebten Wandel in die Geschichte der Stadt einordnet:

> Ihr Leben (*ᶜimāra*) nimmt je nach den Zeiten zu und ab, je nach den Herrschern, der Sicherheit, der Furcht, der Höhe und Niedrigkeit der Preise. Gott sei dank liegt sie heute in dem Staate des großen freigebigen Sultans, der die Welt mit Gerechtigkeit und Ehre erfüllt, Sultan Murād – Gott möge ihm ewige Herrschaft verleihen – , und steht auf dem höchsten Grade der Kultur, der Sicherheit und des Wohlstands. (*Al-Iᶜlām* 11)

Quṭb ad-Dīns Zeitgenosse ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī stimmt diesem darin zu, dass Mekka eine allgemeine Belebung erfahren hat, betrachtet diese jedoch eher als ein Werk des Šarīfen. In einem panegyrischen Gedicht auf Ḥasan ibn Abī Numayy schreibt er:

Wa-šāᶜa hāḏā l-amnu min-hū wa-štahar — *muᶜaṭṭiran bāqiya l-mamāliki l-uḫar*
Fa-kullu man ḥaǧǧa ilā l-bayti l-ḥarām — *wa-šāhada l-amna staḫāra fī l-maqām*
Fa-min hunā Makkatu ṣārat miṣran — *maḥšūdatan bi-l-ᶜālimīna ṭurran*

Und diese Sicherheit, die er geschaffen, — duftete in die anderen Reiche hinüber,
jeder, der zum Heiligen Haus pilgerte und — diesen Frieden sah, wünschte zu bleiben.
Und so wurde Mekka zu einer Metropole, — voll von Gelehrten von überall her.

Als eine Voraussetzung dafür, dass sich die Stadt mit Gelehrten füllen konnte, sieht er, dass Ḥasan ibn Abī Numayy auf einen alten Brauch verzichtete, den die früheren Šarīfen gepflegt hatten. Sie hatten nämlich regelmäßig am Ende der Wallfahrt mit dem Ruf „Ihr Syrer nach Syrien, ihr Jemeniten in den Jemen" (*Yā ahla š-Ša'mi Ša'mu-kum, yā ahla l-Yamani Yamanu-kum*) die Pilger dazu aufgefordert, zügig in ihre Heimat zurückzukehren. Nach der Aufgabe dieses Brauchs, so ᶜAbd al-Qādir weiter, strebte nun ein jeder nach der *muǧāwara* in Mekka, dem Aufenthalt in der Nähe des Gotteshauses.[111]

Nach der Darstellung ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarīs waren es vor allem Gelehrte, die in der Zeit Ḥasan ibn Abī Numayys Mekka anfüllten. Tatsächlich gibt es eine Reihe von Gelehrten unterschiedlicher Herkunft, die in dieser Zeit mehr oder weniger lange *muǧāwara*-Perioden in Mekka verbrachten. Von dem nordindischen Gelehrten ᶜAlamullāh Amēthuwī (954–1024) zum Beispiel wird berichtet, dass er nach Abschluss seiner ersten Ausbildung in seiner Heimatstadt Amēthi in den Ḥiǧāz reiste und dort 18 Jahre lebte.[112] Aus anderen Angaben[113] können wir schließen, dass sein Mekka-Aufenthalt auf die Jahre 973 bis 991 fiel. Zu den *muǧāwirūn* der Zeit gehören auch bekannte politische Persönlichkeiten wie der bereits genannte maghrebinische Hofgelehrte Šihāb ad-Dīn Ibn al-Qāḍī, der vor 986/1578 zwei Jahre in Mekka studierte,[114] und die beiden wichtigsten Hofgelehrten Akbars vor dessen religiöser Reform, Šayḫ ᶜAbd an-Nabī und Maḫdūm al-Mulk, die sich in den Jahren 987/1579 bis 990/1582 in Mekka aufhielten.[115] Der ägyptische

[111] Zit. in al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* 5–7. Zur *muǧāwara* vgl. W. Ende: Art. „muǧāwir" in *EI²*.

[112] Vgl. ᶜAbd al-Ḥayy *Nuzhat al-ḫawāṭir*

[113] ᶜAbd al-Ḥayy V 588a zitiert die Angabe, dass ᶜAlamullāh Schüler des 974/1567 vertorbenen mekkanischen Gelehrten Ibn Ḥaǧar al-Haytamī war. Mirdād 224 ist zu entnehmen, dass der mekkanische Gelehrte ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī im Jahre 991 den Unterricht ᶜAlamullāhs besuchte.

[114] Vgl. den Artikel von G. Deverdun in *EI²* III 814.

[115] Rizvi *Religious and intellectual history* 160–65.

Rechtsgelehrte Šams ad-Dīn ar-Ramlī verbrachte das Jahr 991/1583, ᶜAbd al-Ḥaqq ad-Dihlawī, einer der bedeutendsten indischen Gelehrten der Ǧahāngīr-Zeit, die Jahre 996/1588 bis 999/1591 in Mekka.[116] Ägyptische Gelehrte wie etwa ᶜAbd ar-Raḥmān aš-Širbīnī waren dafür bekannt, dass sie in besonders hoher Frequenz nach Mekka pilgerten und zwischendurch auch einmal ein Jahr zur *muǧāwara* blieben.[117]

Darüber hinaus lässt sich in den biographischen Lexika[118] eine ganze Anzahl von Gelehrten unterschiedlicher Herkunft namhaft machen, die unter Ḥasan ibn Abī Numayy als Einwanderer in Mekka lebten. Zu ihnen gehören Ḫiḍr ibn ᶜAṭā' Allāh al-Mawṣilī (st. 1007/1598), die aus Indien stammenden Gelehrten ᶜAbdallāh ibn Saᶜdallāh as-Sindī (st. 984/1576), ᶜAlā' ad-Dīn Mīr Ḫūǧa (st. 985), ᶜAbd al-Wahhāb al-Muttaqī (st. 1001) und ᶜAbd al-Ḥamīd as-Sindī (st. 1009), Raḍī ad-Dīn al-Qāzānī (st. 987) und Muᶜīn ad-Dīn al-Balḫī (st. 1040), beide gebürtige Ägypter, der aus dem Ḥaḍramawt eingewanderte Ṣūfī ᶜAlī ibn ᶜAbdallāh Balfaqīh (st. 1021), der anatolische Gelehrte Sinān ad-Dīn al-Amāsī (st. ca. 1000), ᶜAlī ibn Zamān al-Maġribī (st. 984), ᶜUmar ibn ᶜAbd ar-Raḥīm al-Baṣrī (st. 1037),[119] der mit seinem Vater aus al-Aḥsā' einwanderte, der Iraner Ṣafī ad-Dīn al-Kīlānī (st. 1010) sowie ᶜAlī al-Qārī, der Gelehrte, der den Gegenstand unserer Untersuchung bildet.[120]

Nur bei wenigen dieser Gelehrten wissen wir definitiv, dass sie sich während der Regierungszeit Ḥasan ibn Abī Numayys in Mekka niedergelassen haben.[121] Bei den meisten von ihnen wird der Zeitpunkt der Ansiedlung in Mekka nicht genannt, so dass nicht auszuschließen ist, dass sie bereits während der Regierungszeit von Ḥasans Vater nach Mekka kamen. Gesichert ist eine Einwanderung vor der Regierungsübernahme Ḥasans bei ᶜAbd al-Wahhāb al-Muttaqī, von dem man weiß, dass er 963/1555 nach Mekka kam. Erschließbar ist sie bei ᶜAlī Balfaqīh, von dem berichtet wird, dass er als über Siebzigjähriger starb und als Kind mit seinem Vater nach Mekka eingewandert war (M III 166), sowie bei ᶜUmar al-Baṣrī und ᶜAlī al-Qārī, bei denen bekannt ist, dass sie Schüler des 974/1567 vertorbenen mekkanischen Gelehrten Ibn Ḥaǧar al-Haytamī waren. Aus den Versen ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarīs darf also nicht geschlossen werden, dass die Einwanderungsbewegung der Gelehrten nach Mekka erst unter Ḥasan ibn Abī Numayy begann. Vielleicht hatte sie aber in seiner Herrschaftsperiode erstmals spürbare Auswirkungen auf das Leben in dieser Stadt.

Der Wunsch, in der Nähe des islamischen Hauptheiligtums ein frommes Leben zu führen und gleichzeitig mit Gelehrten aus anderen islamischen Ländern religiösen Studien nachzugehen, war sicherlich bei vielen Mekka-Zuwanderern der Hauptgrund, den eigenen Aufenthalt in der Heiligen Stadt über die Wallfahrt hinaus zu verlängern. Bei einigen sind aber wohl zusätzliche

---

116 Rizvi *Muslim Revivalist Movements* 157f.

117 Vgl. al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* II 378.

118 Zugrunde gelegt wurden hier vor allem Naǧm ad-Dīn al-Ġazzī *Luṭf as-samar wa-qaṭf aṯ-ṯamar*.

119 Vgl. al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* III 210–12 und Mirdād 304.

120 Bei den meisten dieser Personen ist die Einwanderung nach Mekka daran erkennbar, dass sie in den Biographienammlungen als *nazīl Makka* „nach Mekka eingewandert" bezeichnet werden. Ein anderer Ausdruck, der verwendet wird, ist: *istawṭana-hā* „er ließ sich (in Mekka) nieder" (so M III 166).

121 So bei Muᶜīn ad-Dīn al-Balḫī, bei dem erwähnt wird, dass er 980 nach Mekka kam (Mirdād 446), und ᶜAbd al-Ḥamīd as-Sindī, der neun Jahre in Mekka lebte, also im Jahre 1000 nach Mekka gekommen sein muss (vgl. M II 327).

Gründe hinzugetreten. So stellten sich einige der eingewanderten Gelehrten in den Dienst des Šarīfen wie zum Beispiel der Sprachgelehrte Ḫiḍr ibn ᶜAṭā' Allāh al-Mawṣilī (st. 1007/1598) und der Arzt und Logiker Ṣafī ad-Dīn al-Kīlānī (st. 1010).[122] Dāwūd al-Anṭākī (st. 1008/1599), einer der bekanntesten ägyptischen Ärzte des 10./16. Jahrhunderts, soll auf der Flucht vor Häresieanschuldigungen nach Mekka gekommen sein und sich dann in den Dienst von Ḥasan ibn Abī Numayy begeben haben.[123] Die beiden indischen Gelehrten Šayḫ ᶜAbd an-Nabī und Maḫdūm al-Mulk fristeten ihren Aufenthalt in Mekka als Exilanten: Sie waren als Gegner der religiösen Reform Akbars von diesem explizit aufgefordert worden, von der Wallfahrt nicht mehr zurückzukehren. Auch ᶜAlī al-Qārī hatte wahrscheinlich noch einen zusätzlichen Grund, für längere Zeit in Mekka zu bleiben. Seine Heimatstadt Herat gehörte von 940/1533 bis 996/1588 zum schiitischen Ṣafawiden-Reich. In einer seiner Schriften dankt er Gott dafür, dass er ihm ermöglicht habe, aus dem „Land der Ketzerei" (*dār al-bidᶜa*) in „das beste Land der Sunna" (*ḫayr dār as-sunna*) auszuwandern.[124]

Das Patriziat

Die neu eingewanderten Gelehrten stießen in Mekka auf ein städtisches Patriziat alteingesessener Familien, die sogenannten *ḏawū l-buyūtāt*. Die wichtigsten von ihnen waren die Banū Ẓahīra, die Ṭabariyyūn und die Zamzamiyyūn. Während die Banū Ẓahīra, die sich nach einem Mekkaner namens ᶜAṭiyya ibn Ẓahīra (st. 647/1249) nannten,[125] ḥiǧāzischen Ursprungs waren, stammten die beiden anderen Familien aus dem Iran. Die Zamzamī-Familie ging auf einen Perser aus Kāzarūn zurück, der im Jahre 730/1329 nach Mekka eingewandert war,[126] und die Ṭabariyyūn, die sich rühmten, die älteste Familie des mekkanischen Patriziats (*aqdam ḏawi l-buyūtāt bi-Makka*; Mirdād 225) zu sein, führten sich auf einen gewissen Abū Bakr ibn Muḥammad aṭ-Ṭabarī zurück, der in den siebziger Jahren des 6./12. Jahrhunderts aus Ṭabaristān nach Mekka gekommen war.[127]

Viele der liturgischen und juristischen Ämter in Mekka waren traditionell Angehörigen dieses Patriziats vorbehalten. So war es schon seit dem 7./13. Jahrhundert ein Privileg der Ṭabarī-Familie, die Imame am Maqām Ibrāhīm, dem wichtigsten Gebetsplatz in der Heiligen Moschee, stellen zu dürfen. In der mekkanischen Biographiensammlung von Mirdād Abū l-Ḫayr lassen sich sechs Angehörige der Ṭabarī-Familie ausmachen, die in den Jahren um die Jahrtausendwende diesen Dienst versahen.[128] Allerdings müssen es noch erheblich mehr gewesen sein, denn al-Quṭbī (416) erwähnt allein für das Jahr 995h elf schafiitische Imame als osmanische Gehaltsempfänger. Einer anderen Familie, den Zamzamiyyūn, stand traditionell das Amt der Gebetszeitenbestim-

---

[122] Vgl. zu ihm al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* II 244f.

[123] Vgl. Mirdād Abū l-Ḫayr 152f und EI² I 516a.

[124] Vgl. *Šamm al-ᶜawāriḍ fī ḏamm ar-Rawāfiḍ* f. 133b (siehe in der Werkliste unter 26.).

[125] Vgl. Matuq 390.

[126] Vgl. aṭ-Ṭabarī 187, Mirdād 214.

[127] Zur früheren Geschichte der Ṭabariyyūn vgl. den Artikel von F. Bauden 1995.

[128] Muḥammad ibn ᶜAbdallāh aṭ-Ṭabarī (962–1032), Muḥammad Abū s-Saᶜādāt aṭ-Ṭabarī (970–1006), ᶜAbd al-Qādir ibn Muḥammad aṭ-Ṭabarī (976-1033h), Aḥmad Abū l-Yumn aṭ-Ṭabarī (st. 977–1002), Muḥammad ibn Abi l-Yumn aṭ-Ṭabarī (st. 1010), der die Tochter von Ibn Ḥaǧar heiratet (Mirdād 401f) und Abū l-Ḫayr Muḥammad aṭ-Ṭabarī (st. 1011).

mung (*tawqīt*) und die Aufsicht über die Gebetsrufer (*mašyaḫat al-mu'aḏḏinīn*) zu. Derjenige, der dieses Amt ausübte, wurde als *rayyis* bezeichnet. Die anderen Muezzine der Heiligen Moschee mussten mit ihrem Gebetsruf warten, bis er vom oberen Teil des Zamzam-Kuppelbaus das Signal dazu gegeben hatte. Alle Versuche von außenstehenden Personen, sich an der Ausübung dieses Amtes zu beteiligen, sollen von herrscherlicher Seite abgeblockt worden sein.[129] Das Amt des Freitagspredigers (*ḫaṭīb*) hatte nach einer alten Regel zwischen den Familien Ṭabarī, Ẓahīrī und Nuwayrī zu zirkulieren (aṭ-Ṭabarī 186). Da allerdings die Familie Nuwayrī schon in spätmamlukischer Zeit erloschen war, wurde dieses Amt nur noch von Angehörigen der beiden anderen Familien ausgeübt.

Auch im Rechtswesen gab es solche familiären Traditionen. So waren die Qāḍīs der verschiedenen Lehrrichtungen in vorosmanischer Zeit üblicherweise von den Familien Ṭabarī und Ẓahīrī gestellt worden (aṭ-Ṭabarī 188). Nach der Entsendung osmanischer Qāḍīs durch die Hohe Pforte im Jahre 943/1536 scheinen diese Traditionen in begrenzter Form weitergeführt worden zu sein. Dies war möglich, weil die osmanischen Qāḍīs für die schafiitische Lehrrichtung Richter in Stellvertretung (*bi-ṭarīq an-niyāba*) einsetzten (vgl. aṭ-Ṭabarī 190). Wenn in den biographischen Lexika über Ibrāhīm ibn Abi l-Yumn aṭ-Ṭabarī (945–1024) und ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī berichtet wird, dass sie mit dem schafiitischen Richteramt betraut wurden,[130] so ist davon auszugehen, dass diese offiziell ebenfalls nur als stellvertretender Richter (*nuwwāb*, sg. *nā'ib*) tätig waren. Zwei bedeutende Angehörige der Ẓahīrī-Familie, Ǧār Allāh ibn al-Qāḍī Amīn ad-Dīn Ibn Ẓahīra (st. 986) und sein Sohn ᶜAlī Ibn Ẓahīra (st. 1010) wurden in dieser Zeit zumindest noch als Qāḍī tituliert (vgl. Mirdād 28, 114).

Ihre Vorrangstellung in der Heiligen Stadt legitimierten diese Familien vor allem mit Anciennität. Dies wird sehr deutlich in dem panegyrischen Gedicht auf Ḥasan ibn Abī Numayy von ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī. Zu der Situation in Mekka vor der großen Gelehrteneinwanderung heißt es dort:

wa-qabla hāḏā l-ᶜahdi lam yuqim bi-hā	*illā unāsin šaġafū bi-ḥubbi-hā*
naḥwa ḏawī l-buyūt mimman qaṭanū	*dahran bi-hā wa-stawṭanū wa-sakanū*
li-ḏā ntahat ilay-himi r-riyāsa	*bi-ṭībi-him manāṣibu n-nafāsa*
Und vor dieser Zeit hielten sich in (Mekka)	nur Leute auf, die darin verliebt waren,
wie die Leute der (alten) Häuser, die sich	darin vor langer Zeit niedergelassen hatten
Deshalb gelangte zu ihnen die Führung,	durch ihren Duft die kostbaren Ämter.

Daneben rühmten sich alle drei Familien einer vornehmen Genealogie. Die Zamzamī-Familie führte sich auf den prominenten Prophetengefährten az-Zubayr ibn al-ᶜAwwām zurück (vgl. Mirdād 57), die Banū Ẓahīra auf den qurayšitischen Clan der *Banū Maḫzūm*, und die Ṭabariyyūn galten sogar als Nachkommen des Prophetenenkels Ḥusayn. Banū Ẓahīra und Ṭabariyyūn konnten außerdem darauf verweisen, dass schon im 9./15. Jahrhundert der mekkanische Gelehrte ᶜUmar ibn Fahd ihre Geschichte und Genealogie in zwei eigenständigen Büchern – *at-Tabyīn fī tarāǧim aṭ-Ṭabariyyīn* und *al-Mašāriq al-munīra fī ḏikr Banī Ẓahīra* – festgehalten hatte. In

---

[129] Vgl. aṭ-Ṭabarī 187 und Mirdād 57.

[130] Vgl. Mirdād 15.

den Jahren um die Jahrtausendwende hat ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī die edle Abkunft seiner Familie noch einmal in einer eigenständigen Schrift[131] hervorgehoben.

Alle drei Familien verstanden sich darüber hinaus auch als Gelehrtenfamilien (*buyūt ᶜilm*). Der Hinweis auf die Beschäftigung mit Wissenschaft (*ᶜilm*) und Literatur (*adab*) sowie mit dem Memorieren einschlägiger Lehrkompendien bildet einen wichtigen Bestandteil fast aller Biographien ihrer Angehörigen. Bei der Ṭabarī-Familie spielte die Gelehrsamkeit sogar eine konstitutive Rolle für das eigene Selbstverständnis. Nach der Gründungslegende, die auch in dem Buch ᶜUmar ibn Fahds über die Ṭabariyyūn festgehalten war, hatte Abū Bakr aṭ-Ṭabarī, der Urahn der Familie, bei seiner Einwanderung in den Ḥiǧāz am Grabe des Propheten in Medina Gott um eine reiche Nachkommenschaft gebeten, die aus „rechtleitenden löblichen Gelehrten" (*ᶜulamāʾ hudāt marḍiyyūn*) bestehen sollte. Schon in der zweiten Generation soll sein Wunsch in Erfüllung gegangen sein: Abū Bakr hatte sieben Söhne, die alle Gelehrte, Juristen und Lehrer wurden (vgl. Mirdād 225).

Eine bewährte Strategie der Ṭabariyyūn bei der Ausbildung ihres Nachwuchses war es, keine *riḥla fī ṭalab al-ᶜilm* zu unternehmen, sondern zu warten, bis die großen Gelehrten der Zeit selber zur Wallfahrt oder *muǧāwara* nach Mekka kamen, um dann ihren Unterricht zu besuchen. Diese Strategie ist schon an dem Bildungsweg Muḥibb ad-Dīn aṭ-Ṭabarīs (615/1218–694/1295) erkennbar, der größten Gelehrtenpersönlichkeit, die die Ṭabarī-Familie hervorgebracht hat,[132] und sie wurde auch noch in den Jahren um die islamische Jahrtausendwende befolgt. Dies geht sehr deutlich aus dem autobiographischen Abschnitt hervor, den der 976 geborene Gelehrte ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī in seinem Buch *Inbāʾ al-bariyya bi-l-anbāʾ aṭ-Ṭabariyya*, das der eigenen Familie gewidmet ist, beschreibt. ᶜAbd al-Qādir berichtet dort, dass der Beginn seiner Beschäftigung mit dem wissenschaftlichen Studium eine feierliche Sitzung im Jahre 991/1582 war, der eine große Zahl von mekkanischen und ägyptischen Gelehrten beiwohnte, darunter auch Šams ad-Dīn ar-Ramlī und ᶜAbd ar-Raḥmān aš-Širbīnī, die gerade zur *muǧāwara* in Mekka weilten. Bei dieser Sitzung trugen drei fast gleichaltrige Jünglinge der Ṭabarī-Familie, darunter auch ᶜAbd al-Qādir, die in den Vorjahren memorierten dogmatischen, traditions-, rechts- und sprachwissenschaftlichen Lehrtexte vor und erhielten dafür von den versammelten Gelehrten eine Überlieferungserlaubnis (*iǧāzat riwāya*). In den Folgejahren besuchte ᶜAbd al-Qādir den Unterricht von zehn ägyptischen *muǧāwirūn*, darunter ar-Ramlī, aš-Širbīnī und Manṣūr aṭ-Ṭablāwī (st. 1014), neun eingewanderten Gelehrten aus dem östlichen islamischen Raum, darunter ᶜAbdallāh as-Sīndī, ᶜAlamullāh Amēthūyī und ᶜAlī al-Qārī, sowie von vier mekkanischen Gelehrten (Mirdād 223f).

ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī wurde nach Abschluss seiner Ausbildung zu einem der bedeutendsten Gelehrten in Mekka. Die Jahre um die Jahrtausendwende waren allerdings noch mehr von den patrizischen Gelehrten zweier früherer Generationen geprägt. Zu ihnen gehörten ᶜAbd al-ᶜAzīz ibn Muḥammad az-Zamzamī, den Quṭbī (zit. in Mirdād 215) als „das damalige Oberhaupt der mekkanischen Gelehrten" (*raʾīs ᶜulamāʾ Makka yawmaʾiḏin*) bezeichnet und der kurz vor seinem

[131] Sie hat den Titel *Inbāʾ al-barriyya bi-anbāʾ aṭ-Ṭabariyya*. Vgl. zu dieser Schrift auch den Artikel von Bauden.

[132] Vgl. zu ihm den betreffenden Artikel von F. Bauden in *EI²* X 16a–17a.

Tode im Jahre 976 den Lehrstuhl der schafiitischen Sulaymāniyya-Schule erhielt,[133] und die beiden bereits erwähnten Gelehrten Ǧār Allāh Ibn Ẓahīra und ᶜAlī Ibn Ẓahīra, die sich in der Lehre betätigten und Rechtsgutachten erteilten. Über Ǧār Allāh wird berichtet, dass ihm das Muftī-Amt der Stadt anvertraut wurde (vgl. Mirdād 114: *qullida... iftāʼa Makka*), von seinem Sohn ᶜAlī ist bekannt, dass er zeitweise den Lehrstuhl der hanafitischen Sulaymāniyya-Schule bekleidete und außerdem nach 995 den Posten des hanafitischen *marǧaᶜ* versah.[134] Ein dritter Gelehrter dieser Familie, Yaḥyā Ibn Ẓahīra, soll, obwohl selbst Schafiit, im Jahre 1013 den Lehrstuhl der hanafitischen Sulaymāniyya-Schule übernommen und bis zu seinem Tod im Jahre 1027 behalten haben. Darüber hinaus übte er das Amt des Freitagspredigers aus (Mirdād 455).

Schließlich definierten sich die Familien des mekkanischen Patriziats auch über ihr Näheverhältnis zum Šarīfen. Wiederum ist es hier lohnenswert, aus dem panegyrischen Gedicht ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarīs zu zitieren. Dort heißt es über die Beziehung zwischen den *ḏawū l-buyūtāt* und dem Šarīfen:

fa-inna-hum šawkatu-hū l-qawiyya	*wa-ḫādimū ḥaḍrati-hī l-ᶜaliyya*
fa-lam yazālū hākaḏā aban bi-abin	*muqtarinīna min aᶜālī ḏā nasab*
Sie sind seine starke Kraft	und die Diener seiner Hoheit,
und noch immer so von ihren Vorvätern her	in vornehmer Herkunft (mit ihm) verbunden

Über die Stellung der patrizischen Familien beim Šarīfen gibt es keinen Text, der unmittelbar aus dem uns interessierenden Zeitraum stammt, doch hat einige Jahrzehnte später ᶜAlī aṭ-Ṭabarī (st. 1070/1660), der Sohn ᶜAbd al-Qādirs, in seinem Geschichtswerk *al-Araǧ al-miskī fī t-tārīḫ al-Makkī* ein eigenes Kapitel denjenigen Regeln (*qawāᶜid*) gewidmet, die die Herrscher Mekkas gegenüber den *ḏawu l-buyūtāt* einzuhalten hatten. Dazu gehörten allerlei Ehrenbezeigungen wie zum Beispiel, dass der Šarīf den Angehörigen des Patriziats bei Sitzungen bestimmte Plätze zu reservieren und bei Todesfällen ihrem Totengebet beizuwohnen hatte, aber auch die Verpflichtung, bestimmte administrative und protokollarische Ämter aus ihren Reihen zu besetzen. ᶜAlī aṭ-Ṭabarī erlegte dem Šarīfen sogar die Pflicht auf, sich aus dem Kreis der *ḏawū l-buyūtāt* einen *muṣāḥib* („Begleiter") auszuwählen. Dieser sollte sich ständig in seiner Nähe aufhalten und ihm aus wissenschaftlichen und literarischen Büchern vorlesen (aṭ-Ṭabarī 192–95).

Aṭ-Ṭabarīs Eigeninteresse bei der Zusammenstellung dieser Regelliste ist schnell zu durchschauen: Als prominenter Vertreter des Patriziats wollte er den Šarīfen an bestimmte Pflichten gegenüber der eigenen Standesgruppe binden. Dennoch gibt es keinen Grund, seine Angaben völlig zu verwerfen. Einige der von ihm aufgelisteten Regeln könnten vorher durchaus ungeschriebenes Gesetz gewesen sein. Tatsache ist, dass er zur Begründung dieser Regeln auf Verhaltensweisen früherer Šarīfen verweist, auch solcher der Zeit um das Jahr 1000h. So rechtfertigt er zum Beispiel die Pflicht des Šarīfen zur Anwesenheit beim Totengebet für bedeutende Angehörige des Patriziats damit, dass im Jahre 1011h der Šarīf Abū Ṭālib zusammen mit seinen Brüdern und väterlichen Cousins dem Totengebet für ᶜAlī Ibn Ẓahīra beigewohnt hatte. Und im Zusammenhang mit der von ihm propagierten Institution des *muṣāḥib* erwähnt er, dass sein Vater ᶜAbd al-Qādir diese Funktion bei dem Šarīfen Ḥasan ibn Abī Numayy wahrgenommen habe.

---

[133] Vgl. Mirdād 215. ᶜAbd al-ᶜAzīz az-Zamzamī erscheint auch in mehreren Biographien mekkanischer Gelehrter als Lehrer, so bei Ibrāhīm aṭ-Ṭabarī, Aḥmad aṭ-Ṭabarī und Ṣalāḥ ad-Dīn al-Qurašī, vgl. Mirdād 15, 64, 182.

[134] Aṭ-Ṭabarī *al-Arǧ al-miskī* 190, Mirdād Abū l-Ḫayr 208.

Die neue Elite

In ᶜAlī aṭ-Ṭabarīs Beschreibung der Regeln, die der Šarīf gegenüber den *ḏawū l-buyūtāt* zu beachten hat, findet sich ein wichtiger Satz: „Auf diese Regeln, die wir genannt haben, hat nicht jeder Anspruch, von dem man sagt, dass er zu den Notabeln (*aᶜyān*) gehört, sondern nur derjenige, der seit alters her (in der Stadt) verwurzelt ist."[135] Aṭ-Ṭabarī geht also davon aus, dass es in Mekka eine Schicht von Personen gibt, die zur städtischen Elite gehören, ohne aber aus einer alteingesessenen Familie zu stammen. Tatsächlich begann im Zusammenhang mit der Errichtung der osmanischen Oberherrschaft über den Ḥiǧāz im 10./16. Jahrhundert ein Prozess, innerhalb dessen Angehörige von neu eingewanderten Familien zu gesellschaftlichen Führungspositionen aufrückten. Es war dieser Personenkreis der Aufsteiger, gegenüber dem ᶜAlī aṭ-Ṭabarī in seinem Buch die Rechte des alteingesessenen Patriziats verteidigte.

In den folgenden Abschnitten sollen in Kürze drei mekkanische Aufsteiger-Familien vorgestellt werden, die in der Zeit um die Jahrtausendwende bereits eine wichtige Rolle im Leben der Stadt spielten:

(1) Die Familie Quṭbī. Sie nannte sich nach dem hier bereits mehrfach zitierten Gelehrten Quṭb ad-Dīn Muḥammad ibn ᶜAlā' ad-Dīn an-Nahrawālī (917/1511–990/1582), der in seiner Jugend mit seinem Vater aus Nordwestindien eingewandert war. Quṭb ad-Dīn studierte bei verschiedenen Lehrern in Mekka und Kairo, erlernte die türkische Sprache und reiste zweimal (943/1536 und 965/1557) in herrscherlichen Gesandtschaften nach Istanbul, wo er Audienzen bei Sultan Süleymān hatte. Die zweite Mission führte er im Auftag des Šarīfen aus. Aufgrund seines Ansehens als Gelehrter und seiner guten Beziehungen zur osmanischen Elite erhielt Quṭb ad-Dīn im Jahre 975/1567 den hanafitischen Lehrstuhl der Sulaymāniyya-Schulen, der mit einer täglichen Vergütung von 50 ᶜUṯmānīs verbunden war. Unter Murād III. wurde diese Vergütung auf 60 ᶜUṯmānīs erhöht. In seinen späteren Jahren wurde Quṭb ad-Dīn auch als „Muftī von Mekka" tituliert.

Durch seine guten Beziehungen zu den osmanischen Autoritäten konnte Quṭb ad-Dīn auch zwei seiner Brüder in Ämter bringen; sie wurden Richter im Jemen. In Mekka beerbte ihn sein Neffe ᶜAbd al-Karīm ibn Muḥibb ad-Dīn (961/1554–1014/1606), der unter dem Namen al-Quṭbī bekannt wurde. ᶜAbd al-Karīm al-Quṭbī, selbst in Aḥmadābād geboren, trat nach Absolvierung einer religiösen Ausbildung die Nachfolge seines Onkes in der Position des hanafitischen Muftī an. Im Jahre 995 erreichte er, dass dieses Amt mit einer täglichen Besoldung von 50 ᶜUṯmānīs dotiert wurde (Mirdād 326). In demselben Jahr wurde er außerdem als hanafitischer Freitagsprediger eingesetzt, was mit einer weiteren täglichen Besoldung von 40 ᶜUṯmānīs verbunden war (al-Quṭbī 415f), und 998 übernahm er den mit 50 ᶜUṯmānīs dotierten Lehrstuhl in der neu gegründeten Murādiyya-Schule.[136] Darüber hinaus wurde ihm das Recht verliehen, das Amt des Imams am hanafitischen Maqām zu versehen, das vorher zwei anderen Familien, dem *bayt as-sāda al-Buḫāriyyīn* und dem *bayt aš-Šayḫ Abī Salma*, vorbehalten war. Ein bei dieser Gelegenheit erhaltenes Sultansschreiben ermöglichte ihm fortan den Aufstieg zum alleinigen Hüter dieses

[135] *Al-Araǧ al-miskī* 194.

[136] Vgl. ᶜAbd al-Ḥayy *Nuzhat al-ḫawāṭir* IV 406, V 73b.

Maqāms. Als im Jahre 1013 ein gewisser Makkī ibn Farrūḫ das Amt des hanafitischen Imams wahrnehmen wollte, konnte ihn al-Quṭbī mit den in seiner Hand befindlichen Dokumenten erfolgreich darin hindern, obwohl sein Herausforder einflussreiche türkische Fürsprecher hatte (Mirdād 237). ᶜAbd al-Karīm sammelte im Laufe der Zeit ein großes Vermögen und eine Bibliothek mit 14.000 Büchern an. Er hatte ständig Schreiber in seinem Haus, die für ihn Bücher abschrieben (Mirdād 236). Nach seinem Tod übernahm sein Sohn Akmal ad-Dīn al-Quṭbī das Mufti- und das Imam-Amt. Mit dessen Tod im Jahre 1020/1611 verlor die Familie ihre Bedeutung in Mekka.

(2) Die Familie ᶜIṣāmī. Sie nannte sich nach dem chorasanischen Gelehrten ᶜIṣām ad-Dīn Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Isfarāyīnī (st. 945/1537), bekannt als Mullā ᶜIṣām, der in Herat unter Ḥusayn Bayqara Lehrer an der Madrasa des Šāhruḫ Mūsā gewesen war und am Ende seines Lebens, vermutlich nach der safawidischen Besetzung Chorasans, nach Samarkand auswanderte.[137] Mullā ᶜIṣām soll ein Nachkomme des bekannten ašᶜaritischen Theologen Abū Isḥāq al-Isfarāyīnī gewesen sein (Mirdād 279). Sein Sohn Ṣadr ad-Dīn Ismāᶜīl ließ sich zu unbekanntem Zeitpunkt in Mekka nieder. Dessen Sohn ᶜAlī gelang mit osmanischer Protektion der Aufstieg in die städtische Elite. ᶜAlī al-ᶜIṣāmī (st. 1007/1598), der wegen seines bekannten Großvaters auch oft nur als *al-ḥafīd* („der Enkel") bezeichnet wurde (vgl. Mirdād 279), wurde in den 990/1580er Jahren zum Qāḍī der Schafiiten ernannt (Mirdād 300f) und erhielt später, nach einer Bittreise in die osmanische Hauptstadt, die neu geschaffene, ebenfalls mit 50 ᶜUṯmānīs dotierte Position eines schafiitischen Muftīs für Mekka (aṭ-Ṭabarī 191). ᶜAlīs Bruder Ǧamāl ad-Dīn war ein über Mekka hinaus bekannter Dichter (Mirdād 122). Nachkommen der beiden Brüder wirkten bis ins 12./18. Jahrhundert als bedeutende Gelehrte, Literaten und Funktionsträger im Ḥiǧāz.

(3) Die Familie Muršidī.[138] Sie ist benannt nach Muršid al-ᶜUmarī aus Schiraz, einem Schüler Ǧalāl ad-Dīn ad-Dawānīs, der zu unbekannter Zeit nach Istanbul auswanderte und sich um 930/1523 in Mekka niederließ. Dort soll er sich dem Gottesdienst, dem Unterricht und der Abfassung religiöser Schriften gewidmet haben. Aus der Verbindung mit einer Tochter Maṣdar ad-Dīns, des ersten osmanischen Qāḍīs in Mekka, ging sein Sohn ᶜĪsā hervor, ein bekannter Kalligraph, von dem alle in dieser Zeit auf der Heiligen Moschee und an den osmanischen Schulen in Mekka angebrachten Tafeln stammen sollen. In der dritten Generation schaffte die Familie den Aufstieg in die städtische Elite. ᶜĪsās Sohn ᶜAbd ar-Raḥmān al-Muršidī[139] (975–1037) übernahm nach Absolvierung einer religiösen Ausbildung, die auch ein Studium der Rezitationslehre bei Mullā ᶜAlī al-Qārī einschloss, um 999/1590 den Unterricht in der von Meḥmed Paša gestifteten Schule und um 1005 den Unterricht hinter dem hanafitischen Maqām in der Heiligen Moschee. Nach dem Tod von ᶜAlī Ibn Ẓahīra im Jahre 1011/1601 versah er den Posten des hanafitischen *marǧaᶜ*, 1020/1611 wurde er hanafitischer Mufti und hanafitischer Imam, 1027 Lehrer an der hanafitischen Sulaymāniyya-Schule. Zeitweise diente er auch osmanischen Beamten, die als Qāḍī nach Mekka entsandt wurden, als Stellvertreter. Fast alle diese Ämter konnte ᶜAbd ar-Raḥmān an

---

137 Vgl. zu ihm GAL S II 571 und Z I 66c.

138 Nicht zu verwechseln mit der mekkanischen Muršidī-Familie der späten Mamlukenzeit, die im 8. Jahrhundert aus Ägypten eingewandert war, vgl. dazu Matuq 417–23.

139 Aṭ-Ṭabarī *al-Araǧ al-miskī* 190, Mirdād Abū l-Ḫayr 208.

seinen Sohn Ḥanīf ad-Dīn al-Muršidī (st. 1067/1656) vererben (Mirdād 206–11, 455, aṭ-Ṭabarī 190). Die Familie behielt ihre Bedeutung in Mekka bis zur ersten Hälfte des 12./18. Jahrhunderts.

Die frommen Zirkel

Die neue Elite in Mekka stand nicht nur in einem kontrastiven Verhältnis zum alteingesessenen Patriziat, sondern auch zu einem Milieu, das wir vorläufig als „die frommen Zirkel" bezeichnen können. Dieses Milieu wird in den arabischen Biographiensammlungen gut fassbar, wenn man in den dortigen Personenbeschreibungen nach Schlüsselbegriffen wie *taqwā* (Gottesfurcht), *warac* (religiöse Gewissenhaftigkeit), *cafāf* (Enthaltsamkeit), *zuhd* (Weltverzicht) und *taqaššuf* (Askese) und ihren jeweiligen adjektivischen Ableitungen Ausschau hält. Auf diese Weise lässt sich ein Kreis von Personen isolieren, der sowohl alteingesessene Mekkaner als auch Einwanderer umfasst. Zu ihm gehörten Aḥmad aṭ-Ṭabarī[140] (927–1003), Muḥammad ibn Abi l-Yumn aṭ-Ṭabarī (st. 1010)[141], Muḥammad ibn cAbd al-cAzīz az-Zamzamī (st. 1009)[142], cAbd ar-Raḥīm Ibn Ḥassān al-Ḥanafī (st. 1014)[143], Aḥmad al-Baskarī (st. 1009)[144], as-Sayyid Abu l-Ġayṯ (st. 1012)[145], der bereits erwähnte cAbd al-Wahhāb al-Muttaqī[146] und Mullā cAlī al-Qārī. Über den letztgenannten wird in einer der Biographiensammlungen die Aussage zitiert, dass er der „der gottesfürchtigste der Menschen" (*atqā n-nās*) gewesen sei.[147]

Bei zwei der hier genannten Personen kommt die Oppositionsstellung zum Karriere- und Ruhmstreben der neuen Elite in zusätzlichen Beschreibungen besonders deutlich zum Ausdruck. So wird von Aḥmad aṭ-Ṭabarī berichtet, dass er sich von den Menschen und dem Besuch der Herrscher fernhielt,[148] und bei cAbd ar-Raḥīm Ibn Ḥassān al-Ḥanafī heißt es, dass er keine Versammlungen aufsuchte, keine Rechtsgutachten erteilte, sich von den Menschen fernhielt, keine Kenntnis von den weltlichen Dingen hatte und auch keine Führungspositionen und Ämter anstrebte.[149] Ein Blick auf die Werkliste al-Qārīs zeigt, dass al-Qārī ähnliche Ideale pflegte. Der Titel einer seiner Traktate lautet: *Tabcīd al-culamā' can taqrīb al-umarā'* („Das Abbringen der Gelehrten von der Annäherung an die Herrschenden").

Fast alle der oben genannten Personen hatten neben ihrer asketischen Lebenshaltung noch eine weitere Gemeinsamkeit: sie waren Schüler des ägyptischen Gelehrten Šihāb ad-Dīn Aḥmad

---

[140] Vgl. die Beschreibung bei Mirdād 64: *kāna mutaqaššifan dayyinan ṣāliḥan.*

[141] Vgl. Mirdād 401f: *cālim ṣāliḥ taqī, cafīf qānic min ad-dunyā bi-l-yasīr.*

[142] Er wird bei Mirdād 384 als *mutawarric* beschreiben.

[143] Vgl. die Beschreibung bei al-Muḥibbī II 406f: *waric taqiyy.*

[144] Er wird beschrieben als *muttabic al-kitāb wa-s-sunna sālik calā nahǧ as-salaf aṣ-ṣāliḥ muttaṣif bi-l-cafāf wa-qānic bi-l-kafāf*, vgl. Mirdād 46.

[145] Naǧm ad-Dīn beschreibt ihn in *Luṭf as-samar* 602 als *ṣāliḥ zāhid.*

[146] Neben dem sprechenden Namen vgl. die Beschreibung bei cAbd al-Ḥayy an-Nadwī *Nuzhat al-ḫawāṭir* 583: *kāna calā qadam šayḫi-hī fī z-zuhd wa-t-tawarruc.*

[147] Mirdād 320.

[148] Vgl. die Beschreibung bei Mirdād 64: *kāna... munqaṭican cani n-nās wa-can taraddud al-wulāt.*

[149] Vgl. al-Muḥibbī II 406f: *lā yaḥḍur al-maḥāfil wa-lā yuftī wa-cinda-hū inǧimāc cani n-nās wa-cadam macrifa bi-umūr ad-dunyā bi-maczil can ṭalab ar-riyāsa wa-d-duḫūl fī l-manāṣib.*

Ibn Ḥağar al-Haytamī[150] (st. 974/1567). Zwei von ihnen, Aḥmad aṭ-Ṭabarī und Muḥammad az-Zamzamī, waren sogar mit ihm verschwägert: sie hatten Töchter Ibn Ḥağars geheiratet. Der aus dem Nildelta stammende Ibn Ḥağar, der in seiner Jugend eine Ausbildung an der Azhar-Moschee durchlaufen hatte und Schüler des ägyptischen Gelehrten und Ṣūfī Zakariyyā al-Anṣārī (st. 926/1520) war, gehörte zu den Gelehrten, die schon während der Herrschaftsperiode Abū Numayys nach Mekka eingewandert waren. 933/1527 war er erstmals zur Wallfahrt nach Mekka gekommen und ein Jahr zur *muğāwara* geblieben, 937/1531 hatte er eine zweite Wallfahrt unternommen und daran einen weiteren einjährigen Aufenthalt in Mekka angeschlossen. Nach einer dritten Wallfahrt im Jahre 940/1533 ließ er sich dauerhaft in Mekka nieder und widmete den Rest seines Lebens dem Unterricht und der Abfassung traditions- und rechtswissenschaftlicher Schriften. Ibn Ḥağar besaß in Mekka einen breiten Schülerkreis, zu dem auch Vertreter der neuen Elite wie ᶜAbd al-Karīm al-Qūṭbī gehörten,[151] doch scheint seine Beziehung zu den frommen Zirkeln, obwohl ihm selbst keine asketische Lebensweise nachgesagt wird, besonders intensiv gewesen zu sein.

Eine weitere Schlüsselfigur in den frommen Kreisen Mekkas war der indische Gelehrte ᶜAlī ibn Ḥusām ad-Dīn (885/1480–975/1567) aus Burhānpūr in Guğarāt mit dem Beinamen *al-Muttaqī* („der Gottesfürchtige"). ᶜAlī al-Muttaqī (bzw. al-Muttaqī al-Hindī), der ebenfalls ein Schüler Ibn Ḥağars war, ist im Westen vor allem als Autor arabischer traditionswissenschaftlicher Werke bekannt geworden.[152] Sayyid A.A. Rizvi hat in einer wichtigen Studie seine Rolle als Gegner der indischen Mahdawiyya-Bewegung sowie als Vermittler einer hadith-orientierten Sufik nach Indien herausgearbeitet.[153] Über sein Leben und Wirken in Mekka, wo er sich ab 942/1535 bis zu seinem Tode fast ununterbrochen aufhielt, sind wir aus mehreren zeitgenössischen Quellen unterricht. Eine anschauliche Schilderung von ihm gibt zum Beispiel der ägyptische Sufi ᶜAbd al-Wahhāb aš-Šaᶜrānī (st. 963/1555), der im Jahre 947/1540 mit ihm zusammentraf:

> Er war ein Gelehrter mit ausgemergeltem Körper, dem *waraᶜ* und der Entsagung verpflichet. Wegen seines häufigen Hungerns konntest du kaum ein Stückchen Fleisch an seinem Körper entdecken. Er schwieg viel und zog sich häufig zurück. Er ging nur dann aus dem Haus, wenn er das Freitagsgebet im Ḥaram verrichtete. Dann betete er an den äußeren Seiten der Gebetsreihen und kehrte schnell nach Hause zurück. Einmal ließ er mich in sein Haus hinein, und ich sah an den Seiten seines Hofes eine Gruppe von aufrichtigen Armen. Ein jeder hatte eine Hütte, in der er sich Gott zuwandte: einer rezitierte den Koran, ein anderer war mit Andachtsübungen beschäftigt, ein dritter erging sich in Kontemplation, wiederum ein anderer studierte Bücher zur (religiösen) Wissenschaft. Nirgendwo in Mekka habe ich etwas so Wunderbares gesehen wie dies. (aš-Šaᶜrānī: *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā* II 185)

In dem biographischen Lexikon *al-Kawākib as-sā'ira* von Nağm ad-Dīn al-Ġazzī wird die Anhängerschaft ᶜAlī al-Muttaqīs noch eindrücklicher beschrieben: es seien ungefähr 50 Personen

---

[150] Vgl. zu ihm den betreffenden Artikel von C. van Arendonk und J. Schacht in *EI²* III 778b–779b.

[151] Vgl. Mirdād 236. Weitere Schüler Ibn Ḥağars in Mekka waren Muḥammad ibn Yaḥyā aṭ-Ṭabarī (937–1018), Ibrāhīm aṭ-Ṭabarī (945–1024), ᶜAlī Balfaqīh (st. 1021), ᶜAlamullāh Amēthūyī (954–1024)und Ṣalāḥ ad-Dīn al-Qurašī, vgl. Mirdād 15, 64, 406f. 182 und al-Muḥibbī III 166.

[152] Vgl. den Artikel „al-Muttaḳī al-Hindī" von M. Hidayet Hosain in *EI²* VII 800b–801a.

[153] Vgl. Rizvi *Muslim Revivalist Movements* 134–148.

gewesen, die in dem Hof al-Muttaqīs in Hütten aus Palmblättern gottesdienstlichen Übungen nachgingen und nur mit Erlaubnis des Scheichs miteinander in Kontakt traten.[154] Anderen Quellen ist zu entnehmen, dass al-Muttaqī sein Haus, in dem er vornehmlich indische Landsleute unterbrachte, mit Geld erbaut hatte, das ihm Sulṭān Maḥmūd Šāh III von Ǧuǧarāt (reg. 944–61/1537–53) bei einem Besuch in Indien geschenkt hatte (vgl. *GAL* S II 518). Wie lange die von al-Muttaqī gegründete monastische Gemeinschaft bestand, ist nicht bekannt. Mitte des 11./17. Jahrhunderts war sie allerdings bereits verschwunden. ᶜAlī aṭ-Ṭabarī erwähnt in seiner Chronik[155] einen *ribāṭ aš-Šayḫ ᶜAlī al-Muttaqī*, der in seiner Zeit schon in Ruinen lag. Nur einzelne Zellen wurden noch an Auswärtige vermietet.

ᶜAlī al-Muttaqī versammelte in Mekka vor allem indische Schüler um sich, doch hatte er Anhänger auch unter den Angehörigen der alteingesessenen Familien. Einer von ihnen war der produktive Gelehrte ᶜAbd al-Qādir ibn Aḥmad al-Fākihī (st. 982/1574), der wegen seiner zahlreichen Werke mit as-Suyūṭī verglichen wurde (vgl. Mirdād 228). Al-Fākihī hat auch ein hagiographisches Werk über al-Muttaqī mit dem Titel *al-Qawl an-naqī fī manāqib al-Muttaqī* verfasst, das aber nicht überliefert zu sein scheint. Al-ᶜAydarūsī zitiert daraus in seiner Chronik des 10./16. Jahrhunderts einige Passagen, so auch die Aussage, dass ᶜAlī al-Muttaqī in dem Gebiet von Mekka äußerst berühmt geworden sei, die Scharen des Heiligen Hauses ihn so aufsuchten, wie man die Heilige Kultstätte aufsuche, und sein Ruhm sogar bis zu Sultan Süleymān gedrungen sei.[156] Einem Autographen ᶜAlī al-Muttaqīs, den al-ᶜAydarūsī (S. 286) zitiert, ist außerdem zu entnehmen, dass er vor seiner Einwanderung nach Mekka sich und seine Familie durch das Schreiberhandwerk (*ṣunᶜat al-kitāba*) ernährt hatte. Dies passt wiederum zu einer Angabe, die in dem Personenlexikon ᶜAbd al-Wahhāb aš-Šaᶜrānīs zu finden ist. Der ägyptische Sufi berichtet nämlich dort davon, dass ihm ᶜAlī al-Muttaqī bei ihrer Begegnung ein Koranexemplar in seiner eigenen Handschrift zeigte, das auf einem einzigen Blatt mit 240 Zeilen niedergeschrieben war. ᶜAlī al-Muttaqī war also offensichtlich „von Haus aus" Kalligraph.

Eine weitere wichtige Quelle zum Leben und Wirken ᶜAlī al-Muttaqīs ist das persische Werk *Zād al-muttaqīn fī sulūk ṭarīq al-yaqīn* von dem bereits erwähnten indischen Gelehrten ᶜAbd al-Ḥaqq ad-Dihlawī. Er hatte ᶜAlī al-Muttaqī nicht mehr persönlich kennengelernt, war aber während seines Mekka-Aufenthaltes in den Jahren 996/1588 bis 999/1591 mit einem seiner wichtigsten Schüler, ᶜAbd al-Wahhāb al-Muttaqī, zusammengetroffen und hatte sich diesem angeschlossen. Das Buch, das ad-Dihlawī nach seiner Rückkehr nach Indien im Jahre 1003/1594 abfasste, behandelt nicht nur ᶜAlī al-Muttaqī, sondern auch ᶜAbd al-Wahhāb al-Muttaqī und darüber hinaus in einem separaten Kapitel noch 26 weitere mekkanische Scheiche und Fromme der Zeit.

An mehreren Stellen des Buches wird deutlich, welchen hohen Stellenwert das Kopieren und Kollationieren religiöser Bücher im Kreise ᶜAlī al-Muttaqīs hatte. So wird berichtet, dass ᶜAlī al-Muttaqī große Anstrengungen unternahm, um seltene Handschriften zu erwerben, von diesen dann zahlreiche Kopien anfertigte und sie schließlich in solche Länder versandte, in denen er

---

[154] *Al-Kawākib as-sāʾira* II 220.

[155] *Al-Araǧ al-miskī* 75.

[156] *An-Nūr as-sāfir ᶜan aḫbār al-qarn al-ᶜāšir* 285. Diesem Ruhm ist es wohl auch zu verdanken, dass ᶜAlī al-Muttaqī zeitweise als Verteiler frommer Gaben (*nuḏūr*) des osmanischen Sultans an die Bedürftigen und Gelehrten des Ḥiǧāz auftrat, vgl. ᶜAbd al-Ḥayy *Nuzhat al-ḫawāṭir* IV 339.

einen Mangel an denselben vermutete.[157] Als sich ᶜAbd al-Wahhāb im Jahre 963/1556 ᶜAlī al-Muttaqī anschloss, soll er von diesem sogleich dazu aufgefordert worden sein, ebenfalls Handschriften zu kopieren. Selbst ein Meister der *Nastaᶜlīq*-Schrift, erlernte er bei ᶜAlī al-Muttaqī die *Nasḫ*-Schrift und erreichte beim Kopieren und Kollationieren bald eine so hohe Geschwindigkeit, dass er damit fortan auch seinen eigenen Lebensunterhalt bestreiten konnte. Später soll er das durch das Kopieren von Büchern erworbene Geld sogar dafür benutzt haben, andere *fuqarā'* zu unterstützen.[158] Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass das Haus ᶜAlī al-Muttaqīs wie ein monastisches Skriptorium funktionerte: Handschriftenproduktion, Erwerb neuer Handschriften, religiöses Studium und Gottesdienst waren hier eng miteinander verbunden.

Einigen Beschreibungen in den Biographiensammlungen können wir entnehmen, dass ᶜAlī al-Qārī im Grunde genommen einen sehr ähnlichen Lebensstil pflegte wie der Kreis um ᶜAlī al-Muttaqī. So zitiert ᶜAbdallāh Mirdād einen Kommentator von al-Qārīs Gebetssammlung *al-Ḥizb al-aᶜẓam* mit der Aussage, al-Qārī habe sich bis zu seinem Tode unermüdlich mit Wissen (*ᶜilm*) und Litaneien (*awrād*) beschäftigt und von der Arbeit seiner Hände gelebt. Er habe eine wundervolle Handschrift (*ḫaṭṭ min ᶜağā'ib ad-dunyā*) besessen und jedes Jahr ein mit kalligraphischen Emblemen (*ṭurar*) und Kommentartexten versehenes Koranexemplar erstellt, durch das er sich für ein Jahr den Lebensunterhalt sicherte. Man habe auch gesagt, dass er zwei Koranexemplare pro Jahr angefertigt und verkauft habe, wobei er den Erlös des einen an die Armen des Hauses gespendet und von dem des anderes sein eigenes Leben finanziert habe.[159] Auch der osmanische Gelehrte Müstaqīmzāde (st. 1202/1788) kennt den Bericht, wonach al-Qārī von dem Ertrag eines Koranexemplars ein ganzes Jahr leben konnte. In seinem Kalligraphenlexikon lobt er al-Qārīs schöne *Ṯuluṯ*- und *Nasḫ*-Schrift. Zu in seiner Schrift niedergeschriebenen Exemplaren des Koran und des Dīwān von Ibn al-Fāriḍ habe man regelrechte Wallfahrten unternommen. Anfangs habe man seine Schrift sogar für diejenige des berühmten Kalligraphen Scheich Ḥamdallāh (st. 926/1520)[160] gehalten. Müstaqīmzāde berichtet auch, dass al-Qārī hinsichtlich seiner Gottesfurcht (*taqwā*) und Selbstkasteiung (*riyāḍa*) ohnegleichen gewesen sei.[161]

Zwar finden wir in der biographischen Literatur keine direkten Anhaltspunkte dafür, dass al-Qārī Mitglied der monastischen Gemeinschaft ᶜAlī al-Muttaqīs war, doch gibt es immerhin Nachrichten über Kontakte zu diesem Kreis. ᶜAbd al-Ḥaqq ad-Dihlawī berichtet in *Zād al-muttaqīn*, dass al-Muttaqī einmal al-Qārī ein Exemplar des *Tafsīr al-Ğalālayn* aus Anerkennung seiner kalligraphischen Fähigkeiten und in Ansehung seiner Bedürftigkeit für einen Preis von 12 Ğadīdas abkaufte, obwohl der normale Preis für ein in Mekka verfertigtes Exemplar dieses Buches zu jener Zeit bei einer Ğadīda lag.[162] ᶜAlī al-Muttaqī hat also al-Qārī möglicherweise zeitweise finanziell unterstützt.

---

[157] Zit. in Rizvi *Muslim Revivalist Movements* 137f.

[158] Zit. in Rizvi *Muslim Revivalist Movements* 145.

[159] Vgl. ᶜĀmūdī/ᶜAlī 320.

[160] Vgl. zu ihm Schimmel *Calligraphy and Islamic culture* 71f.

[161] Vgl. *Tuḥfet al-Ḫaṭṭāṭīn* 324.

[162] Vgl. Qūtlāy 56, der diese Geschichte al-Ḥalīmīs Vorrede zur Multaner Ausgabe von al-Qārīs *Miškāt*-Kommentar (vgl. 17. unter Z) zitiert.

Neben Ibn Ḥaǧar al-Haytamī und ᶜAlī al-Muttaqī gab es unter den führenden Persönlichkeiten der frommen Zirkel Mekkas noch eine mehrere Generationen umfassende Familie von ägyptischen Sufi-Gelehrten, die unter dem Namen *al-Bakriyyūn* bzw. *al-mašāyiḫ al-Bakriyya* bekannt war. Nachkommen dieser Bakrī-Scheiche sollten später zu einer führenden Position unter den ägyptischen Sufis aufsteigen. Von 1812 bis 1946 waren sie sogar offiziell mit der Leitung der ägyptischen Sufi-Orden beauftragt.[163] ᶜAbd al-Ḥaqq ad-Dihlawī widmet in *Zād al-muttaqīn* drei Vertretern dieser Familie eigene Einträge, dem bereits 952/1545 verstorbenen Abu l-Ḥasan al-Bakrī,[164] der auch als Begründer der Bakriyya-Tradition gilt, seinem Sohn Šams ad-Dīn Muḥammad Ibn Abī l-Ḥasan al-Bakrī (930/1523–994/1586) und dessen Sohn Zayn ad-Dīn al-Bakrī, der erst nach Abfassung des Buches im Jahre 1013/1604 verstarb. Die Angehörigen der Bakriyya-Familie waren nicht dauerhaft in Mekka ansässig, sondern wanderten in hoher Frequenz zwischen Ägypten und dem Ḥiǧāz hin und her. In Mekka besaßen sie allerdings in einem unmittelbar an die Heilige Moschee angrenzenden Gebäude Räumlichkeiten, in denen sie unterkamen, wenn sie in der Stadt weilten.[165] Abu l-Ḥasan al-Bakrī, zu dessen Schülern auch ᶜAlī al-Muttaqī gehörte,[166] war dafür bekannt, dass er abwechselnd ein Jahr in Kairo und ein Jahr in Mekka verbrachte.[167] Ein eindrucksvolles Zeugnis von seiner prominenten Stellung gibt aš-Šaᶜrānī:

> Ich unternahm mit ihm einmal die Wallfahrt. Nie sah ich jemanden, der großzügiger war und offen und verdeckt mehr Almosen spendete als er. Nur selten gab er jemandem etwas am Tag, die meisten seiner Almosengaben erfolgten des Nachts. In Ägypten und im Ḥiǧāz erfreute er sich bei hoch und niedrig gewaltigen Zuspruchs, und auch in den anderen Ländern der Erde, in Syrien, Anatolien, im Jemen und in den Ländern Westafrikas (*bilād at-Takrūr wa-l-ġarb*) wurde er trotz seines jungen Alters bekannt. Ihm sind viele Huldwunder sowie außergewöhnliche Dinge und Enthüllungen zugekommen, und in dem, was er sagt und verspricht, geht er nicht fehl. (Zit. in Naǧm ad-Dīn al-Ġazzī *al-Kawākib as-sā'ira* II 194)

Auch Abū l-Ḥasans Sohn Šams ad-Dīn Muḥammad al-Bakrī[168] war dafür bekannt, dass er einige *muǧāwara*-Perioden in Mekka verbrachte. Schon als Achtjähriger hatte er nach Abschluss der Memorierung des Korans in Mekka gemäß örtlichem Brauch[169] für eine Gruppe von Leuten die *tarāwīḥ*-Gebete im Ramadan geleitet.[170] Später stand er in einem besonders guten Verhältnis zu den Šarīfen von Mekka, die ihm wie die anderen wichtigen Persönlichkeiten der Stadt großes

---

[163] Vgl. Geoffroy 209f. Zur Geschichte dieser ägyptischen Gruppierung ab dem 18. Jahrhundert vgl. den Aufsatz von F. de Jong.

[164] Vgl. zu ihm al-Ġazzī *KS* II 192–96, al-Munāwī IV 18f, an-Nabhānī I 303–5 und az-Ziriklī VII 57c und den Aufsatz von Garcin. Abū l-Ḥasans Vorname wird unterschiedlich mit ᶜAlī oder Muḥammad angegeben.

[165] Vgl. al-Ġazzī *al-Kawākib as-sā'ira* III 62 und al-Ġazzī *Luṭf as-samar* 348.

[166] Vgl. Rizvi *Muslim Revivalist Movements* 137.

[167] Vgl. az-Ziriklī VII 57c.

[168] Biographische Einträge zu ihm finden sich in al-Ġazzī *al-Kawākib as-sā'ira* III 60–65, al-Munāwī IV 125f., an-Nabhānī I 312–322 und az-Ziriklī VII 60c. Brockelmann vermischt sowohl in GAL II² 438f als auch in seinem EI²-Artikel (I 965b: al-Bakrī, Muḥammad b. ᶜAbd ar-Raḥmān) Vater und Sohn.

[169] Vgl. das Kapitel „Niẓām ṣalāt at-tarāwīḥ bi-l-masǧid al-ḥarām" in aṣ-Ṣubḥī 27–31 und Snouck Hurgronje *Mekka* II 82.

[170] Vgl. an-Nabhānī *Ǧāmiᶜ karāmāt al-awliyā'* I 313f. nach Ibrāhīm al-ᶜUbaydī *ᶜUmdat at-taḥqīq fī bašā'ir āl aṣ-Ṣiddīq*.

Vertrauen entgegenbrachten.[171] Als im Jahre 959/1551 das Dach der Kaaba repariert werden musste, wurde Ibn Abi l-Ḥasan al-Bakrī vom Šarīfen Aḥmad Ibn Abī Numayy herbeigerufen, um durch eine Rede bei einer Versammlung auf dem Moscheehof die bei verschiedenen Gelehrten vorhandenen Bedenken gegen diese Reparaturmaßnahme zu zerstreuen.[172] Möglicherweise stand er auch zu den Repräsentanten des Mogulhofes in Mekka in guter Verbindung, denn im Kreise seiner Anhänger wurde erzählt, dass er, als er einmal bei einem seiner *muǧāwara*-Aufenthalte in große finanzielle Not geraten war, bei der Umkreisung der Kaaba von einem Abgesandten des Königs von Indien einen Geldbeutel (*ṣurra*) zugeschoben bekam, was von späteren Autoren als eines seiner Huldwunder (*karāmāt*) interpretiert wurde.[173]

Sowohl Abu l-Ḥasan al-Bakrī als auch sein Sohn waren für ihre Frömmigkeit bekannt, doch pflegten sie einen Lebensstil, der demjenigen von ᶜAlī al-Muttaqī und den anderen Frommen Mekkas diametral entgegengesetzt war. Abū l-Ḥasan, der für sich den Rang des absoluten *iǧtihād* in Anspruch nahm, soll der erste ägyptische Gelehrte gewesen sei, der die Wallfahrt in einer *miḥaffa*-Sänfte vollzog.[174] Die *miḥaffa* war eine besonders komfortable Kamelsänfte, mit der in der spätmamlukischen Zeit nur Angehörige der Herrschaftselite reisten.[175] Wie ungewöhnlich dieser Schritt war, zeigt die Existenz eines Berichtes, nach dem Abū l-Ḥasans Mutter, selbst eine fromme Frau, ihren Sohn wegen der Benutzung der *miḥaffa* und des Tragens prächtiger Kleidung zurechtgewiesen hatte, davon jedoch Abstand nachdem sie in einem Traum vom Propheten deswegen getadelt worden war.[176] Ibn Abī l-Ḥasan al-Bakrī soll wie sein Vater in Frömmigkeit aufgewachsen sein, bis ihm – wie aš-Šaᶜrānī sagt – gegen seinen Willen die weltlichen Güter zuflossen.[177] Menschen, die sich über seinen Reichtum und seinen verschwenderischen Umgang mit Speise und Kleidung wunderten, hielt er entgegen, dass die weltlichen Güter zwar in seinen Händen, nicht aber in seinem Herzen seien.[178]

Von den zahlreichen Söhnen Ibn Abī l-Ḥasan al-Bakrīs sind nach seinem Tode zwei, Abū s-Surūr und Zayn al-ᶜĀbidīn[179], als Gelehrte und Sufis hervorgetreten. Die Tatsache, dass Zayn al-ᶜĀbidīn von ad-Dihlawī erwähnt wird, zeigt, dass er auch in Mekka präsent war. Neben ihm scheint außerdem noch der älteste Sohn Ibn Abī l-Ḥasans, Tāǧ al-ᶜĀrifīn, die Kontakte in den Ḥiǧāz aufrechterhalten zu haben. Von einem seiner Aufenthalte in Mekka liefert uns Naǧm ad-Dīn al-Ġazzī einen anschaulichen Augenzeugenbericht, dem zu entnehmen ist, dass Tāǧ al-ᶜĀrifīn den luxuriösen Lebensstil seines Vaters und Großvaters fortsetzte und sogar noch überbot, ohne aber über deren spirituelle und intellektuelle Eigenschaften zu verfügen:

---

[171] Vgl. al-Ġazzī *al-Kawākib as-sā'ira* III 63.

[172] Vgl. Quṭb ad-Dīn *al-Iᶜlām* 57ff.

[173] Vgl. al-Ġazzī *al-Kawākib as-sā'ira* III 62f und an-Nabhānī *Ǧāmiᶜ karāmāt al-awliyā'* I 312f.

[174] Vgl. al-Ġazzī *al-Kawākib as-sā'ira* II 194 nach aš-Šaᶜrānī.

[175] Vgl. den Artikel von Kathryn Johnson *Royal Pilgrims*.

[176] Vgl. an-Nabhānī *Ǧāmiᶜ karāmāt al-awliyā'* I 303f nach al-ᶜUbaydī *ᶜUmdat at-taḥqīq*.

[177] Vgl. al-Ġazzīs Aussage zu Ibn Abi l-Ḥasan al-Bakrī *naša'a {R} ka-mā naša'a wālidu-hū ᶜalā taqwā wa-l-waraᶜi wa-z-zuhdi wa-ᶜizzi n-nafs ḥattā atat-hu d-dunyā wa-hiya rāǧima* (*al-Kawākib as-sā'ira* III 61).

[178] Vgl. al-Ġazzī III 63.

[179] Vgl. zu ihm al-Muḥibbī II 196–99.

> Ich sah ihn in Mekka im Jahre 1007. Ich hielt ihn für einen König. Seine Haltung glich derjenigen von Königen, nicht derjenigen von Scheichen. Und auch seine Art und Weise war fürstlich, nicht gelehrtenhaft, auch wenn er die Kleidung von Gelehrten trug. Er war in dem Raum beim Bāb Ibrāhīm, in dem sie – ich meine die Bakriyyūn – abzusteigen pflegen. Seine Wände waren mit silberdurchwirkten, goldüberzogenen Pferdedecken, inkrustierten Schwertern und prächtig geschmückten Schilden bedeckt. Jeder seiner abessinischen und türkischen Sklaven trug Kleidung, Seide und andere Dinge im Werte von mehreren hundert Dinaren an sich. Mir ist zu Ohren gekommen, dass sein Gefolge, das mit ihm reiste, hundert Kamele umfasst. Sowohl sie als auch ihre Ladung sind sein Eigentum, abgesehen von den Pferden, Mauleseln und Eseln. Dann untersuchte ich, was er zu bieten hatte, und siehe da, er war ein ordinärer Mensch, der an nichts anderes dachte als seine weltlichen Güter. Ihn begleiteten damals auf seiner Reise zwei seiner Brüder, Šayḫ Abū l-Mawāhib, der ihm in seiner Art nahestand, und Šayḫ ʿAbd ar-Raḥīm, ein Entrückter (*maǧḏūb*). (*Luṭf as-samar* 348)

Zum Abschluss dieser Beschreibung der frommen Zirkel Mekkas muss noch darauf hingewiesen werden, dass auch verschiedene sufische Orden in dieser Zeit in Mekka präsent waren. Von ʿAlī al-Muttaqī ist bekannt, dass er der Qādiriyya- und Šāḏiliyya-Tradition verbunden war.[180] ʿAlī aṭ-Ṭabarī erwähnt für die Mitte des 11./17. Jahrhunderts drei Niederlassungen (*zawāyā*) des Qādiriyya-Ordens in Mekka.[181] Daneben scheint vor allem der Naqšbandiyya-Orden um diese Zeit in Mekka Fuß gefasst zu haben. Schon der Vater von ʿUmar al-Baṣrī soll in Mekka mit einem Naqšbandī-Scheich namens Zakariyyā ibn Aḥmad al-Bihārī Umgang gehabt haben und mit ihm nach Medina gereist sein (Mirdād 304). Im Jahre 991/1582 kam außerdem der bereits erwähnte Aḥmad Ṣādiq Ṭāškandī zur Pilgerfahrt nach Mekka; sein Schüler Muṣṭafā ibn al-Ḥusayn aṭ-Ṭāškandī verbrachte das darauf folgende Jahre als *muǧāwir* in Mekka und verfasste in seinem Auftrag das Naqšbandī-Handbuch *al-Manhaǧ al-muwaṣṣil ilā ṭ-ṭarīq al-abhaǧ*.[182] Im Jahre 995/1586 weilte der bereits genannte Muḥammad al-Bahnasī, ebenfalls ein Naqšbandī, zur *muǧāwara* in Mekka.[183] Dem Kalligraphen-Lexikon von Müstaqīmzāde ist zu entnehmen,[184] dass auch ʿAlī al-Qārī von seiner Lehrrichtung (*mašrab*) her ein Naqšbandī war.

Die Maḏhab-Verhältnisse

Ähnlich wie in den östlichen arabischen Städten des Osmanischen Reichs herrschte in Mekka um die islamische Jahrtausendwende Maḏhab-Pluralismus. Dieser kam am deutlichsten in der mekkanischen Gebetsordnung[185] zum Ausdruck. Seit dem 6./12. Jahrhundert war der zentrale Platz der Heiligen Moschee in vier Zonen aufgeteilt, innerhalb derer die Anhänger der verschiedenen sunnitischen Lehrrichtungen das rituelle Gebet in getrennten Gruppen verrichteten. Die Standorte der jeweiligen Vorbeter (*a'imma*, sg. *imām*) waren durch mehr oder weniger große Gebäude, *maqāmāt* genannt, gekennzeichnet, die im Kreis um die Kaaba angeordnet waren. Nach einer

---

180 Vgl. Rizvi *Muslim Revivalist Movements* 137.

181 *al-Araǧ al-miskī* 78f.

182 Vgl. Le Gall 88 und HKh 1883.

183 Vgl. az-Ziriklī *al-Aʿlām* VII 61.

184 *Tuḥfet al-ḫaṭṭāṭīn* 324.

185 Vgl. dazu das Kapitel *Tārīḫ al-maqāmāt al-arbaʿa fī l-masǧid al-ḥarām* in aṣ-Ṣubḥī 33–64.

festgelegten Ordnung beteten die verschiedenen Gebetsgruppen (*ǧamāʿāt*) in einer bestimmten Reihenfolge nacheinander, außer bei dem Gebet nach Sonnenuntergang (*maǧrib*), das alle Gruppen wegen der Kürze der dafür vorgesehenen Zeit gleichzeitig verrichteten. Zwar war diese plurale Gebetsordnung schon von Anfang an umstritten (vgl. aṣ-Ṣubḥī 59–62) und auch um die Jahrtausendwende erneut Thema von Gelehrtendiskussionen,[186] doch blieb sie während der gesamten osmanischen Periode weitgehend unangetastet.

Obwohl die Gebetsordnung von Mekka vom Grundsatz her pluralistisch war, stellte sie nicht alle sunnitischen Lehrrichtungen auf die gleiche Stufe. Schon der andalusische Pilger Ibn Ǧubayr, der im 6./12. Jahrhundert Mekka besuchte und diese Gebetsordnung in seinem Reisebericht beschreibt, berichtet von feinen Unterschieden. So war es die Regel, dass die schafiitische *ǧamāʿa* das Gebet hinter dem Maqām Ibrāhīm verrichten durfte, einem Ort, der mit dem im Koran (2:125) genannten und empfohlenen Gebetsplatz Abrahams identifiziert wurde, und dass der schafiitische Imam als Vertreter des abbasidischen Kalifen bei fast allen Gebetszeiten das Gebet eröffnete. Auch die Position des hanafitischen Imams war hervorgehoben: sein Gebetsplatz, der sich gegenüber der Wasserrinne der Kaaba befand, war durch eine besonders prächtige Holzkonstruktion gekennzeichnet und wurde in der Nacht durch Kerzen und Lampen besonders hell erleuchtet. Ibn Ǧubayr erklärt das damit, dass das gesamte persische Reich (*ad-dawla al-aʿǧamiyya*) – gemeint ist sicherlich der Seldschukenstaat – diesem Maḏhab folgte. Die Gebetsvorrichtungen der beiden anderen sunnitischen Lehrrichtungen nahmen sich dagegen eher bescheiden aus: die Malikiten besaßen nur eine einfache steinerne Gebetsnische, die in der Nacht kaum beleuchtet war, und die Hanbaliten, die zu dieser Zeit noch an zwei verschiedenen Stellen beteten, verfügten an der einen über gar keine Vorrichtung, an der anderen nur über ein verfallenes Holzgerüst.[187]

An der Beschreibung Ibn Ǧubayrs ist erkennbar, dass der Maḏhab-Pluralismus der mekkanischen Gebetsordnung von Anfang an von einer hanafitisch-schafiitischen Polarität begleitet war. Diese Polarität bestand auch noch zur Zeit der islamischen Jahrtausendwende, nur hatten die politischen Kräfte, die hinter den beiden Lehrrichtungen standen, gewechselt. Das abbasidische Kalifat, das Ibn Ǧubayr als Schirmherrn des schafiitischen Maḏhabs nennt, war bereits verschwunden, dafür waren aber die Šarīfen, die sich zur Zeit von Ibn Ǧubayrs Besuch in Mekka noch zur zayditischen Schia bekannt hatten, im 8./14. Jahrhundert zum schafiitischen Maḏhab übergegangen. An die Stelle des Seldschukenstaates war das ebenfalls hanafitische Osmanische Reich getreten, das die eigene Maḏhab-Orientierung in noch massiverer Weise in dem Heiligen Bezirk von Mekka abzubilden versuchte: Der hanafitische Maqām wurde im 10./16. Jahrhundert zweimal ausgebaut; um die Jahrtausendwende bestand er aus einem langgestreckten Rechteckbau mit zwei Stockwerken und Giebeldach.[188]

Ibn Ǧubayr hatte die Ungleichheit der Standplätze der verschiedenen Imame in ein kausales Verhältnis nicht nur zur politischen Geographie der islamischen Welt, sondern auch zu den

---

[186] Ein in Medina lebender indischer Einwanderer, Raḥmat Allāh as-Sindī (930–993h), schrieb eine Abhandlung, in der er darlegte, dass die Wiederholung des Gebetes in der Moschee im Gegensatz zum Offenbarungsgesetz stehe (vgl. Mirdād 156).

[187] Vgl. Ibn Ǧubayr *Riḥla* 102f, dt. Übers. 70f.

[188] Vgl. Quṭb ad-Dīn 289f und 419 sowie aṣ-Ṣubḥī 37.

Maḏhab-Verhältnissen unter der Bevölkerung der Region gestellt: die geringe Anzahl der Kerzen am malikitischen Maqām hatte seiner Auffassung nach ihren Grund darin, dass der malikitische Maḏhab in diesem Gebiet „fremd" (*ġarīb*) war. Die Masse, so war seine Beobachtung, gehörte hier dem schafiitischen Ritus an, und das Gleiche galt auch für die Gelehrten und Juristen der Region.[189] An der Maḏhab-Zugehörigkeit der breiten Bevölkerung scheint sich bis zur islamischen Jahrtausendwende nicht viel geändert zu haben, denn noch Mitte des 11./17. Jahrhunderts stellte ᶜAlī aṭ-Ṭabarī fest, dass die Mehrheit der Bewohner des Ḥiǧāz Schafiiten waren.[190] Geändert hatten sich aber in der Zwischenzeit sehr wohl die Maḏhab-Verhältnisse bei der mekkanischen Gelehrtenschaft. Spätestens seit Anfang der osmanischen Oberherrschaft war hier die schafiitische Lehrrichtung in der Defensive. Von den drei Familien des mekkanischen Patriziats hielten zwar noch zwei – Ṭabariyyūn und Zamzamiyyūn – dem schafiitischen Maḏhab die Treue,[191] doch war unter den Familien der neuen Elite der hanafitische Maḏhab in der Mehrheit,[192] und unter den Einwanderern scheint dieser ebenfalls stärker vertreten gewesen zu sein.[193] Der malikitische Maḏhab hatte wie zu Ibn Ǧubayrs Zeiten unter der mekkanischen Gelehrtenschaft nur wenige Anhänger,[194] der hanbalitische so gut wie gar keine. Auch auf dieser Ebene wirkte also ein hanafitisch-schafiitischer Dualismus.

Was die osmanische Maḏhab-Politik in Mekka anlangt, so zeigen sowohl der Ausbau des hanafitischen Maqāms als auch die seit 943/1536 regelmäßig erfolgende Entsendung eines hanafitischen Qāḍīs,[195] dem die einheimischen stellvertretenden Qāḍīs der anderen Lehrrichtungen untergeordnet waren, sehr deutlich das Bestreben der Hohen Pforte, dem hanafitischen Maḏhab in der Heiligen Stadt eine Vorrangstellung zu verschaffen. Doch gab es in dieser Politik auch gegenläufige Tendenzen. So kann die Einrichtung von gleichbesoldeten Muftī-Ämtern in Mekka für alle vier sunnitischen Lehrrichtungen, die in einem zeitlich nicht genau nachvollziehbaren Prozess ab 995/1586 erfolgte,[196] als osmanisches Bekenntnis zum sunnitischen Pluralismus gewertet werden. Die wohl ernsthafteteste osmanische Initiative zur Aufwertung der anderen sunnitischen Lehrrichtungen war die bereits erwähnte Stiftung der Sulaymāniyya-Schulen mit Lehrstühlen für die vier sunnitischen Lehrrichtungen im Jahre 972/1564. Der gute Wille, von dem diese Initiative getragen war, lässt sich daran erkennen, dass die Leitung dieses Schulkomplexes nicht einem Hanafiten, sondern einem Malikiten übertragen wurde, nämlich dem bereits erwähnten Qāḍī Ḥusayn al-Ḥusaynī, der sich bei den Abschlussarbeiten für die neue mekkanische Wasserleitung

---

[189] Vgl. seine *Riḥla* 103, dt. Übers. 72.

[190] Vgl. z.B. aṭ-Ṭabarī *al-Arǧ al-miskī* 190: *ġālib ahl al-quṭr al-ḥiǧāzī šāfiᶜiyyūn*.

[191] Die Ẓāhiriyyūn waren dagegen gemischt hanafitisch, schafiitisch, malikitisch und hanbalitisch (vgl. Mirdād 301).

[192] Die Familien Quṭbī und Muršidī gehörten dem hanafitischen, die Familie ᶜIṣāmī dem schafiitischen Maḏhab an.

[193] Schafiiten waren Raḍī ad-Dīn al-Qāzānī, Ṣafī ad-Dīn al-Kīlānī, ᶜUmar al-Baṣrī, Hanafiten ᶜAlī al-Muttaqī, ᶜAbdallāh as-Sindī, ᶜAbd al-Ḥamīd as-Sindī, Sinān ad-Dīn al-Amāsī, ᶜAbd al-Wahhāb al-Muttaqī und ᶜAlī al-Qārī.

[194] In den biographischen Lexika lassen sich drei mālikitische Gelehrte namhaft machen: Ḥusayn al-Ḥusaynī (st. 990), Muḥammad al-ᶜUqaylī (st. 993) und Aḥmad b. Muḥammad al-Baskarī (st. 1009; Mirdād 45f).

[195] Vgl. aṭ-Ṭabarī *al-Araǧ al-miskī* 189f.

[196] Vgl. ᶜAlī aṭ-Ṭabarī *al-Araǧ al-miskī* 190f.

hervorgetan hatte. Aus der Besetzung dieses Amtes mit einem Malikiten[197] lässt sich auch der Wunsch herauslesen, die in Mekka bestehende Polarität zwischen dem schafiitischen und dem hanafitischen Madhab zu überbrücken.

Der maḏhab-plurale Charakter der *Madāris Sulaymāniyya* blieb allerdings nicht lange erhalten. Noch bevor die vier Schulen im Jahre 975/1567 ihren Betrieb aufnahmen, wurde die hanbalitische Schule wegen des Mangels an „Personen, die im hanbalitischen Maḏhab firm waren" (*man yakūn ṯābitan fī maḏhab al-Imām Aḥmad*) in eine Hadith-Schule (*Dār al-Ḥadīṯ*) umgewandelt,[198] deren Lehrstuhl ein Hanafit, Mu^cīn Ḫān ibn Āṣaf Ḫān,[199] übernahm. Der nächste Maḏhab, der aus den Sulaymāniyya-Schulen verdrängt wurde, war der schafiitische. Schon bei der Eröffnung der Schulen hatte man Schwierigkeiten gehabt, eine geeignete Person für den schafiitischen Lehrstuhl zu finden (vgl. Faroqhi 137). Dann versahen nacheinander die Gelehrten ᶜAbd al-ᶜAzīz az-Zamzamī (st. 976) und ᶜAṭiyya as-Sulamī[200] (st. 982) diesen Posten. Als letzterer starb, gab man den Lehrstuhl aber dem Hanafiten Muḥammad Amīn Mīr Pādišāh, der ihn bis zu seinem Tode im Jahre 987/1579 behielt, wonach er dessen Sohn ᶜAbdallāh übertragen wurde. Zuletzt verlor der mālikitische Maḏhab seinen Platz in den *Madāris Sulaymāniyya*. Der mālikitische Lehrstuhl, der zunächst Qāḍī Ḥusayn Ḥusaynī übertragen worden war, ging nach dessen Tod im Jahre 990/1582 an den türkischen Dichter Bāqī, der zu dieser Zeit in Mekka als osmanischer Qāḍī tätig war, und blieb von da an an das osmanische Qāḍī-Amt in Mekka gebunden. Damit waren innerhalb von weniger als zwanzig Jahren alle Lehrstühle der Sulaymāniyya-Schulen hanafitisch geworden.[201] Zwar wurde im Jahre 1013/1604 einer dieser Lehrstühle noch einmal mit einem Schafiiten besetzt, und zwar ausgerechnet der hanafitische (vgl. Mirdād 455), doch muss das Projekt einer maḏhab-pluralen osmanischen Lehranstalt in Mekka im Grunde genommen als gescheitert angesehen werden.

Die anti-schafiitischen Ausfälle al-Qārīs

Trotz der sichtbaren Ansätze zu gleichrangiger Anerkennung der anderen sunnitischen Lehrrichtungen scheint sich in der osmanischen Maḏhab-Politik für Mekka insgesamt doch eher hanafitischer Parteigeist durchgesetzt zu haben. Darunter hatten wohl vor allem die schafiitischen Familien des Patriziats zu leiden. Bekannt ist die Geschichte über das Ende ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarīs, der im Jahre 1033/1623 aus Kummer darüber starb, dass sein Sohn Zayn al-ᶜĀbidīn am

---

[197] Ḥusayn al-Mālikī wird in den biographischen Quellen auch als *muftī al-Mālikiyya* und *ra'īs Makka* (vgl. Mirdād 244) sowie als *šayḫ al-Ḥaram* (Mirdād 202) bezeichnet.

[198] Die Angabe bei Wüstenfeld *Chroniken* III S. X, wonach Quṭb ad-Dīn selbst die Professur des hanbalitischen Ritus erhielt, ist wohl ein Verschreiber.

[199] Über Muᶜīn Ḫāns Vater Āṣaf Ḫān, der als ehemaliger Wesir von Guǧarāt längere Zeit in Mekka lebte, vgl. vgl. Faroqhi 170.

[200] Zu ᶜAṭiyya as-Sulamī, einem Gelehrten, dem damals in Mekka die Führung der Schafiiten (*ri'āsat aš-Šāfiᶜiyya*) zugekommen sein soll, vgl. Mirdād 291.

[201] Vgl. ᶜAbd al-Karīm al-Quṭbī, der in seinem *Muḫtaṣar* aus dem Jahre 1000h den Bericht über diese Entwicklungen mit den Worten abschließt: *wa-ṣārat al-ān al-arbaᶜa madāris kullu-hā Ḥanafiyya* (abgedruckt in Wüstenfeld *Chroniken* III S. XV).

ʿĪd al-fiṭr nicht die Festtagspredigt halten durfte, weil der osmanische Gouverneur im Jemen, der bei diesem Gottesdienst zugegen war, nur einen ḥanafitischen Prediger duldete.[202]

Haben sich hanafitische Gelehrte in Mekka umgekehrt durch die osmanische Maḏhab-Politik im Aufwind gefühlt? Bei einem von ihnen, dem Einwanderer ʿAlī al-Qārī, lässt sich tatsächlich ein besonders stark ausgeprägtes hanafitisches Selbstbewusstsein erkennen. Mehrere von al-Qārīs Schriften weisen einen direkt sichtbaren Bezug zum hanafitischen Maḏhab auf. So hat al-Qārī zum sogenannten *Musnad Abī Ḥanīfa*, einer Sammlung von Hadithen, in deren Isnād Abū Ḥanīfa erscheint, sowie zur hanafitischen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* Kommentare verfasst und ein hanaftisches Personenlexikon mit dem Titel *al-Aṯmār al-ǧaniyya fī asmā' al-Ḥanafiyya* zusammengestellt. Großes Aufsehen erregte al-Qārī dadurch, dass er in mehreren seiner Schriften gegen as-Suyūṭī die in *al-Fiqh al-akbar* vorgetragene Lehrauffassung von dem Unglauben der Propheteneltern verteidigte.[203] Vor allem aber ist er dafür bekannt geworden, dass er in unziemlicher Weise gegen die anderen Rechtsschulen, insbesondere die schafiitische, „Einwendungen erhob".[204] Unter den Schriften al-Qārīs, die Brockelmann in seiner Werkliste aufführt, findet sich eine, die zeigt, dass er nicht ganz unbegründet zu diesem Ruf gekommen ist. Sie hat den martialischen Titel *Tašyīʿ fuqahā' al-Ḥanafiyya wa-tašnīʿ sufahā' aš-Šāfiʿiyya* („Bestärkung der rechtskundigen Hanafiten und Schmähung der urteilsunfähigen Schafiiten").

Al-Qārīs Angriffe auf die Schafiiten sind deswegen besonders erstaunlich, weil aus der biographischen und historiographischen Literatur nicht ersichtlich ist, wodurch sie hervorgerufen wurden. Zwar wird berichtet,[205] dass er in einer Schrift Abū Ḥanīfa gegen die Angriffe des Schafiiten Imām al-Ḥaramayn al-Ǧuwaynī (st. 478/1085) verteidigte, doch war dieser zu seiner Zeit bereits mehr als 500 Jahre tot! Weder in al-Qārīs unmittelbarer Umgebung noch in seinem weiteren räumlichen und zeitlichen Umfeld lassen sich schafiitische Gelehrte ausfindig machen, die zuvor durch Angriffe auf den hanafitischen Maḏhab aufgefallen wären.[206] Ganz im Gegenteil, einer von al-Qārīs schafiitischen Lehrern, Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, hatte einige Jahrzehnte zuvor für osmanische Auftraggeber ein Werk zum Lobe Abū Ḥanīfas abgefasst.[207] So ergibt sich der

[202] Vgl. as-Sinǧārī *Manā'iḥ al-karam* III 616f.

[203] Vgl. al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* III 186. Schon bei Naǧm ad-Dīn al-Ġazzī (st. 1061/1651), der den ersten Eintrag zu al-Qārī in einem biographischen Lexikon liefert (*Luṭf as-samar wa-qaṭf aṯ-ṯamar* II 578f), spielt dieses Thema eine wichtige Rolle. Al-Qārī wird hier in einer kurzen Notiz als bedeutender nicht-arabischer Gelehrter gekennzeichnet, der eine Widerlegung as-Suyūṭīs hinsichtlich der Annahme des Islams durch die Propheteneltern verfasst habe (*la-hū iʿtirāḍ ʿalā s-Suyūṭī fī islām al-abawayn al-karīmayn*). Dass al-Qārī mit seiner Auffassung von der Höllenverfallenheit der Propheteneltern eine spezifisch hanafitisch-maturiditische Lehrposition verteidigte, macht Ǧamīl Bek al-ʿAẓm deutlich. Er weist in seinem Eintrag zu al-Qārī darauf hin, dass nach der hanafitisch-maturiditischen Lehre alle vernunftbegabten Menschen, also nicht nur diejenigen, zu denen die religiöse Botschaft des Islams gelangt ist, zum Glauben an den einen Gott verpflichtet sind (*ʿUqūd al-ǧawhar* 265).

[204] *Ḫulāṣat al-aṯar* III 185f: *imtaḥana bi-liʿtirāḍ ʿalā l-a'imma lā-siyyamā aš-Šāfiʿī wa-aṣḥābi-hī*. So gleichlautend auch bei al-ʿIṣāmī *Samṭ an-nuǧūm* IV 402.

[205] So bei Mirdād 320.

[206] Wenn Ǧamīl Bek al-ʿAẓm in *ʿUqūd al-ǧawhar* 264 al-Qārī damit verteidigt, dass er in seinem Traktat nicht aš-Šāfiʿī angegriffen, sondern nur den hanafitischen Maḏhab und Abū Ḥanīfa gegen die Witzelei (*tankīt*) eines Schafiiten verteidigt habe, so bezieht sich dies wohl ebenfalls auf al-Ǧuwaynī und nicht auf einen zeitgenössischen Schafiiten.

[207] *Al-Ḫayrāt al-ḥisān fī manāqib al-imām al-aʿẓam Abī Ḥanīfa an-nuʿmān*. Ed. und kommentiert Muḥammad ʿĀšiq Ilāhī al-Barnī. Beirut ca. 1998.

Eindruck, dass die Streitlust al-Qārīs gegenüber den Schafiiten tatsächlich eine indirekte Folge der osmanischen Protektion war, die der hanafitische Maḏhab zu seiner Zeit in Mekka erfuhr. Mit seinem Eifer für den hanafitschen Maḏhab stand al-Qārī in den frommen Zirkeln Mekkas allerdings nicht ganz alleine. Aus der erwähnten Schrift ᶜAbd al-Ḥaqq ad-Dihlawīs über die Frommen Mekkas geht hervor, dass auch ᶜAbd al-Wahhāb al-Muttaqī leidenschaftlicher Hanafit war. Ad-Dihlawī berichtet, dass dieser bei ihm einen unbändigen Eifer für hanafitisches *fiqh* hervorgerufen habe, obwohl er damals selbst Sympathien für die schafiitische Lehrrichtung hegte.[208] Bei den hanafitschen Gelehrten des Patriziats und der neuen Elite ist dagegen ein derartiges Maḏhab-Bewusstsein nicht erkennbar.

Al-Qārīs „Einwendungen" gegen die Schafiiten sind in Mekka nicht unbeantwortet geblieben. Wie aus dem biographischen Lexikon al-Muḥibbīs zu erfahren ist, verfasste ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī eine Abhandlung zu seiner Widerlegung, in der er in grober Form mit al-Qārī ins Gericht ging.[209] ᶜAbd al-Malik ibn al-Ḥusayn al-ᶜIṣāmī (st. 1111/1699), der Enkel des schafiitischen Mufti ᶜAlī al-ᶜIṣāmī, der in seiner Mekka-Chronik (IV 402) unter dem Jahre 1014h al-Qārī kurz porträtiert, bemerkt dort, dass aufgrund von al-Qārīs Oppositionsstellung gegenüber den anderen Rechtsschulen viele Gelehrte und Gottesfreunde die Lektüre seiner Schriften untersagt hätten. Brockelmanns Werkliste ist zu entnehmen, dass al-Qārī selbst eine Schrift zur Verteidigung gegen diejenigen verfasst hat, die ihn der Verunglimpfung des Imams aš-Šāfiᶜī bezichtigten. Die Auseinandersetzung um al-Qārīs anti-schafiitische „Einwendungen" begann also schon zu seinen Lebzeiten. Da an dieser Auseinandersetzung ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī, einer der bedeutendsten Vertreter des mekkanischen Patriziats, beteiligt war, ist davon auszugehen, dass sie in Mekka hohe Wellen geschlagen hat. Die Auswertung von al-Qārīs eigenen Schriften wird zeigen, dass es bei dieser Auseinandersetzung auch um einen sozialen Konflikt ging.

3. Forschungsstand, Ziele der Untersuchung, methodische Vorüberlegungen

Nachdem das vorangegangene Kapitel anhand verschiedener biographischer und historiographischer Quellen die politische, gesellschaftliche und kulturelle Situation in Mekka um die islamische Jahrtausendwende beleuchtet und dabei gleichzeitig auch die Position al-Qārīs in diesem lokalen Kontext deutlich gemacht hat, kann die Untersuchung von al-Qārīs eigenen Texten in Angriff genommen werden. Bevor Perspektive und Methodik der Untersuchung abgesteckt werden, sollen allerdings noch die Forschungsarbeiten von zwei türkischen Wissenschaftlern, Abdulbaki Turan und Ḫalīl Ibrāhīm Qūtlāy (Halil İbrâhim Kutlay), vorgestellt werden, die sich in den 1980er Jahren mit al-Qārī beschäftigt und dabei auf seine Schriften zurückgegriffen haben.

---

[208] Zit. bei Rizvi *Muslim Revivalist Movements* 158.

[209] *Wa-qad qayyaḍa Llāhu {T} al-imām ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī li-r-radd ᶜalā l-Qārī fa-allafa risālatan aġlaẓa fī-hā fī r-radd ᶜalay-hi* (*Ḫulāṣat al-aṯar* III 186).

Die Studien von A. Turan und Ḫ. I. Qūtlāy

Studiert man die Einträge zu al-Qārī in der biographischen und historiographischen Literatur, so fällt auf, dass die wirklich biographischen Informationen, die dort zu ihm geliefert werden, sehr dürftig sind und nur ein äußerst geringer Ausschnitt seines Gesamtwerks inhaltlich erfasst wurde. Hauptthema sind al-Qārīs Auffassungen zu den Propheteneltern sowie seine kritischen Einwürfe gegenüber den anderen Rechtsschulen. Entsprechend der von al-Qārī bezogenen Positionen fielen die Urteile über ihn hierbei sehr unterschiedlich aus. Während zum Beispiel der schafiitische Historiograph ᶜAbd al-Malik al-ᶜIṣāmī in seiner Mekka-Chronik bissig bemerkte, dass auf die Werke al-Qārīs kein Licht der Wissenschaft falle, priesen ihn Hanafiten wie Muḥammad ᶜAbd al-Ḥayy al-Laknawī (st. 1304/1887) als Erneuerer. Bemerkenswert ist auch das positive Urteil des jemenitischen Gelehrten aš-Šawkānī (st. 1255/1839). Er sah in al-Qārīs Einwendungen gegenüber den Rechtsschulgründern einen Hinweis für dessen hohen Rang, „denn" so schreibt er, „die Sache des Muǧtahid ist es, aufzuzeigen, was den gesunden Argumenten widerspricht, und ihm entgegenzutreten, ganz gleich, ob derjenige, der diese Lehre vertritt, von hohem oder niedrigem Rang ist."[210] Insgesamt durchlief die Person al-Qārīs im Laufe der Zeit einen allmählichen Läuterungs- und Verklärungsprozess: Die spätere biographische Literatur befreite al-Qārī fast gänzlich von seinen „Ecken und Kanten" und hebt nur noch seine Frömmigkeit und Produktivität als Autor hervor.

Es ist das Verdienst von A. Turan und Ḫ. I. Qūtlāy, al-Qārī zum ersten Mal zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht zu haben, die an seinen eigenen Texten orientiert sind. Zwar gehen beide Autoren auch ganz allgemein auf Leben, schriftstellerisches Wirken und Rezeption al-Qārīs ein, doch behandeln sie im zweiten Teil ihrer Arbeiten jeweils einen bestimmten Ausschnitt seines Gesamtwerks. Turan, dessen Arbeit 1981 an der Islamwissenschaftlichen Fakultät der Universität Erzurum als Doktorarbeit angenommen wurde, hat sich darin al-Qārīs Korankommentar vorgenommen und ihn auf Quellen und Methode hin untersucht, Qūtlāy, der seine Arbeit in arabischer Sprache abgefasst und mit ihr 1985 den Magister-Grad der Umm al-Qurā-Universität in Mekka erlangt hat, hat sich mit al-Qārīs Beitrag zur Hadith-Wissenschaft befasst. Es muss vorausgeschickt werden, dass beide Arbeiten sehr stark dem traditionell-islamischen Wissenschaftsverständnis verhaftet sind. Dies gilt sowohl für die Erkenntnisinteressen und Bewertungen als auch für die zugrunde gelegten Ordnungskategorien.

Turans Arbeit *Aliyyu'l-Kari'nin Hayatı, Eserleri ve Envaru'l-Kur'an ve Esraru'l-Furkan adlı tefsirindeki metodu*, die unveröffentlicht ist und 286 Seiten umfasst, ist vor allem von der traditionellen *tafsīr*-Lehre beeinflusst. Hierzu gehört die Unterscheidung zwischen auf *riwāya* (Tradition) und auf *dirāya* (Vernunft) gestützten Erklärungen, die im zweiten Teil seiner Arbeit eine wichtige Rolle spielt. Unter dem Begriff *riwāya* subsumiert Turan alle Worterklärungen al-Qārīs, die sich auf Belegstellen im Koran, im Hadith und in der Dichtung stützen, seine Erklärungen zu den Offenbarungsanlässen (*asbāb an-nuzūl*) der Koranverse, zur Abrogationslehre (*an-nāsiḫ wa-l-mansūḫ*) und zu den verschiedenen Lesarten (*qirā'āt*) sowie die aus der jüdischen Tradition stammenden Rahmungen (*isrā'īliyyāt*), die von ihm zur Erklärung der koranischen

[210] *Al-Badr aṭ-ṭāliᶜ bi-maḥāsin man baᶜd al-qarn as-sābiᶜ* I 445f.

Straferzählungen angeführt werden (S. 212–237). Unter den Begriff *dirāya* stellt er vor allem seine rechtlichen und theologischen Schlussfolgerungen aus dem Text, seine grammatikalischen, lexikalischen und rhetorischen Texterklärungen sowie seine Erläuterungen zum Verhältnis zwischen verschiedenen Versen und Suren (238–70). Darüber hinaus bringt er in dem betreffenden Kapitel auch Beispiele für Erklärungen al-Qārīs zu Zitaten aus früheren Kommentaren (S. 265f) sowie für Stellen, an denen er sich kritisch mit Aussagen früherer Exegeten auseinandersetzt (S. 258–264).

Wichtiger noch ist bei ihm allerdings die Unterscheidung zwischen den zwei Arten der sufischen Koranauslegung – *išārī*- und *naẓarī*-Exegese, die aus der heutigen arabischen *Tafsīr*-Geschichtsschreibung stammt.[211] Demnach besteht der Unterschied zwischen den beiden darin, dass die *naẓarī*-Exegese (*naẓar* = Spekulation) auf bestimmten philosophischen Theorien aufbaut, die anschließend in den Text hineingelesen werden, während sich die *išārī*-Exegese auf eine durch asketische Praktiken erzeugte Enthüllung stützt, die die im Korantext enthaltenen Zeichen (*išārāt*) sichtbar macht. Als typische Vertreter der spekulativen Exegese werden Ibn ᶜArabī und sein indirekter Schüler ᶜAbd ar-Razzāq al-Qāšānī genannt, als Vertreter der *išārī*-Exegese Sahl at-Tustarī, ᶜAbd ar-Raḥmān as-Sulamī, al-Qušayrī und andere Persönlichkeiten der klassischen Sufik. Dass Turan die Unterscheidung zwischen den beiden Exegese-Arten ganz an den Anfang seiner Studie stellt und ihr einen historischen Abriss über die Geschichte der *išārī*-Exegese, die er als geistesgeschichtliche „Bewegung" (*hareket*) darstellt, folgen lässt, erstaunt, denn in seiner direkten Auseinandersetzung mit al-Qārīs Korankommentar, die den zweiten Teil seiner Arbeit bildet, spielt das Thema nur eine untergeordnete Rolle. Dort zeigt er zwar, dass al-Qārī neben exoterischen Korankommentaren auch solche zitiert, die der *išārī*-Exegese zugeordnet werden, doch kann er keine eigenständigen *išārī*-Auslegungen al-Qārīs nachweisen. Die anfangs getroffene Unterscheidung zwischen *išārī*- und *naẓarī*-Exegese betrifft also nur die Ebene der Quellen.

Die auf dieser Ebene gemachten Befunde greift er allerdings in seinem zusammenfassenden Schlusskapitel wieder auf. Dort charakterisiert er die Periode, in der al-Qārī lebte, als ein wirres Zeitalter (*karışık bir dönem*), in dem sich Wahres und Falsches, Gutes und Schlechtes miteinander vermischt hätten. Al-Qārī habe in diesem Zeitalter einen Korankommentar vorgelegt, der im wirklichen Sinne dem Ideal der *išārī*-Auslegung entspreche, weil er darin die Auslegungen von solchen bedeutenden Sufis wie al-Qušayrī, as-Sulamī, Rūzbihān al-Baqlī und at-Tustarī zusammengetragen habe. Turan sieht al-Qārīs Leistung in seinem Korankommentar also wohl vor allem darin, dass er ihn von Lehren der Ibn-ᶜArabī-Schule freigehalten hat.

Insgesamt sind Turans Urteile und Bewertungen in seinem Schlusskapitel eher von Schlichtheit geprägt. Mit Bezug auf al-Qārīs Produktivität als Autor erklärt er dort lapidar, al-Qārī sei ein großer Gelehrter (*büyük bir âlim*; S. 271) gewesen und habe zu den großen Vertretern der islamischen Kultur seines Zeitalters gehört (S. 273). Und in Erweiterung einer Gedankenfigur, die sich schon bei al-Muḥibbī findet,[212] stellt er die Vermutung an: „Wenn unser Exeget nicht Ibn

---

[211] Vgl. dazu das Kapitel „Die sufische *išārī*-Auslegung" in H.A. Akash 55–72.

[212] Muḥibbī schließt seinen biographischen Eintrag zu al-Qārī mit den Worten ab: „Insgesamt sind von ihm Dinge ausgegangen, die die den bereits erwähnten ähnlich sind und die er nicht nötig gehabt hätte (*kāna ġaniyyan ᶜan an taṣdur min-hu*). Wären sie nicht gewesen, so wären al-Qārīs Werke berühmt geworden, in der Weise, daß sie aufgrund ihres

al-ᶜArabī für ungläubig erklärt, nicht Einsprüche gegen Imam aš-Šāfiᶜī und Imam Mālik erhoben und nicht dadurch ein störrisches Wesen zur Schau gestellt hätte, dass er die Höllenverfallenheit der Propheteneltern behauptete, so wäre er zu größerer Berühmtheit gelangt, als er sie heute besitzt" (S. 273).

Allerdings hat Turan in seiner Arbeit auch einige neue Erkenntnisse zutage gefördert. So hat er auf eine von al-Qārī ausgestellte *iǧāza* hingewiesen, die in dem Sammelband 653 (Bl. 44a) der Yūsuf-Aġa-Bibliothek von Konya enthalten ist (S. VII), und herausgefunden, dass alle Werke al-Qārīs, in denen sich Datumsangaben befinden, auf die Zeit zwischen den Jahren 1003 und 1014 datiert sind (S. 36–37). Anhand verstreuter Angaben in al-Qārīs Schriften hat Turan eine Liste seiner Lehrer zusammengestellt (S. 29–31). Unter ihnen befindet sich interessanterweise auch ᶜAlī al-Muttaqī, die Hauptfigur innerhalb der oben beschriebenen frommen Kreise Mekkas. Wertvoll ist auch die von Turan neu erstellte Liste der Werke al-Qārīs, die fast die Hälfte seines Buches einnimmt (S. 35–157). Sie ist thematisch geordnet, nennt Textzeugen und gibt bei einzelnen Werken auch inhaltliche Informationen. Die wichtigste Erkenntnis hinsichtlich seines Korankommentars scheint mir zu sein, dass al-Qārī dort sufische Exegeten zitiert, nicht aber solche der Ibn-ᶜArabī-Schule. In einem gesonderten Abschnitt (S. 31–34) des ersten Teils der Arbeit hat Turan gezeigt, dass dies mit dem speziellen Sufik-Verständnis al-Qārīs zusammenhängt.

Qūtlāys Arbeit *al-Imām ᶜAlī al-Qārī wa-aṯaru-hū fī ᶜilm al-ḥadīṯ*, die 1408/1987 in Beirut veröffentlicht wurde und 496 Seiten umfasst, behandelt al-Qārī als einen der wichtigen Hadith-Gelehrten, die unmittelbar nach dem Ende des Zeitalters der großen mündlichen Überlieferer (*ḥuffāẓ*) auftraten. Neben ihm sollen noch zwei andere Gelehrte zu dieser Gruppe gehören: der nach Medina eingewanderte Syrer Ibn ᶜArrāq al-Kinānī (st. 963) mit seinem Werk *Tanzīh aš-šarīᶜa*, einer Sammlung erfundener Hadithe, und ᶜAlī al-Muttaqī mit seiner Hadith-Enzyklopädie *Kanz al-ᶜummāl* (Qūtlāy 5f). Qūtlāy sieht al-Qārī zunächst einmal als Kommentator der umfangreichen Hadith-Enzyklopädie *Miškāt al-maṣābīḥ*, doch beschäftigt er sich im zweiten Teil seiner Arbeit (S. 167–442) noch mit einer ganzen Anzahl weiterer von ihm verfasster traditionswissenschaftlicher Sammlungen und Kommentare. Diese geht er dort nacheinander durch, wobei er jeweils Handschriften und Druckausgaben auflistet, Textproben liefert, inhaltliche Besonderheiten erwähnt, Erklärungen zur Textgattung – bzw. bei Kommentaren zum Grundwerk – gibt und zuweilen Anmerkungen zur Rezeption macht. Eingeleitet wird dieser zweite Teil mit einem Kapitel über al-Qārīs hadith-theoretisches Wirken (*aṯaru-hū fī ᶜulūm al-ḥadīṯ dirāyatan*; S. 169–197), in dem auch sein Superkommentar zu einem der populärsten hadith-theoretischen Werke der Zeit, der *Nuḫbat al-fikar* von Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī, behandelt wird. Da Qūtlāy seine Arbeit ohne Zusammenfassung von Ergebnissen abschließt, kommt diesem einleitenden Kapitel große Bedeutung zu: nur hier entwickelt er eine über die Beschreibung der Einzelwerke hinausgehende Sicht von al-Qārīs traditionswissenschaftlichen Positionen. Als eine der charakteristischen Lehrauffassungen al-Qārīs sieht es Qūtlāy an, dass er die Heranziehung von schwachen Hadithen im Zusammenhang mit Erbauungszwecken (*fī faḍāʾil al-aᶜmāl*) für erlaubt hält (S. 190–196).

---

großen Nutzens und ihrer guten Anordnung die Welt erfüllt hätten."

In dem ersten allgemeinen Teil seiner Arbeit (S. 9–166) gibt Qūtlāy einen Überblick über die politische und wissenschaftliche Situation in der islamischen Welt und in Mekka zu al-Qārīs Zeit (S. 9–40), präsentiert alle von ihm aufgefundenen Informationen zu seiner Biographie (S. 41–68) und würdigt mit einer Auflistung von Lehrern und Schülern, mit einer Darstellung über sein Bild bei späteren Gelehrten und einer neuen thematisch geordneten Aufstellung seiner Werke[213] al-Qārīs „wissenschaftliche Persönlichkeit" (*šaḫṣiyyatu-hū al-ᶜilmiyya*; S. 69–166). Das Leben al-Qārīs teilt Qūtlāy in drei Phasen ein: 1. die Jugendzeit in Herat, 2. die Phase des Studiums und der Betätigung als Kalligraph in Mekka, die mit der zwischen 952 und 973 stattfindenden Übersiedlung beginnt, und 3. die Phase der schriftstellerischen Tätigkeit, die sich auf die Jahre zwischen 1003h und seinem Tod im Jahre 1014h erstreckt.

Ein großes Verdienst kommt Qūtlāy dafür zu, dass er zwei bei al-Muḥibbī zu findende falsche Angaben, die über Jahrhunderte ohne Überprüfung weitergereicht und auch von Turan noch bedenkenlos reproduziert worden waren,[214] korrigiert hat. Al-Muḥibbī hatte geschrieben, dass al-Qārī neben seinen Angriffen gegen die Schafiiten auch die Mālikiten wegen ihrer Handhaltung beim rituellen Gebet angegriffen habe, worauf ihm ein mālikitischer Gelehrter namens Muḥammad Makīn mit einer Gegenschrift geantwortet habe, die seine Einwände widerlegte. Qūtlāy hat anhand der Auswertung der betreffenden Schrift zeigen können, dass al-Qārī die Handhaltung der Mālikiten beim rituellen Gebet nicht kritisiert, sondern im Gegenteil verteidigt hat, und dass die Schrift von Makīn in Wirklichkeit eine Lobschrift war.[215] Die zweite von Qūtlāy korrigierte Angabe al-Muḥibbīs betrifft seine Beziehungen zu den ägyptischen Bakrī-Scheichen. Al-Muḥibbī hatte unter Lehrern al-Qārīs den 952/1545 verstorbenen Abū l-Ḥasan al-Bakrī genannt, was schon aus chronologischen Gründen fragwürdig war. Qūtlāy hat anhand von al-Qārīs eigenen Aussagen nachgewiesen, dass er direkten Kontakt nur zu dessen Sohn Ibn Abi l-Ḥasan al-Bakrī hatte.[216] Darüber hinaus hat Qūtlāy in einem eigenen Abschnitt (S. 58–60) anhand von verstreuten Aussagen in al-Qārīs Gesamtwerk die ideelen Gründe herausgearbeitet, die ihn dazu brachten, kein Amt anzunehmen.

In seiner Darstellung über das Bild al-Qārīs bei späteren Gelehrten sieht sich Qūtlāy erneut zu einer Zurückweisung der Angriffe al-Muḥibbīs und al-ᶜIṣāmīs aufgerufen. In direkter Erwiderung auf sie und in gedanklicher Anknüpfung an das Diktum aš-Šawkānīs schreibt er:

> „Scheich ᶜAlī al-Qārī – Gott hab ihn selig – war ein rechtschaffener Gelehrter, der an Buch und Sunna festhielt, der Methode der rechtschaffenen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) folgte und Ketzereien und abergläubische Vorstellungen bekämpfte. Er machte seine Aussagen nach Maßgabe der Beweise aus Buch und Sunna und wies zurück, was im Widerspruch zu ihnen steht, ganz gleich, welchen Rang in Wissen und Werk derjenige hat, der es lehrt. Dies war seine Art und Angewohnheit beim Erörtern und Schreiben, und deswegen haben sie ihm vorgeworfen, dass er Einsprüche gegen die Imame erhoben habe, obwohl dies nicht stimmt. Er war niemals dazu angetan, aus Hochmut oder Egoismus oder aus dem Verlangen nach Ruhm oder Lebensunterhalt oder ewa in Bemühung um die Gunst der Herrschenden dem, was

[213] Unter Ausschluss der traditionswissenschaftlichen, die im zweiten Teil der Arbeit behandelt werden.

[214] Vgl. bei ihm S. 30 und 273.

[215] So Qūtlāy 103f. Vgl. auch unsere Ausführungen zu diesem Punkt unten S. 115f.

[216] Qūtlāy 54 und 81.

er falsch fand, zu widersprechen. Vielmehr zielte er darauf ab, den Offenbarungswissenschaften zu dienen, und strebte damit nach Gottes Angesicht." (S. 97)

Qūtlāy 102 stellte auch die nicht ganz abwegige Vermutung an, dass das negative Urteil ᶜAbd al-Malik al-ᶜIṣāmīs über al-Qārī daher rührt, dass dieser in einer seiner Schriften einen seiner Verwandten, den schafiitischen Muftī al-ᶜIṣāmī, kritisiert hatte.

Die wichtigsten Ergebnisse der Studien Turans und Qūtlāys hat Ahmet Özel in seinem Artikel zu al-Qārī in der *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (II 403b–405a) zusammengefasst. Ein besonderer Wert von Özels Artikel besteht darin, dass er mit zwei Abbildungen eines von al-Qārī im Jahre 995/1587 niedergeschriebenen und illuminierten Koranexemplars illustriert ist, womit nach der Reproduktion eines Blattes durch B. Moritz[217] ein weiteres Zeugnis seiner kalligraphischen Fähigkeiten vorliegt.

Die eigene Aufgabenstellung

Wenn auch die Studien von A. Turan und Ḫ. I. Qūtlāy in keiner westlichen Sprache abgefasst sind, so können sie dennoch als Orientierungspunkt für die Beantwortung der Frage dienen, welche Arbeit bei der Erforschung al-Qārīs noch zu leisten ist. In mehreren Punkten will die vorliegende Studie über das von ihnen Erarbeitete hinausgehen bzw. neue Wege bei der Erforschung al-Qārīs beschreiten:

a) Turan hat in seiner Studie im wesentlichen al-Qārīs Korankommentar untersucht, Qūtlāy hat ein Dutzend seiner traditionswissenschaftlichen Werke behandelt und daneben einzelne Traktate berücksichtigt. In der vorliegenden Arbeit soll al-Qārīs Gesamtwerk beleuchtet und auf bestimmte Fragestellungen hin untersucht werden.[218] Sie stützt sich also auf eine erheblich breitere Textbasis.

b) Sowohl Turan als auch Qūtlāy liefern in ihren Arbeiten neue Kataloge von al-Qārīs Werken. Diese Kataloge beinhalten allerdings immer noch zahlreiche Lücken und Fehler, die korrigiert werden müssen. Insgesamt wird in der vorliegenden Arbeit (unter Kap. II.) eine möglichst genaue formale Erfassung von al-Qārīs Textproduktion angestrebt. Hierbei sollen auch die intertextuellen Beziehungen und die chronologischen Verhältnisse zwischen den einzelnen Schriften erfasst werden.

c) Zwar ergibt sich durch die Betrachtung von al-Qārīs Gesamtwerk gegenüber den Studien von Turan und Qūtlāy eine Erweiterung der Textbasis, doch wird diese im Hauptteil der Untersuchung (ab Kap. III.) durch eine strenge Konzentration auf den vom Autor stammenden Eigentext umgekehrt auch stark reduziert. Grundlegend ist hierbei die Beobachtung, dass al-Qārīs Schriften in hohem Grade mit Fremdtexten angereichert sind, die er im Grunde genommen nur abzuschreiben brauchte. Damit erklärt sich zum Teil auch seine hohe Schreibproduktivität. Der wirkliche Eigentext – es handelt sich zum großen Teil um kurze Notizen von nur wenigen Zeilen Länge – stellt in seinen Schriften lediglich einen Bruchteil des Gesamttextes dar. Die Abgrenzung

[217] Vgl. oben Anm. 58.

[218] Tatsächlich konnten fast alle Schriften al-Qārīs berücksichtigt werden. Ausnahmen sind die Schriften 119., 190., 191. und 198. der Werkliste (siehe Textanhang), deren Beschaffung noch aussteht, sowie die Schriften 2., 3., 5., 88., 118., 139., 186. und 192., bei denen bisher nur die ersten Seiten ausgewertet werden konnten.

der fremden von der eigenen Rede erfolgt im Idealfall durch den Autor selbst mit bestimmten Intertextualitätssignalen. In vielen Schriften al-Qārīs stoßen wir allerdings auch auf umfangreiche Fremdtexte, die nicht als Zitat gekennzeichnet sind. Diese verdeckten Zitate sind für den modernen Interpreten von al-Qārīs Schriften natürlich ein großes Problem, weil es schnell geschehen kann, dass sich eine Aussage, die man dem Autor zugeordnet hat, als älter herausstellt. Da es nicht möglich ist, die gesamte ältere Literatur auf Textparallelen durchzusehen, werden im Hauptteil der Untersuchung a priori nur solche Textpassagen von al-Qārīs Gesamtwerk als relevant betrachtet, bei denen durch bestimmte Indizien (Zeitbezüge, eigentümlicher Sprachduktus, Querverweise auf andere Schriften des Autors usw.) einigermaßen gesichert ist, dass sie vom Autor selbst stammen. Der übrige Text dagegen wird nur so weit berücksichtigt, als dies zum Verständnis des gesicherten auktorialen Eigentextes notwendig ist.

d) Bei der Untersuchung des Eigentextes scheint es zweckmäßig, vor allem solche Passagen zu betrachten, in denen der Autor Aussagen über Kontakte, Beziehungen und Auseinandersetzungen mit anderen Personen macht. Auf dieser Grundlage soll al-Qārīs Position innerhalb der Gelehrtenschaft und des Meinungsspektrums seiner Zeit noch genauer herausgearbeitet werden. Ansätze zu einer derartigen Verfahrensweise finden sich, wie oben dargestellt, bereits bei Turan und Qūtlāy, doch soll hier (unter Kap. III.) erheblich darüber hinausgegangen werden. Auf einen Punkt, der dem Explorationsstreben auf diesem Gebiet enge Grenzen setzt, muss allerdings schon an dieser Stelle hingewiesen werden: al-Qārī hat keinen autobiograpischen Text hinterlassen, und die meisten autobiographischen Anmerkungen, die sich in seinen Schriften finden lassen, enthalten keine Angaben, die eine Datierung des beschriebenen Geschehens erlauben. Eine Rekonstruktion der Vita al-Qārīs anhand seiner Schriften erscheint somit als ein aussichtloses Unterfangen.

e) Hauptziel der vorliegenden Untersuchung – und in diesem Bereich kann sie auf so gut wie keine Vorarbeiten aufbauen – ist es, Weltbild und religiöses Denken, die al-Qārīs Gesamtwerk zugrundeliegen, freizulegen. Dies soll dadurch geschehen, dass die aus den einzelnen Schriften extrahierten auktorialen Aussagen inhaltlich analysiert, nach thematischen Gesichtspunkten gruppiert und in Serien zusammengestellt werden. Dem Ergebnis dieses Analyse- und Sortierungsprozesses ist das Kapitel IV. gewidmet, das sich nacheinander mit al-Qārīs Raum- und Zeitkonzeptionen, mit seinen Ansichten über bestimmte Gruppen der Vergangenheit und eigenen Gegenwart sowie mit den seine Schriften durchziehenden Argumentationsmustern und Denkkonzepten[219] befasst. Soweit wie möglich, sollen diese in die islamische Geistesgeschichte eingeordnet werden. Selbstverständlich ist es nicht möglich, alle in al-Qārīs Schriften zu findenden auktorialen Aussagen in dieser Arbeit zu verwerten. Interpretation ist immer auch Selektion. Die Frage, ob Aussagen berücksichtigt werden oder nicht, soll in erster Linie nach dem Kriterium der *Rekurrenz* entschieden werden, d.h. sie sollen vor allem dann berücksichtigt werden, wenn sie oder Elemente von ihnen im Gesamtwerk wiederholt vorkommen.[220]

---

[219] Der Abschnitt zu den Argumentationsmustern und Wertorientierungen wird erst für die Druckfassung dieser Arbeit ergänzt.

[220] Zur Rekurrenz als Relevanzkriterium bei der Datenselektion und Datenhierarchisierung im Rahmen von Textanalysen, vgl. Titzmann 347–351.

Der intertextuelle Querverweis als Werkzeug der Gesamtwerkanalyse
Durchsucht man die Schriften al-Qārīs nach Eigenaussagen des Autors, so fällt in ihnen *eine* Redeform durch ihr häufiges Vorkommen schnell ins Auge: der intertextuelle Querverweis. Als intertextuelle Querverweise bezeichne ich solche Verweise, mit denen al-Qārī Bezüge zwischen verschiedenen Schriften seines Gesamtwerkes herstellt. Sie sind zu unterscheiden von den intratextuellen Querverweisen, die sich auf Stellen innerhalb der gleichen Schrift beziehen und zumeist unpersönlich formuliert sind, also etwa die Formeln *ka-mā marra* („wie oben dargestellt") oder *ka-mā sa-ya'tī* („wie unten folgt"). Bei den intertextuellen Querverweisen können wir wiederum zwischen diffusen Verweisen und solchen, die eine konkrete Schrift als Zielpunkt haben, unterscheiden. Ein diffuser Querverweis ist es etwa, wenn al-Qārī in einer seiner Schriften die Falschheit der Lehren Ibn ᶜArabīs damit begründet, dass er erklärt: „wir haben die Vernunft- und Überlieferungsargumente in unseren Büchern, die die Koranauslegung, die Hadithe und die Aussprüche der Sufis betreffen, dargelegt"[221]. Manchmal sind die Querverweise sogar noch unbestimmter. So erklärt er in mehreren Schriften nur lapidar, dass er eine Sache bereits „an einem anderen als diesem Ort" (*fī ġayr hāḏa l-maqām* bzw. *maḥall*) erläutert habe (z.B. 59. 164b; 140.I190; 184.337). Die meisten Querweise sind allerdings konkrete Verweise, bei denen die gemeinte Schrift durch eine explizite Titelnennung oder eindeutige inhaltliche Beschreibung leicht zu identifizieren ist. So schreibt er zum Beispiel in einer seiner Schriften zu den Gründern der vier Rechtsschulen:

> *li-kulli wāḥidin min-hum faḍā'ilu mutaᶜaddidatun maḍbūṭatun ḏakartu baᶜda-hā fī kitābī l-Mirqāt · Šarḥi l-Miškāt*[222]
>
> „Ein jeder von ihnen hat zahlreiche Vorzüge, von denen ich einige in meinem Buch *al-Mirqāt*, dem Kommentar zum *Miškāt* erwähnt habe".

Damit verweist er auf seinen umfangreichen Kommentar zu der Hadith-Enyklopädie *Miškāt al-maṣābīḥ* von Walī ad-Dīn at-Tabrīzī (st. 741/1340). Ein anderes Beispiel ist die folgende Aussage über die Prophetengefährten:

> *wa-fī takfīri lāᶜini-him ḫilāfun mašhūr · wa-t-tafṣīlu fī maḥalli-hī masṭūr · wa-qad basaṭtu hāḏihi l-mas'ala · fī risālatin mustaqilla*[223]
>
> „Über die Für-Gottlos-Erklärung dessen, der sie verflucht, gibt es einen bekannten Streit. Die detaillierte Beschreibung ist an seinem Platz verzeichnet. Ich habe dieses Problem in einer gesonderten Abhandlung ausführlich behandelt."

Als die gesonderte Abhandlung, auf die al-Qārī hier verweist, lässt sich trotz des fehlenden Titels seine Schrift *Šamm al-ᶜawāriḍ fī ḏamm ar-Rawāfiḍ*[224], die sich mit der Frage befasst, ob die von den Schiiten praktizierte Schmähung der Prophetengefährten Unglaube ist, identifizieren.

---

[221] *Wa-qad awḍaḥnā l-adilla al-ᶜaqliyya wa-l-ḥuǧaǧ an-naqliyya fī kutubi-nā al-mutá alliqa bi-t-tafsīr wa-l-aḥādīṯ wa-aqwāl aṣ-ṣūfiyya* (26.138a).

[222] *Tašyīᶜ al-fuqahā' al-Ḥanafiyya*, vgl. in der angehängten Werkliste unter Nr. 21, fol. 436b.

[223] *Al-Aṯmār al-ǧaniyya fī asmā' al-Ḥanafiyya*, vgl. Werkliste unter 123, fol.7a.

[224] Siehe in der angehängten Werkliste unter 26.

Die noch nicht ganz abgeschlossene Auswertung der Schriften al-Qārīs hat bisher eine Gesamtzahl von 353 intertextuellen Querverweisen zutage gefördert.[225] Diese Querverweise sollen in der vorliegenden Arbeit als ein Werkzeug zur Erschließung und Analyse von al-Qārīs Gesamtwerk genutzt werden. Die Auswertung der Verweise bildet gewissermaßen einen „roten Faden", der sich durch fast alle Kapitel der Arbeit zieht, wobei jeweils die Form der Auswertung stark variiert. Der interessante Punkt an den Querverweisen ist, dass sie eine an der Selbstsicht des Autors orientierte Analyse seines Gesamtwerks ermöglichen. Das unterschiedet sie von anderen Analysewerkzeugen.

In vielen Punkten trifft sich die hier am Quellenmaterial entwickelte Methode der Querverweisauswertung mit dem, was in der Informationswissenschaft als *Zitaten-* bzw. *Zitationsanalyse* bezeichnet wird.[226] Unterschiede bestehen allerdings hinsichtlich des Referenzrahmens und des Erkenntniszwecks. Während die Zitationsanalyse, die in den Vereinigten Staaten eine ganze Industrie hervorgebracht hat,[227] die Zitier- und Verweisbeziehungen[228] zwischen verschiedenen Autoren untersucht und sich als Methode zur Ermittlung inhaltlich-fachlicher Verbindungen sowie zum Messen wissenschaftlichen Einflusses versteht,[229] befasst sich die *Querverweisanalyse* mit den Verweisbeziehungen zwischen den verschiedenen Schriften *eines* Autors und dient der inhaltlichen Erschließung seines Gesamtwerks. Entsprechend wird ein und dasselbe Phänomen sehr unterschiedlich beurteilt: die Zitationsanalyse sieht die Querverweise, die hier „Selbstzitationen" genannt werden, als potentielle Störfaktoren, weil sich hinter ihnen gezielte Manipulationen des Autors zur Erhöhung der eigenen Zitationsquote verbergen können, die Querverweisanalyse betrachtet sie dagegen als willkommene Quelle von Informationen über den Autor und seine Textproduktion.

In den folgenden Absätzen wird ein skizzenhafter Überblick über die verschiedenen Arten von Informationen gegeben, die wir durch die systematische Auswertung der Querverweise gewinnen können:

1.) In Querverweisen erfahren wir von Schriften, die dem Gesamtwerk des Autors zugehören, von denen aber keine Textzeugen existieren, und finden Angaben zur Benennung von Schriften, die ohne Titel überliefert sind.

2.) Geht man davon aus, dass die Querverweise auch ein zeitliches Verhältnis zwischen zwei Schriften anzeigen – nämlich Anteriorität der Schrift, auf die verwiesen wird (Hypotext), gegenüber derjenigen, in der der Querverweis enthalten ist (Hypertext) –, so erscheinen sie als ein nützliches Mittel, um nicht datierte Schriften zumindest in eine *relative Chronologie* zu bringen.[230] Im Umfeld von datierten Schriften lässt sich für sie zum Teil auch eine *absolute Chronologie* erschließen.

---

[225] Die einzelnen Belegstellen sind mit dem genauen Wortlaut der Verweise in der angehängten Werkliste aufgeführt.

[226] Vgl. dazu die Darstellung von Jürgen Rauter: *Zitationsanalyse und Intertextualität.* Hamburg 2006.

[227] Vgl. Rauter 67-78.

[228] Der Begriff „Zitation" wird bei der Zitationsanalyse erstaunlich ungenau verwendet. Es wird kein Unterschied zwischen Zitat (= Übernahme eines bereits vorliegenden Textes in einen neuen Text) und Verweis gemacht.

[229] Vgl. Rauter 66.

[230] George Hourani ist so mit den Schriften al-Ġazālīs verfahren, vgl. seinen Aufsatz im Literaturverzeichnis.

3.) Durch die Querverweise erhalten wir aber vor allem darüber Aufschluss, welche Schriften inhaltlich zueinander in Bezug stehen, oder mit anderen Worten: *thematische Kontiguität* aufweisen. Manchmal finden sich über eine Schrift verteilt mehrere Verweise auf die gleiche Schrift. In diesen Fällen können wir davon ausgehen, dass die inhaltliche Beziehung zwischen den beiden Schriften besonders intensiv ist. Eine spezielle Verbindung zwischen zwei Schriften ist gegebenenfalls auch aus der Plazierung des Querverweises erkennbar, so etwa wenn der Verweis schon im Textkopf untergebracht ist, dort also, wo das Programm und die Intention einer Schrift vorgestellt werden, oder wenn er die Schrift abschließt, wodurch der Hypotext den Status einer Fortsetzung erhält.

4.) Legt man eine Liste der Querverweise an, so lässt sich mit ihrer Hilfe auch die funktionale Stellung einer Schrift im Gesamtwerk bestimmen. Schriften, von denen auf besonders viele andere Texte des Gesamtwerks verwiesen wird, können wir als *resümierend* bezeichnen, insofern als sie das Wissen früherer Schriften zusammenführen. Schriften, die in besonders vielen anderen Texten des Gesamtwerks erwähnt werden, haben *fundierende* Funktion, da sie anderen Schriften als Basis und Anker dienen.[231] Anhand der Gesamtzahl der Querverweise lässt sich auch die Bedeutung, die der einzelnen Schrift im Gesamtwerk zukommt, quantifizieren. Schriften, die durch Verweise mit besonders vielen anderen verbunden sind, können als *zentral*, solche, die weder Ziel- noch Ausgangspunkt von Verweisen sind, als *randständig* betrachtet werden. Legt man diesen Maßstab an, so lässt sich anhanddessen eine Auswahl von Schriften, die sich durch eine besonders starke Einbettung in das Gesamtwerk auszeichnen, erstellen.

5.) Mit Hilfe einer Grafik lässt sich das System der Querverweise auch *visualisieren.*[232] Eine solche Grafik liefert dann eine an der Selbstsicht des Autors orientierte komprimierte Darstellung seines Gesamtwerks. Ist die Grafik fertiggestellt, so lässt sie den Grad der expliziten Kohärenz des Gesamtwerkes erkennen, ermöglicht dem Betrachter, Position und Bedeutung der einzelnen Werke zu erfassen, und macht daneben auch *Verweisfamilien* sichtbar.[233] Als Verweisfamilien können wir solche Gruppen von Schriften bezeichnen, die alle direkt oder indirekt auf eine Schrift bezogen sind, ohne in der gleichen Weise oder Intensität an andere Schriften angebunden zu sein. Umgekehrt können wir bei Schriften, die nur einzelne Querverweise aufweisen, durch die Grafik schnell erkennen, wie sie im Gesamtwerk „aufgehängt" sind.

6.) Neben den bisher beschriebenen quantitativen Verwendungsweisen können wir die Querverweise auch qualitativ als Mittel zur inhaltlichen Erschließung der durch sie verbundenen Schriften nutzen. Dafür ist es notwendig, den näheren Kontext des Verweises in die Betrachtung einzubeziehen. Auf diese Weise erschließen Querverweise Themen-Stränge, die sich durch mehrere Schriften des Autors hindurchziehen. Zu bedenken ist, dass die Querverweise sehr unterschiedliche *Bezugsfelder* aufweisen können. Als Bezugsfeld im Hypertext soll derjenige Text bezeichnet werden, der berücksichtigt werden muss, um den Querverweis vollständig zu verstehen. Er kann aus einer kurzen exkursartigen Bemerkung bestehen oder auch ein ganzes Kapitel der Schrift umfassen. Umgekehrt können wir auch hinsichtlich des Verweisziels zwischen Querver-

---

231 Auf ähnliche Weise unterscheidet die Zitationsanalyse zwischen *authorities* und *hubs*, vgl. Rauter 107-116.

232 Beispiele für Visualisierungen von Zitatbeziehungen in der Zitationsanalyse finden sich bei Rauter 110 und 114 .

233 Ähnlich operiert die Zitationsanalyse mit dem Begriff „Zitationsfamilien", vgl. Rauter 236-244.

weisen unterscheiden, die sich auf ein ganzes Werk beziehen und solchen, die explizit oder implizit nur auf eine einzelne Passage in diesem Werk verweisen.[234] Diejenigen Stellen in den Hyper- und Hypotexten, die durch die Verweise miteinander verbunden sind, können hinsichtlich des Gesamtwerks als *Schlüsselstellen* betrachtet werden, weil sie thematische Klammern sichtbar machen, die verschiedene Schriften miteinander verbinden. Insbesondere gilt dies für Stellen, die Querverweisbeziehungen zu mehreren Schriften des Gesamtwerks aufweisen. Zum Teil lassen solche Stellen auch ein Fortschreiten der Gedanken erkennen und helfen somit bei der Entschlüsselung der intellektuellen Biographie des Autors.[235]

7.) Da der Autor in den Querverweisen nicht nur schreibt, sondern über das schreibt, was er schreibt, also Interpretationen seiner eigenen Tätigkeit liefert, stellen diese Verweise eine textuelle Metaebene dar. Reiht man alle Querverweise, die in den Schriften des Autors zu finden sind, mit ihren jeweiligen Bezugsfeldern aneinander, so erhält man ein reflektives Kondensat seines Gesamtwerks. Dieses lässt sich wiederum auf die gleiche Weise auf Weltbild und Denkkonzepte befragen wie das Corpus der aus dem Gesamtwerk extrahierten auktorialen Aussagen. Rekurrenz in dem Kondensat ist allerdings aufgrund des expliziten Bezugs zur eigenen Textproduktion generell höher zu bewerten als Rekurrenz in der Summe der auktorialen Aussagen. Für die inhaltliche Gesamtwerkanalyse müssen die Ergebnisse der inhaltsbezogenen und der quantitativen Querverweisauswertung zusammengeführt werden.

Zum Schluss dieser Einleitung sei noch eine generelle Anmerkung erlaubt. Sowohl Vielschreiberei als auch die Einfügung von Querverweisen/Selbstzitaten in die eigenen Schriften stehen in keinem guten Ruf. I. Goldziher spricht in diesem Zusammenhang von der „fast widerliche[n] Art von Selbstberäucherung“, der wir in den kleineren Schriften as-Suyūṭīs begegnen.[236] Querverweise/Selbstzitate gelten häufig als ein Zeichen von Eitelkeit, Narzissmus und übertriebenem Selbstwertgefühl.[237] Eine derartige apriorische Verurteilung von Querverweisen ist bei der Beschäftigung mit Autoren von dem Schlage al-Qārīs und as-Suyūṭīs nicht sehr hilfreich. Sie führt dazu, dass die genuinen Funktionen, die diese Verweise im vormodernen Literatur- und Wissenschaftsbetrieb einnehmen, übersehen werden. In der arabischen Gelehrtenliteratur ist spätestens seit al-Ġazālī[238] das Verweisen auf frühere Schriften eine übliche Praxis schriftstellerischer Tätigkeit. Es wird in dieser Arbeit zu fragen sein, welche Funktionen die Querverweise im Gesamtwerk al-Qārīs einnehmen.

Interessant werden die Querverweise nicht zuletzt dann, wenn man sie als Mittel für die Erschließung der Autoren-Individualität begreift. Individualität wird hierbei verstanden als Subjekt-

[234] Bei den expliziten Verweisen gibt zum Beispiel solche auf die *ḫuṭba* (Qvw. 52.2a) oder den Anfang (*awwal*; Qvww. 17.VIII493; 52.242a) oder – bei Kommentaren – auf die Erklärung zu einem bestimmten Ausdruck (Qvw. 52.46a; 183.II35) oder Problem (Qvw. 17.VIII705: *baḥṯ al-musalsal min šarḥi-nā ʿalā...*) im Hypotext.

[235] Ein Beispiel aus der modernen Literatur, an der sich dieses geistige Fortschreiten exemplifizieren lässt, ist die folgende Stelle bei Freud (*Notiz über den 'Wunderblock'* 172): „Ich habe schon in der 'Traumdeutung' 1900 die Vermutung ausgesprochen, dass [...] Später ('Jenseits des Lustprinzips') habe ich die Bemerkung hinzugefügt [...] Vor einiger Zeit ist nun...“.

[236] Goldziher *Zur Charakteristik* 7.

[237] Vgl. dazu Rauter 232.

[238] Zu den zahlreichen Querverweisen in den Schriften al-Ġazālīs vgl. den Artikel von George F. Hourani.

Konstitution oder, mit anderen Worten, das Setzen einer eigenen Persönlichkeit als Leistung der Vernunft. Wie, so lässt sich fragen, entwirft sich der Autor als Individuum und auf welche Weise präsentiert er sich als solches dem Publikum, für das er schreibt? Als die klassische Form der textlichen Darstellung der eigenen Person gilt allgemein die Autobiographie. Die Streuung von Querverweisen scheint eine alternative Strategie der Selbstdarstellung zu sein. In den folgenden Ausführungen wird der Versuch unternommen, diese Strategie, die sich dem Leser keineswegs auf den ersten Blick erschließt, zum ersten Mal in ihrer Systemhaftigkeit sichtbar zu machen und gleichzeitig aufzuzeigen, wie wir sie nutzen können, um die Persönlichkeit eines Autors, der sonst keine autobiographischen Texte hinterlassen hat, zu erschließen.[239]

[239] Es sei mir verziehen, wenn ich in diesem Zusammenhang auf meinen Aufsatz „Querverweis als Selbstzeugnis – Individualität und Intertextualität in den Schriften des mekkanischen Gelehrten Mullā ʿAlī al-Qārī (st. 1014/1606)" verweise, der demnächst in dem von St. Reichmuth und Fl. Schwarz herausgegebenen Band *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts* (BTS 110) erscheinen wird.

II. Texte, Textbezüge und Rezipienten

§ 4 Überblick über al-Qārīs Gesamtwerk

a) Korrektur der Brockelmann'schen Werkliste

Den Ausgangspunkt der Beschäftigung mit dem Gesamtwerk ʿAlī al-Qārīs soll die von Brockelmann erstellte Werkliste mit ihren 182 Titeln bilden.[1] Nach Brockelmann haben unabhängig voneinander A. Turan und Ḫ. I. Qūtlāy zwei neue Werklisten erstellt,[2] in denen mehrere Fehler der Brockelmann'schen Liste korrigiert und einige Lücken geschlossen wurden. Sie sind auch deshalb sehr nützlich, weil sie einige bisher noch nicht beachtete Handschriften und Drucke miteinbeziehen und darüber hinaus auch inhaltliche Angaben zu al-Qārīs Schriften enthalten und das jeweilige Inzipit anführen. Da aber auch diese beiden Werklisten noch eine Reihe von Fehlern aufweisen, erschien es zweckmäßig, eine neue synoptische Werkliste zusammenzustellen. Diese neue Werkliste, die zum Erhalt der Lesbarkeit des Haupttextes in den Textanhang verbannt wurde, bezieht die bei Turan und Qutlay genannten Ergänzungen ein, folgt aber der Numerierung Brockelmanns, damit neue Zahlenverwirrung vermieden wird. Sie soll auch größere Klarheit hinsichtlich der Anzahl von al-Qārīs Schriften bringen.

Al-Qārīs Werke werden im folgenden Text fast überall nur in abgekürzter Form mit einer zweiteiligen Zahlenkombination zitiert, die auf diese Werkliste im Textanhang verweist. Der erste Teil dieser Zahlenkombination verweist dabei auf die Nummer der zitierten Schrift in der Werkliste, der zweite Teil auf Seiten- bzw. Blattzahl. Zur Unterscheidung von Koranzitaten, bei denen ein Doppelpunkt Suren- und Verszahl voneinander trennt, wird hier zur Trennung einfacher Punkt verwendet (also z.B. 16.45). In der Werkliste sind fast bei allen Texten mehrere Handschriften und Druckausgaben genannt. Diejenige von ihnen, die in den Zitaten zugrundegelegt wurde, ist jeweils mit einem Asterisk gekennzeichnet. Wenn bei einzelnen Zitaten oder Belegverweisen auf einen anderen Textzeugen zurückgegriffen wurde, so ist dies durch einen angehängten Großbuchstaben, der eine Identifizierung erlaubt, gesondert kenntlich gemacht.

In den folgenden Abschnitten werden die wichtigsten Korrekturen, die die neue Werkliste gegenüber der Brockelmann'schen Liste enthält, kurz beschrieben.

---

[1] *GAL* II 517–523, S II 539–543, S III 1295f.

[2] Ġāwǧī 18 erwähnt in seiner Vorrede zu 184. noch eine weitere 37 Seiten lange Studie, die dem Werk von al-Qārī gewidmet ist, nämlich ʿAbd ar-Raḥmān b. al-Qāḍī Muḥammad aš-Šammāʿ: *al-Mullā ʿAlī al-Qārī, fihris mu'allafāti-hī wa-mā kutiba ʿan-hu*, publiziert von Markaz as-Sayyid Ǧumʿa al-Māǧid in Saš (?). Daneben sind den Textausgaben verschiedener seiner Schriften Werklisten vorangestellt, so zum Beispiel der von M. aṣ-Ṣabbāġ besorgten Edition von 10. und der Druckausgabe von 34.

Notwendige Streichungen

Einige der bei Brockelmann aufgeführten Werke erweisen sich bei genauerer Untersuchung als Doppel-, oder Dreifachbenennungen ein und derselben Schrift. So ist zum Beispiel die unter 29. aufgeführte Abhandlung *Ṣunᶜat Allāh fī ṣīġat Ṣibġat Allāh fī taḥqīq al-Bayḍāwī*, in der sich al-Qārī mit der Auferstehungslehre seines indischen Kollegen Ṣibġat Allāh al-Bārūǧī auseinandersetzt, identisch mit 127. *Rafᶜ al-ᶜaḏāb ᶜan ahl al-qubūr* und 159. *R. fī Munāqaṣat al-Bayḍāwī bi-l-ḥadīṯ bi-rafᶜ al-ᶜaḏāb ᶜan ahl al-qubūr* und 164. *R. fī Qawli-hī {S} inna l-qawma yabᶜaṯu Llāh ᶜalay-himi l-ᶜaḏāb*. Weitere Dubletten sind:

171. = 1.	37. = 38.	3a. = 4a. = 78.
90. = 9.	133. = 39.	81. = 82.
179. = 14.	176. = 40.	30. = 31. = 84.
175. = 17.	136. = 163. = 47.	180. = 85.
120. = 121. = 21.	47n. = 162. = 48.	166. = 89.
23. = 21n	55. = 161. = 54.	132. = 91.
169. = 22.	142. = 59.	181. = 95.
87. = 24.	62. = 61.	21a. = 123.
129. = 147. = 32.	168. = 66.	
174. = 34.	65. = 72.	
172. = 35.	75. = 74.	

Diese Dubletten kommen dadurch zustande, daß al-Qārīs kürzere Werke größtenteils in Sammelhandschriften überliefert sind und dort – eventuell zusätzlich zu ihren eigentlichen Titeln – handschrifteninterne Benennungen erhalten haben, die auch in die Handschriftenkataloge übernommen wurden. Brockelmann hatte nicht die Möglichkeit, sie im einzelnen zu überprüfen. Ähnlich liegt der Fall bei den Titeln 19. und 122. die keine separaten Werke al-Qārīs darstellen, sondern Teile von umfassenderen Sammelwerken, die aber auch einzeln überliefert wurden.

Neben den Dubletten finden wir in Brockelmanns Liste noch 19 Fehlzuschreibungen: 92., 101., 102., 103., 104., 105., 108., 109., 110., 111., 112., 113., 114., 115., 116., 117., 125., 137. und 173. Bei 137. liegt ein einfacher Abschreibefehler vor. Ḥusayn ibn Šaʼmī al-Hattārī, der wirkliche Verfasser des Werks, folgt in Brockelmanns *Geschichte* unmittelbar hinter al-Qārī. Bei der Einarbeitung des Katalogs der Handschriftensammlung Paul Sbath, in der das Werk al-Hattārīs erhalten ist, in den *Supplementband* II hatte Brockelmann offenbar eine unruhige Hand, so dass er es al-Qārī zugeordnet hat. 92. lässt sich dem in Medina lebenden Inder Raḥmatullāh (st. 993h) zuordnen, und die Texte 125. und 173. sind zwar in Sammelhandschriften mit al-Qārīs Schriften enthalten, stammen jedoch nicht von ihm.

Alle bisher genannten Titel müssen aus der Werkliste gestrichen werden. Ihre Nummern sind deshalb in runde Klammern (...) gesetzt.

Bei einigen anderen Titeln von Brockelmanns Liste konnte noch nicht (z.B. 51a., 93., 100., 106., 130., 131., 146., 148., 149., 150., 152., 154., 155., 157., 182.) oder noch nicht mit völliger Sicherheit (z.B. 126., 143., 144., 145., 151., 153., 156., 165., 167., 170.) geklärt werden, ob es sich um Dubletten bzw. Fehlzuschreibungen handelt oder nicht, weil die betreffenden

Sammelhandschriften nicht vorlagen. Bei zwei Schriften (124. und 158.) ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass sie in Wirklichkeit Auszüge aus Kommentaren al-Qārīs darstellen. Die Texte 95. und 178., ersterer eine Sammlung von Auszügen aus verschiedenen Werken zu den Kindern und Frauen des Propheten, letzterer eine Gebetssammlung, sind zwar in mehreren Sammelhandschriften mit Werken al-Qārīs überliefert, enthalten jedoch keinen Hinweis auf ein Zutun al-Qārīs. Die Autorschaft al-Qārīs ist insofern in Zweifel zu ziehen.[3] Die Nummern derjenigen Schriften, bei denen zweifelhaft ist, ob es sich um ein weiteres Werk al-Qārīs handelt, sind in der Werkliste mit einem Fragezeichen ? versehen.

Ergänzungen

Zieht man die Mehrfachbenennungen ab, so ergibt sich daraus eine beträchtliche Reduzierung der Anzahl von al-Qārīs Schriften. Umgekehrt muss die von Brockelmann zusammengestellte Werkliste aber auch um einige Titel erweitert werden. Diese Ergänzungen ergeben sich daraus, dass Brockelmann zehn Kommentare al-Qārīs nicht unter dessen Namen aufgeführt hat, sondern nur unter dem Namen des Autors, dem das jeweilige Grundwerk zuzuordnen ist. Sie sind hier mit neuer Nummernfolge kurz aufgelistet (die vollständigen Beschreibungen finden sich im Textanhang):

183. *Ǧamᶜ al-wasāʾil fī šarḥ aš-Šamāʾil*
184. *Minaḥ ar-rawḍ al-azhar fī šarḥ al-Fiqh al-akbar*
185. *az-Zubda fī šarḥ Qaṣīdat al-Burda*
186. *al-Fatḥ ar-rabbānī fī Šarḥ Taṣrīf az-Zanǧānī*
187. *al-Mubīn al-muᶜīn li-fahm al-Arbaᶜīn*
188. *Fatḥ abwāb ad-dīn fī šarḥ Ādāb al-murīdīn*
189. *al-Ǧamālayn ᶜalā al-Ǧalālayn*
190. *Šarḥ Muġnī l-labīb ᶜan kutub al-aᶜārīb*
191. *Ḥāšiya ᶜalā Šarḥ Risālat al-Waḍᶜ*
192. *Šarḥ ar-Rawiyya fī Taḫmīs al-qaṣāʾid al-Witriyya*

Zum anderen haben Turan und Qūtlāy noch auf sieben weitere Schriften al-Qārīs hingewiesen, die bei Brockelmann nicht aufgeführt sind (ausführliche Beschreibungen wiederum im Anhang):

193. *Šarḥ Ḥizb al-Fatḥ*
194. *Bahǧat al-insān fī muhǧat al-ḥayawān*
195. *at-Tāʾibiyya fī šarḥ at-Tāʾiyya*
195a. *Risāla fī bayān mā aǧāba walad Ibn al-Muqriʾ*
196. *Zubdat aš-Šamāʾil wa-ᶜumdat al-wasāʾil*
197. *Aḍ-Ḍābiṭiyya li-š-Šāṭibiyya al-lāmiyya*
198. Kommentar zu *ar-Risāla al-Qušayriyya*

---

[3] Allerdings bezweifeln arabische Autoren diese Autorschaft nicht. So zitiert Ǧāwǧī 313 eine Passage aus der Schrift und leitet sie mit *qāl ᶜAlī al-Qārī* ein.

In Querverweisen[4] werden außerdem noch die folgenden Schriften erwähnt, die selbst nicht überliefert sind:

199. *aṣ-Ṣilāt al-ʿulya fī ṣ-ṣalāt al-Muḥammadiyya*
200. *al-Midrāǧ al-ʿalawī fi l-miʿrāǧ an-nabawī*
201. *al-Maṣnūʿ fī maʿrifat al-mawḍūʿ*
202. *Qiwām aṣ-ṣuwwām li-l-qiyām bi-ṣ-ṣiyām*
203. *Arbaʿūn fi ṣ-ṣalawāt*

Zur Unterscheidung von den Schriften, die bereits in Brockelmanns Werkliste enthalten sind, sind alle ergänzten Schriften in der angehängten Werkliste mit einem Circellus ° versehen. Zwei Texte, von denen zwar Handschriften existieren, bei denen aber nicht geklärt werden konnte, ob sie weitere Werke al-Qārīs darstellen, sind in der Werkliste mit einem Fragezeichen versehen (204. und 205.). Der Vollständigkeit halber sei hier erwähnt, dass al-Qārī von dritter Seite noch verschiedene andere Werke zugeschrieben worden sind.[5] Da diese Werke jedoch weder selbst überliefert sind noch in den Querverweisen erscheinen, wurde auf eine Aufnahme in die Werkliste verzichtet.

Titelkorrekturen

Bei einer ganzen Anzahl von Schriften al-Qārīs müssen die von Brockelmann angegebenen Titel korrigiert werden. Das Zustandekommen der Fehlangaben und die Basis, aufgrund derer die Titel korrigiert wurden, soll bei den fünf wichtigsten Fällen kurz erklärt werden:

1.) Brockelmann gibt unter 10. für al-Qārīs längere Sammlung erfundener Hadithe den Titel *al-Hibāt as-saniyya fī tabyīn al-aḥādīṯ al-mawḍūʿāt* an. Diese Angabe beruht lediglich auf einer Vermutung Ahlwardts, der diesen Titel in Ḥāǧǧi Ḫalīfas bibliographischem Lexikon (HKh 2027) gefunden und ihn der Berliner Handschrift des Textes, die keinen Titel führt, zugeordnet hatte. Da M. aṣ-Ṣabbāġ, der Herausgeber einer modernen Druckedition des Textes, bei einer Handschrift aus dem Jahre 1057h den Titel *al-Asrār al-marfūʿa fi l-aḫbār al-mawḍūʿa* auf dem Deckblatt vorgefunden hat, soll dieser den alten, lediglich auf einer Vermutung beruhenden Titel ersetzen.

2.) Brockelmann gibt für 16. den Titel *Šarḥ Nuḫabat al-fikar* an. Es handelt sich jedoch nicht, wie die Angabe nahelegt, um einen Kommentar zu dem traditionswissenschaftlichen Werk *Nuḫbat al-fikar fī muṣṭalaḥāt ahl al-aṯar* von Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, sondern um einen Super-

[4] Aufstellungen der Querverweise finden sich in der angehängten Werkliste unter der Rubrik Q sowohl bei den Hypertexten als auch bei den Hypotexten. Der genaue Wortlaut des Querverweises ist allerdings nur unter dem Hypotext wiedergegeben.

[5] Hierzu gehören 1. ein Kommentar zum *Ṣaḥīḥ Muslim* (vgl. HKh 558), 2. ein Kommentar zu dem Hadith-Lexikon *al-Ǧāmiʿ aṣ-ṣaġīr* von as-Suyūṭī (HKh 561), 3. ein Kommentar zu dem prophetologischen Werk *al-Mawāhib al-laduniyya* von al-Qasṭallānī (HKh 1897), 4. eine Glosse zum *Fatḥ al-qadīr li-l-ʿāǧiz al-faqīr* von Ibn al-Humām as-Sīwāsī (st. 861/1456), einem Kommentar zur *Hidāya* von al-Marġīnānī (HKh 2034, nur in den Drucken von Kairo und Istanbul erwähnt), 5. eine Glosse zu dem Kommentar Saʿd ad-Dīn at-Taftazānīs (st. 791/1389) zu seinem eigenen Werk *Maqāṣid aṭ-ṭālibīn fī uṣūl ad-dīn* (HKh 1780), sowie 6. eine Glosse zum *Šarḥ al-Ǧaʿbarī li-l-Qaṣīda aš-Šāṭibiyya* (erwähnt in Mirdād 318).

kommentar zu dessen eigenem Kommentar mit dem Titel *Nuzhat an-naẓar fī tawḍīḥ Nuḫbat al-fikar*. Als neuer Titel ist der so auch in Querverweisen (vgl. 20.454; 123.2b) zu findende Titel *Šarḥ Šarḥ an-Nuḫba* einzusetzen. Die Fehlangabe Brockelmanns erklärt sich als haplologische Verkürzung, die so auch in vielen arabischen Werken (vgl. Qutlay 174) und sogar in einzelnen Querverweisen (17.188, VIII819, 52.11a) vorkommt.

3.) Für 26. gibt Brockelmann im Grundwerk als Titel an: *Šayam al-ᶜawāriḍ fī ḏamm ar-Rawāfiḍ*. Im Supplement liefert er noch die Varianten *Šamr* und *Šiyam* für das Wort *Šayam*, die aber alle keinen Sinn ergeben. Qūtlāy entscheidet sich aufgrund der ihm bekannten Handschriften für die Schreibung *Šamm*. Für diese Lösung spricht, dass *šamm* auf *ḏamm* reimt und der Ausdruck *šamm al-ᶜawāriḍ* einem bekannten von Anas ibn Mālik überlieferten Hadith entlehnt ist.[6]

4.) Das Werk 41. beschreibt Brockelmann als *Risāla* gegen die *Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ᶜArabī. Es handelt sich in Wirklichkeit aber nicht um eine Widerlegung der *Fuṣūṣ al-ḥikam* selbst, sondern um eine Streitschrift gegen die Anhänger der *waḥdat-al-wuǧūd*-Lehre, die im Hauptteil die Widerlegung einer 924/1518 in Persisch abgefassten Schrift zur Verteidigung der *Fuṣūṣ al-ḥikam* enthält. In zwei Querverweisen (42.200a, 140.II239) finden wir für diese Streitschrift den Titel *al-Martaba aš-šuhūdiyya fī l-manzila al-wuǧūdiyya*. Da er in ähnlicher Form auch im Titelblatt von Lbg. 295 und in einem dritten Querverweis (40.595b) erscheint, wird er in der angehängten Werkliste als neuer Titel eingesetzt.

5.) Für 42. bietet Brockelmann in seiner Werkliste den Titel *Risāla fī tafāwut al-mawǧūdāt*. Auch er beruht lediglich auf einer Vermutung Ahlwardts, dem nur die schlecht leserliche Handschrift aus Berlin Lbg. 295 zur Verfügung stand. Bei Turan und in vielen Handschriftenkatalogen ist für diese Schrift der Titel *Risālat al-Maᶜrifa bi-l-Martaba aš-šuhūdiyya fī manzilat al-wuǧūdiyya* zu finden.[7] Er soll in der neuen Werkliste den früheren hypothetischen Titel ersetzen. Noch besser würde die Schreibung von Ms. München: *Risāla muᶜarrifa bi-l-Martaba...* „Die mit *al-Martaba...* (= 41.) bekanntmachende Abhandlung" auf die Schrift passen, weil sich der Titel in dieser Form auf den am Ende stehenden Querverweis hin zu 41. beziehen könnte, doch findet sie sich nur in dieser einen Handschrift.

Alle weiteren Titelkorrekturen sind in der angehängten Werkliste unter der Rubrik V der einzeln Werkbeschreibungen erläutert. In den Titeln selbst sind die Korrekturen mit spitzen Klammern <...> gekennzeichnet.

Gesamtzahl der Schriften

Nach Abzug der notwendigen Streichungen und Hinzurechnung der Ergänzungen ergibt sich eine Anzahl von 124 Schriften, die al-Qārī sicher zugeordnet werden können. Fünf von diesen Schriften sind allerdings nicht selbst erhalten, sondern nur in Querverweisen erwähnt.

---

[6] Vgl. dazu unten S. 99.

[7] Brockelmann kennt diesen Titel ebenfalls, ordnet ihn jedoch im Supplementband mit Fragezeichen der Schrift 40. zu.

b) Textgattungen und Textlängen

Um einen Überblick über al-Qārīs Gesamtwerk zu gewinnen, ist es zweckmäßig, seine Schriften nach bestimmten Kategorien zu ordnen. Als erstes sollen hier die verschiedenen Textgattungen betrachtet werden, die in seinem Gesamtwerk vertreten sind. Al-Qārī selbst benutzt in Querverweisen und in den einleitenden Werkvorstellungen[8] für 35 seiner Werke[9] den Begriff *risāla*, für 16[10] den Begriff *šarḥ*, für drei den Begriff *taʿlīq*[11] und für jeweils ein Werk die Begriffe *ḥāšiya* (189.), *tafsīr* (3.), und *siyar* (118.). *Šarḥ*[12] („Erklärung"), *ḥāšiya*[13] („Glosse"), *tafsīr* („Koraninterpretation") und *taʿlīq* („Anmerkung") bezeichnen allesamt verschiedene Arten von Kommentaren, der Begriff *siyar* muss wohl im Sinne von *sīra* als „Prophetenbiographie" verstanden werden.

Der Begriff *risāla*, den al-Qārī im Sinne von „Traktat, Abhandlung" verwendet, ist in vielen Fällen[14] noch um das Adjektiv *mustaqill* („eigenständig") erweitert. Eigenständigkeit besitzen diese *rasāʾil mustaqilla* einerseits in dem Sinne, dass sie von denjenigen Texten unabhängig sind, von denen auf sie verwiesen wird, andererseits aber auch dadurch, dass sie Texte darstellen, die auf *einen* Gegenstand bezogen sind, also monographischen Charakter haben. Der monographische Charakter wird bei einigen Abhandlungen (z.B. 13., 33., 35., 38., 60., 69., 200.) in den Querverweisen auch durch die Verwendung des Verbs *afrada* („speziell bestimmen, widmen") hervorgehoben. So schreibt al-Qārī zum Beispiel in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar zum Unglauben der Propheteneltern: *wa-qad afradtu li-hāḏihi l-masʾalati risālatan mustaqilla* „Ich habe dieser Frage eine spezielle Abhandlung gewidmet" (184.310). Dass al-Qārī seine Abhandlung über Khidr (34.) in den Querverweisen als *risāla* bezeichnet, in der Vorrede des Textes selbst dagegen als *maqāla*, stellt keinen wirklichen Widerspruch dar, denn die beiden Begriffe werden in der post-klassischen arabischen Literatur als Synonyme verwendet.[15]

Die Auswertung der Querverweise, die eine an der Selbstsicht des Autors orientierte Typologisierung eines Teils seiner Werke liefert, zeigt bereits, dass Traktate und Kommentarwerke den größten Teil von al-Qārīs Gesamtwerk ausmachen. Da nicht alle Werke mit dieser Typologisierung erfasst werden und darüber hinaus der am meisten benutzte Begriff (*risāla*) in den

---

[8] Vgl. dazu unten 101–103.

[9] 1., 12., 13., 21., 24., 26., 33., 34., 35., 36., 38., 39., 41., 47., 50., 53., 56., 60., 63., 64., 67., 69., 70., 78., 79., 80., 82., 86., 94., 97., 123., 199. 200., 201., 202.

[10] 15., 16., 17., 18., 52., 73., 99., 128., 138., 140., 183., 184., 185., 187., 193., 199.

[11] Bei 13. im Querverweis, bei 186. und 188. im Prolog.

[12] Vgl. dazu den entsprechenden Artikel von Claude Gilliot in *EI²* IX 317a–320b.

[13] Vgl. den entsprechenden Artikel von F. Rosenthal in *EI²* III 268b–269a.

[14] Siehe unter 12., 13., 21., 26., 33., 36., 38., 41., 50., 56., 60., 63., 64., 69., 70., 79., 86., 123., 200. Zwei Werke werden als *risāla muḫtaṣara* (200. und 201.) bezeichnet.

[15] Vgl. Hämeen-Anttila „The essay and debate" 134.

Querverweisen eine gewisse Unschärfe aufweist,[16] wird hier eine auf Inhaltsanalysen der einzelnen Texte basierende Aufstellung der Gattungstypen in al-Qārīs Gesamtwerk gegeben. Sie orientiert sich in erster Linie an europäischen Gattungsbegriffen, berücksichtigt aber auch die in den Querverweisen vorkommende Terminologie:

1.) 50 Werke al-Qārīs stellen Abhandlungen zu einem bestimmten Problem dar: 12., 14., 21n., 22., 24., 25., 26., 27., 28., 29., 32., 33., 34., 35., 36., 38., 39., 41., 42., 43., 44., 45., 46., 47., 48., 49., 50., 53., 54., 56., 60., 63., 64., 66., 67., 69., 70., 72., 76., 78., 79., 80., 82., 83., 89., 91., 94., 107., 197. und 200. In den Querverweisen werden die meisten Werke dieser Gruppe als *risāla* bezeichnet. Ein Kennzeichen dieses Gattungstyps ist der hohe Anteil diskursiver Passagen. Sie dienen der argumentativen Abstützung bestimmter Positionen. Neun der genannten Werke (21n, 24., 38., 41., 44., 47., 48., 56., 86.) haben klaren Streitschriftencharakter. Sie wenden sich gegen die Auffassungen bestimmter Personen der Gegenwart oder Vergangenheit.

2.) 41 Werke können im weiteren Sinne als Kommentare bezeichnet werden: 1., 2., 3., 5., 6., 13., 15., 16., 17., 18., 20., 21., 52., 59., 73., 86., 99., 128., 134., 135., 138., 139., 140., 141., 160., 177., 183., 184., 185., 186., 187., 188., 189., 190., 191., 192., 193., 195., 195n., 198., 199. Sie setzen sich mit bestimmten Grundtexten auseinander und liefern fortlaufende Erläuterungen und Anmerkungen zu diesen. Den größten Teil dieser Gruppe bilden Kommentare zu Grundwerken über ein bestimmtes Wissensfeld. Sie werden in den Querverweisen als *šarḥ* bezeichnet. Daneben hat al-Qārī auch einzelne Glossen (2., 189., 191.) und Superkommentare (1., 16.) verfasst. Bei beiden Textformen handelt es sich um Kommentierungen von Kommentaren, der Unterschied besteht allerdings darin, dass bei der Glosse nur einzelne Passagen aus Kommentar und Grundtext herausgegriffen werden, während der Superkommentar den aus Grundtext und Kommentar zusammengesetzten Text vollständig abdeckt. Al-Qārī bezeichnet in Querverweisen den Superkommentar als *šarḥ šarḥ* (so bei 16.) und die Glosse als *ḥāšiya* (so bei 189.). Eine weitere Sonderform des Kommentars ist der Kontroverskommentar, bei dem der Text des kommentierten Werkes nicht nur erläutert, sondern auch widerlegt wird. Zwei Texte (21., 86.) in al-Qārīs Gesamtwerk sind eindeutig diesem Gattungstyp zuzuordnen. In zwei weiteren Texten (134., 177.) kommentiert er von ihm selbst produzierte Texte. Sie stellen also Eigenkommentare dar.[17] Schließlich gehört noch al-Qārīs *tafsīr* (3.) zur Kategorie der Kommentare. Fast alle Kommentare al-Qārīs sind Longitudinalkommentare, die den Text des Grundwerks der Länge nach durchgehen. Ausnahmen bilden der Superkommentar 1., der einen Ausschnitt aus al-Bayḍāwīs Korankommentar behandelt, die erklärende Bemerkung (*taʿlīq*) zur ersten Kapitelüberschrift des *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* 13. sowie der Kontroverskommentar 21., der der Widerlegung eines Ausschnitts aus al-Ǧuwaynīs anti-hanafitischem Traktat *Muġīṯ al-ḫalq* gewidmet ist.

3.) Die drittwichtigste Gruppe in al-Qārīs Gesamtwerk, der 20 Texte zuzuordnen sind, bilden die Traditionssammlungen: 4., 7., 8., 9., 10., 11., 51., 57., 68., 71., 77., 85., 93., 96., 97., 98., 118., 201., 202., 203. In ihnen sind nach bestimmten Kriterien ausgewählte Traditionen locker zu Listen aneinandergereiht, während der Anteil diskursiver Passagen relativ gering ist. Eine gut

[16] Er wird auch für Widerlegungen (21., 41., 56., 86) und Superkommentare (1.) verwendet.

[17] Zur Funktion des Eigenkommentars als Mittel zur Selbstinszenierung vgl. A. Assmann „Der Eigenkommentar".

fassbare Untergruppe dieses Gattungstyps stellen die *Arbaᶜūn*-Sammlungen[18] dar, in denen jeweils vierzig Hadithe zu einem bestimmten Thema zusammengestellt sind. Sie sind im Gesamtwerk al-Qārīs mit fünf Titeln (4., 7., 8., 9., 203.) vertreten.

4.) Eine Gattung von eher untergeordneter Bedeutung in al-Qārīs Gesamtwerk ist der Auszug. Ihr lassen sich sechs Werke zuordnen: 58., 86n., 88., 123., 194. und 196. Zwar stellen diese Auszüge Verkürzungen des jeweiligen Grundwerks dar, doch enthalten sie alle auch Zusätze. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine Anmerkung al-Qārīs in seinem *Miškāt*-Kommentar, aus der hervorgeht, dass er es für unvereinbar mit der Würde (*ǧalāla*) eines großen Gelehrten hielt, von der Rede eines anderen Gelehrten eine bloße Zusammenfassung (*iḫtiṣār muǧarrad*) zu liefern, ohne sich gewisse Freiheiten zu nehmen (17.V62). Bei seinem Auszug aus dem Lexikon *al-Qāmūs* von Maǧd ad-Dīn al-Fīrūzābādī (88.) weist al-Qārī schon in der Vorrede auf die eigenen Zusätze (*zawāʾid*) hin, die besonders gekennzeichnet seien.[19] Diese hält er aber offensichtlich nur für einen optionalen Bestandteil des Werks, denn er räumt dem Benutzer das Recht ein, sie bei der Abschrift auszulassen.[20] Im weiteren Sinne kann man auch die beiden Traditionssammlungen 10. und 11. als Auszüge bezeichnen, da al-Qārī in ihnen ähnliche frühere Werke umgearbeitet hat.

5.) Schließlich gibt es noch zwei Texte (61., 74.), die aufgrund ihrer Thematik und ihres speziellen Aufbaus – *istiftāʾ*-Anfrage mit darauffolgender Antwort – als Rechtsgutachten eingeordnet werden können, sowie ein Werk des *taḫrīǧ*-Typs[21] (84.).

Bei dieser Aufstellung ist allerdings zu bedenken, dass mehrere Texte al-Qārīs Mischformen darstellen und damit gewissermaßen auf der Grenze zwischen den Gattungen stehen. So sind zum Beispiel die Texte 34. und 41. problemorientierte Abhandlungen, die jedoch in ihrem jeweiligen Hauptteil Kontroverskommentare enthalten. Das Werk 89. beginnt wie eine Traditionssammlung, doch wird die Liste der Traditionen im Laufe des Textes immer häufiger durch kurze diskursive Einschübe unterbrochen, bis diese schließlich derart zunehmen, dass eine Einordnung des Textes unter den Traditionssammlungen nicht mehr angemessen erscheint. Auch der Text 53. steht zwischen Abhandlung und Traditionssammlung. Darüber hinaus ergibt sich bei vielen Abhandlungen (12., 13., 14., 27., 35., 50., 60., 66., 70.) dadurch eine strukturelle Nähe zum Rechtsgutachten, dass an ihrem Anfang der Hinweis auf eine Anfrage zu dem behandelten Thema steht.

Im Zusammenhang mit der Behandlung der verschiedenen Textgattungen muss noch auf das interessante Phänomen hingewiesen werden, dass mehrere von al-Qārīs Texten Sammelwerke darstellen. Der Text 123., ein Sammelwerk zu den Hanafiten, beginnt mit einem Auszug aus einem hagiographischen Werk über Abū Ḥanīfa, enthält im Hauptteil die Zusammenfassung (*ḫulāṣa*) eines hanafitischen Personen-Lexikons mit eigenen Zusätzen und endet mit einem kurzen Auszug aus einem *Ṭabaqāt*-Werk. Die beiden ersten Teile des Textes sind durch intratex-

---

[18] Zum Genre der Vierziger-Sammlungen in der islamischen Literatur, vgl. den betreffenden EI²-Artikel, Pouzet 42–52 und den Artikel von Karahān.

[19] *Wa-in zidtu ᶜalay-hi bi-zawāʾid·ᶜawāʾid·wa-farāʾid·fawāʾid·ašartu ilay-hi bi-qultu tanbīhan ᶜalā tilka l-qalāʾid·.*

[20] *Fa-man arāda l-iqtiṣāra ᶜalā ḫtiṣāri l-Qāmūsi yaḥḏifi z-zawāʾida fa-la-hū ḏālika li-anna-hū ḥīna-iḏin yakūnu mūǧazan li-mā hunālika.*

[21] In *Taḫrīǧ*-Werken werden die Überlieferungsketten zu Hadithen, die in einem anderen Werk vorkommen, aufgelistet.

tuelle Querverweise stark miteinander verschränkt.[22] Der Text 184., ein Sammelwerk zur Dogmatik, enthält im Hauptteil einen Kommentar zu einer Bekenntnisschrift; hieran angeschlossen ist ein frei formulierter Abriss zu verschiedenen religiösen Einzelfragen, der am Ende in einen Kommentar zu einer weiteren dogmatischen Schrift einmündet (= 20.). Ähnlich wie bei den Zusätzen der *Qāmūs*-Glosse (88.) stellt al-Qārī hier dem Leser frei, die „angehängten Fragen" (*masā'il mulḥaqāt*) zu lesen oder nicht.[23] Auch der nicht erhaltene Text 199. scheint ein Sammelwerk gewesen zu sein. Den Angaben in den Querverweisen nach zu schließen, bestand es im Hauptteil aus einem Kommentar und enthielt im Anhang einen Auszug aus einem weiteren Werk.

Schließlich ist noch erwähnenswert, dass einige Werke als Lang- und Kurzfassungen zueinander in Beziehung stehen. So weist zum Beispiel al-Qārī in einem Querverweis (18.755) die Abhandlung 25. explizit als Kurzfassung (*iḫtiṣār*) von 26. aus. Auch der Begriff *sulāla* („Auszug") in dem Titel von 25. weist auf diese Funktion der Schrift hin. In ähnlicher Weise stehen die beiden *samā*ᶜ-Abhandlungen (80. und 82.), die beiden Abhandlungen zur *niyya* (36. und 36a.) und die beiden *Mawḍūᶜāt*-Sammlungen (10. und 11.) zueinander in Beziehung.

Nachdem die verschiedenen Textgattungen bestimmt wurden, denen al-Qārīs Werke zuzuordnen sind, soll in der folgenden Tabelle eine Übersicht nach Textlängen gegeben werden. Da al-Qārīs Werke sehr unterschiedliche Längen – zwischen einem halben Blatt und mehreren tausend Druckseiten – aufweisen, wird nur ein grobes Einteilungsraster mit Dezimalschritten verwendet. Dies hat auch den Vorzug, dass Verzerrungen, die durch die unterschiedliche Schriftdichte in den verschiedenen Textzeugen gegeben sind, nicht so schwer ins Gewicht fallen. Die Zuordnung der einzelnen Werke al-Qārīs auf die verschiedenen Gruppen in der nachfolgenden Tabelle basiert grundsätzlich auf den Blatt-/Seitenzahlen der jeweils hier zugrundegelegten Textzeugen (Handschriften od. Druckausgaben). Sie sind in den Einzelbeschreibungen der angehängten Werkliste mit einem Asterisk * versehen. Nur wenn es sich hierbei um kommentierte Textausgaben handelt, wurde auf andere Textzeugen zurückgegriffen. Welche Blatt-/Seitenzahl jeweils zugrundegelegt wurde, ist bei den einzelnen Werken am Ende der Titelzeile in Klammern angegeben.

Tab. 1: Verteilung der Werke al-Qārīs auf verschiedene Textlängen				
Gruppe I: bis 1 Blatt / 2 Seiten	Gruppe II: bis 10 Blatt / 20 Seiten	Gruppe III: bis 100 Blatt / 200 Seiten	Gruppe IV: bis 1000 Blatt / 2000 Seiten	Gruppe V: über 1000 Blatt / 2000 Seiten

[22] So verweist er in mehreren Personeneinträgen des zweiten Teils (Zufar ibn Huḏayl 123.49a, ᶜĀfiya ibn Yazīd 123.51b ,ᶜAbdallāh ibn Ǧaᶜfar 123.52a) darauf, dass er die betreffenden Personen bereits in den den entsprechenden Einträgen des ersten Teil dargestellt habe.

[23] Am Anfang des Anhangs schreibt er: „Wer will, möge sich mit dem begnügen, was wir bereits dargelegt haben, und wer mehr Belehrung (*fā'ida*) will, möge sich an das halten, was wir angehängt haben" (184.329).

7., 14., 35., 66., 67., 72., 74.	1., 4., 8., 9., 12., 13., 21n., 22., 24., 25., 27., 28., 29., 32., 33., 34., 36., 36a., 42., 43., 45., 46., 47., 48., 49., 50., 53., 56., 60., 61., 63., 64., 70., 71., 76., 77., 78., 79., 80., 83., 85., 86n., 91., 97., 134., 195n., 197.	5., 10., 11., 20., 21., 26., 38., 39., 40., 41., 44., 51., 54., 57., 58., 59., 68., 69., 82., 84., 86., 89., 94., 96., 98., 99., 138., 160., 177., 185., 186., 191., 193., 195., 196.	2., 3., 6., 15., 16., 18., 52., 73., 88., 118., 123., 128., 135., 139., 140., 141., 183., 184., 187., 188., 189., 190., 192., 194.	17.
7 Werke (= 6,1 %)	47 Werke (= 41,2 %)	35 Werke (= 30,7 %)	24 Werke (= 21,1 %)	1 Werk (= 0,9 %)

Aus der Tabelle geht hervor, dass mehr als 70 Prozent der Werke al-Qārīs aus Texten bestehen, die eine Länge zwischen 1, 5 Blatt / 3 Seiten und 100 Blatt / 200 Seiten aufweisen. Vergleicht man sie mit der obigen Aufstellung zu den Textgattungen, so wird schnell das korrelative Verhältnis deutlich, das zwischen Textgattungen und Textlängen besteht. Während die Gruppen der langen Texte (IV und V) fast ausschließlich aus Kommentaren bestehen, bilden bei den kurzen Texten (I und II) Abhandlungen die Mehrheit. In der Mitte (III) steht eine gemischte Gruppe von Texten, in der in fast gleicher Stärke Kommentare (14) und Abhandlungen (11) vertreten sind, die aber auch Traditionssammlungen (7), Auszüge (2) und ein *Taḫrīǧ*-Werk enthält.

c) Chronologie

Eine weitere Kategorie, nach der wir al-Qārīs Werke ordnen können, ist die Zeit ihrer Entstehung. Eine Chronologie seiner Werke hat bereits Turan 36f. zu erstellen versucht. Er datiert insgesamt 21 Werke, und zwar anhand der in ihnen selbst enthaltenen Angaben zum Abfassungsdatum. Diese Chronologie soll hier vervollständigt werden, und zwar anhand weiterer nicht berücksichtigter Datumsangaben sowie mit Hilfe der Querverweise, die bei einigen Werken zumindest eine relative Datierung ermöglichen.

Datumsangaben in den Werken

Bei 40 Werken al-Qārīs, also einem knappen Drittel seines Gesamtwerks, lassen sich Datumsangaben finden. Gut möglich ist, dass noch mehrere andere Werke datiert waren und diese Datumsangaben während des Abschreibeprozesses verlorengegangen sind. Für solche Verluste

spricht, dass auch mehrere der erhaltenen Datumsangaben nur bei einzelnen Handschriften vorhanden sind.[24]

Bei fast allen Werken findet sich die Datumsangabe im Kolophon, bei zweien (15. und 39.) ist sie im laufenden Text enthalten. Die beiden langen Werke 2. und 18. weisen eine Besonderheit auf: sie bestehen aus jeweils zwei Teilen mit eigenem Kolophon und eigener Datierung. Deshalb wird im folgenden Text zwischen 3/1. und 3/2. sowie 18/1. und 18/2. unterschieden. Generell wird in den Kolophonen mitgeteilt, dass das betreffende Werk zu dem genannten Zeitpunkt abgeschlossen wurde. Nur in einzelnen Fällen wird präzisiert, dass die Redaktion (*taḥrīr* 13., 18/1., 41., 52., 82., 128., 135., 160.), die stilistische Überarbeitung (*tanmīq, namaq* 52., 73.) bzw. die Rohskizze (*taswīd* 17., 84., 183., 189.) zu dem genannten Datum abgeschlossen wurde. Bei den im Kolophon datierten Schriften erstreckt sich die Datumsangabe in den meisten Fällen nicht nur auf das Jahr, sondern auch den Monat, bei einigen werden sogar noch genauere Zeitangaben gemacht.

Im folgenden wird eine Aufstellung aller datierten Werke al-Qārīs gegeben. Sie ist chronologisch nach Jahren angeordnet. Über die Jahreszahlen hinausgehende Datumsangaben sind in Klammern ergänzt; Werke, bei denen sich die Datumsangabe auf das Jahr beschränkt, folgen am Ende.

1003	82. (1. Rabīʿ) – 194. (Mitte Ramaḍān) – 128.
1004	84. (Šawwāl) – 189. (Freitagabend, Ende Ḏū l-Ḥiǧǧa)
1005	196.
1006	185. (Anfang Ṣafar) – 195. (Ḏū l-Qaʿda) – 16.
1007	36. (4. Rabīʿ I) – 86. (Rabīʿ I) – 94. (Rabīʿ I) – 13. (Anfang Šaʿbān) – 47. – 60.
1008	17. (10. Rabīʿ II) – 52. (zweite Hälfte Ǧumādā II) – 183. (Mitte Šaʿbān)
1009	88. (Anfang Ramaḍān) – 3./1. Teil (Ende Ḏū l-Qaʿda)
1010	2. (Ṣafar) – 18./1. Teil (Anfang Ǧumādā II) – 9. (Mitte Ramaḍān) – 66. (20. Ramaḍān) – 187. (25. Ramaḍān) – 3./2. Teil (27. Ramaḍān) – 138. (Mitte Šawwāl) – 59. (Ende Šawwāl) – 160. (Ḏū l-Qaʿda) – 41. (Ende Ḏū l-Qaʿda).
1011	141. (Mitte Muḥarram); – 96. (Mitte Rabīʿ I) – 197. (Anfang Ǧumādā II) – 18./2 (Mitte Ramaḍān) – 57. (20. Šawwāl).
1012	99. (Ende Ṣafar) – 15.
1013	139. (Mitte Ǧumādā II) – 39. – 135. – 188.
1014	140. (Erster Donnerstag im Raǧab).

Betrachtet man die Aufstellung, so fällt auf, dass sich die datierbare Textproduktion auf die verschiedenen Jahre sehr ungleich verteilt. Während für die Jahre 1005, 1009 und 1014 nur wenige Schriften nachweisbar sind, scheinen die Jahre 1007, 1008 und 1013 besonders fruchtbar gewesen zu sein. Als das Jahr mit der umfangreichsten Textproduktion erscheint 1010. In ihm schloss al-Qārī mehrere mittlere (59., 138., 160.) und lange (2., 3., 187.) Kommentarwerke ab und beendete den langen ersten Teil des Kommentars 18., verfasste aber auch zwei Abhandlungen (41., 66.) und kompilierte eine Vierziger-Sammlung (9.). Interessant ist, dass der Abschluss von

[24] Vgl. dazu die Angaben unter der Rubrik K in der angehängten Werkliste.

vier Werken (9., 66., 187., 3.) allein in die zweite Hälfte des Monats Ramaḍān 1010 fällt. Die Abfolge der Abschlussdaten zeigt, dass al-Qārī seine Texte offenbar nicht immer in strenger Folge nacheinander verfasste, denn während die Abfassung der sehr kurzen Abhandlung 66. in fünf Tagen (Mitte Ramaḍān bis 20. Ramaḍān) sehr gut denkbar ist, ist es nur schwer vorstellbar, dass er seinen langen Kommentar 187. ebenfalls nur in fünf Tagen (20. bis 25. Ramaḍān) abgefasst und daran anschließend in zwei Tagen (bis zum 27. Ramaḍān) noch den langen zweiten Teil seines Korankommentars (3.) hergestellt hat. Man muss davon auszugehen, dass er mit der Abfassung der beiden Kommentare schon erheblich früher begonnen hat und sie zu den genannten Daten, die nach islamischer Auffassung als besonders segensreich gelten (*laylat al-qadr*!), lediglich fertigstellte. Er war also zumindest in diesem Fall gleichzeitig mit der Produktion verschiedener Texte befasst.

Die Datumsangaben in den Kolophonen bezeichnen, wie gesagt, jeweils nur den Abschluss der Fertigstellung eines Textes. Wann aber hat al-Qārī mit der Arbeit an dem jeweiligen Text begonnen und über welche Zeit hat sich die Arbeit daran erstreckt? Nur in einem einzigen Fall haben wir dafür einen Anhaltspunkt. Am Ende der ersten Hälfte seiner langen Glosse 189. schreibt er nämlich, dass er vierzig Tage gebraucht habe, um zu diesem Punkt zu gelangen, wobei dreißig Tage von diesen vierzig in den Ramaḍān gefallen seien (189.184b). Geht man davon aus, dass sich die Angabe auf den Ramaḍān des gleichen Jahres 1004 bezieht, in dem er auch das Werk abgeschlossen hat, so hat er mindestens 118 und höchstens 128 Tage für seine Fertigstellung benötigt. Legt man die Paginierung der 23-zeiligen Berliner Handschrift Lbg. 303 zugrunde, die 385 Blatt umfasst, so lag seine Schreibproduktivität bei diesem Werk insgesamt bei 3 bis 3,26 Blatt pro Tag. In der ersten Häfte des Werkes lag sie sogar bei 4,6 Blatt pro Tag, was sich mit einer gesteigerten Hinwendung zum religiösen Werk im Monat Ramaḍān erklären ließe.

Das angeführte Beispiel zeigt, dass al-Qārī die Fähigkeit zu hohen Schreibleistungen hatte. Andererseits ist aber auch nicht auszuschließen, dass sich der Abfassungsprozess bei einigen Werken über erheblich längere Zeit hingezogen hat, da wir in den meisten Fällen über keinen *terminus post quem* verfügen. Möglich ist auch, dass er verschiedene Texte eine Zeitlang liegen gelassen hat, um dann zu einem späteren Zeitpunkt die Arbeit an ihnen wiederaufzunehmen. Für ein solches Vorgehen spricht die Verwendung der Begriffe *taḥrīr* und *tanmīq* in den Kolophonen.

Auf einen Gesichtspunkt soll hier noch hingewiesen werden. Vergleicht man die obige Aufstellung mit der Aufstellung zu den Textgattungen, so erkennt man, dass der Anteil der datierten Texte bei den verschiedenen Gattungstypen sehr unterschiedlich hoch ausfällt. Während von den Abhandlungen nur ein Fünftel datiert ist (11 von 51) und von den Traditionssammlungen nur ein Zehntel (2 von 20), sind es bei den Kommentaren mehr als die Hälfte (22 von 37). Man kann dies als Zufall abtun; man kann es aber auch als ein Indiz dafür werten, dass al-Qārī den Kommentaren innerhalb seiner Textproduktion allgemein größeren Wert beimaß.

Die Querverweise als Mittel zur Datierung

Zwei Drittel von al-Qārīs Werken sind nicht datiert. Die Querverweise erscheinen somit als ein willkommenes Mittel, um diese zumindest in eine *relative Chronologie* zu bringen. Schon der indische Gelehrte al-Laknawī hat bei al-Qārī auf diese Verwendungsmöglichkeit der Querverweise hingewiesen. In seinem biographischen Lexikon *Ṭarab al-amāṯil bi-tarāǧim al-afāḍil*

schreibt er, dass er im Jahre 1286h (= 1869) eine Handschrift von al-Qārīs *Fiqh-akbar*-Kommentar (184.) zur Hand genommen und festgestellt habe, dass sie Querverweise auf acht andere Werke al-Qārīs enthalte. Hieraus schließt er, dass der Kommentar nach diesen Werken verfasst wurde.[25]

Geht man davon aus, dass der Hypotext grundsätzlich in einem Anterioritätsverhältnis gegenüber dem Hypertext steht, so lässt sich bei al-Qārī mit Hilfe der Querverweise nicht nur das Verhältnis zwischen einzelnen Werken bestimmen, sondern sogar ein zeitliches Gerüst für sein Gesamtwerk erstellen. Das liegt daran, dass Texte, auf die verwiesen wird, häufig wiederum Verweise auf andere Schriften enthalten. Stellt man die so verbundenen Texte zusammen, so lassen sich ganze Verweisketten zusammenfügen. So enthält beispielsweise der Kommentar 195. einen Verweis auf den Kommentar 185., dieser wiederum einen Verweis auf die Glosse 189., diese einen Verweis auf Abhandlung 60. und schließlich Abhandlung 60. einen Verweis auf Abhandlung 70. Die längste unproblematische Kette dieser Art enthält 12 Kettenglieder (10. oder 89. > 140. > 123. > 15. > 18/2. > 41. > 184. > 18/1. > 17. > 189. > 60. > 70.). Da fast alle Texte, die dieser Kette angehören, wiederum Verweisbeziehungen zu anderen Texten unterhalten, lässt sich eine nicht unbeträchtliche Anzahl von al-Qārīs Werken so in ein System von „Generationen“ bringen. Je nachdem, ob man bei dem Sortierungsprozess die ersten oder den letzten Kettenglieder als Ausgangspunkt nimmt, kommt man allerdings zu unterschiedlichen Ergebnissen.

In der folgenden Aufstellung werden die ersten Kettenglieder zum Ausgangspunkt genommen. Um aber die zeitliche Reihenfolge adäquat (oben = früh, unten = spät) zum Ausdruck zu bringen, werden diese ans Ende gestellt.

Generation	Hauptkette	Nebenketten
1.	70.	
2.	60.	33.
3.	189.	7., 12., 51., 63., 64., 67., 69., 200., 201.
4.	17.	6., 35., 58., 73., 185., 192.
5.	18/1.	43., 47., 59., 84., 195.
6.	184.	4., 11., 48., 203.
7.	41.	21., 22., 52., 56., 187.
8.	18/2.	9., 21n., 32., 42., 86n., 96.
9.	15.	1., 39., 68., 76., 99., 80., 82., 160.
10.	123.	79., 98., 128., 188., 194.

[25] Die Schriften, die al-Laknawī als Hypotexte nennt, haben in der Werkliste Brockelmanns die Nummern 16., 17., 18., 38., 84., 86., 138., 200., entsprechen also fast genau den Schriften, auf die auch nach unserem Ergebnis in dem Kommentar verwiesen wird. Warum er auch den *Nuḫba*-Superkommentar (16.) und den *Bad' al-amālī*-Kommentar (138.), den er wenig später auch als Ausgangspunkt eines Querverweises auf 184. nennt, aufführt, ist nicht klar.

11.	140.	50., 53., 139., 202.
12.	10. u. 89.	

Die chronologische Schlüssigkeit dieses Generationenssystems, das mehr als die Hälfte der Werke al-Qārīs einschließt, lässt sich daran erkennen, dass, obwohl viele Werke der Nebenketten wiederum durch Verweise miteinander verbunden sind, in keinem Fall ein Werk, das in eine bestimmte Generation eingeordnet wurde, einen Verweis auf ein Werk in der gleichen oder einer späteren Generation enthält. Das Gleiche gilt für die indirekten Verweisbeziehungen: Texte, die Glieder einer Verweiskette sind, enthalten keine Verweise auf Texte, die in dieser Verweiskette bereits an früherer Stelle vorkommen, also später anzusetzen sind.

Wenn von der oben genannten Verweiskette gesagt wird, dass sie die längste *unproblematische* Kette darstellt, so deshalb, weil es im Gesamtwerk al-Qārīs noch längere Ketten gibt, die aber nicht das hier zugrundegelegte Kriterium der strengen Sukzessivität erfüllen, so zum Beispiel die folgende: 10. od. 89. > 140. > 123. > 15. > 18/2. > 26. > 24. > 41. > 184. > 18/1. > 183. > 17. > 189. > 60. > 70. Auf dieser Kette finden sich zwei Texte, die Verweise auf frühere Kettenglieder enthalten: 26. verweist zurück auf 18/2, 17. verweist zurück auf 183. Hiermit ist das Problem berührt, dass sich in al-Qārīs Gesamtwerk gelegentlich Querverweise überkreuzen. Auf ähnliche Weise sind auch die Schriften 16. und 17. sowie 34. und 39. durch sich überkreuzende Querverweise miteinander verbunden. Chronologische Schlüssigkeit ist in diesen Fällen nur dann gegeben, wenn man annimmt, dass die jeweiligen Werke in zeitlicher Parallelität zueinander entstanden sind. Dementsprechend müssen sie in dem Generationensystem auf der gleichen Ebene nebeneinander angeordnet werden.

Während das Problem der Kreuzquerverweise verhältnismäßig einfach zu lösen ist, gibt es zwei andere Fälle, die einen Abschied von dem einfachen Generationensystem notwendig machen. Der eine Fall ist die einen Ring bildende Querverweiskette von dem Kommentar 183. über 17. und 94. über 38. zurück auf 183. Nimmt man hier zeitliche Parallelität der Entstehung von 183. auf der einen und den zeitlich aufeinanderfolgenden Texten 17., 94. und 38. auf der anderen Seite an, so lässt sich das in dem System nur mit einer Verteilung von 183. auf mehrere Generationen darstellen. Die gleiche Konsequenz muss aus einer Verweiskette gezogen werden, die von dem Kommentar 18/2. ihren Ausgangspunkt nimmt: In dem ersten Verweis wird auf die Abhandlung 26. verwiesen und gleichzeitig 25. als eine nach deren Abfassung angefertigte Kurzfassung erwähnt, ein weiterer Verweis, der in 26. enthalten ist, führt auf 18/2. zurück. In diesem Fall muss 18/2. in die Länge gezogen werden, um die zeitliche Parallelität zu den aufeinanderfolgenden Texten 25. und 26. auszudrücken. Eine visuelle Umsetzung dieser Punkte findet sich in der Grafik im Anhang II.

Der Abgleich mit der absoluten Chronologie

Da in das Querverweissystem mehrere von denjenigen Schriften eingebunden sind, die im Text eine Datierung aufweisen, so ergibt sich prinzipiell die Möglichkeit, einige der nicht datierten Texte auch in eine *absolute Chronologie* zu bringen. Nehmen wir zum Beispiel den Kommentar 184., so lässt sich daraus, dass er einen Verweis auf den ersten Teil von 18., der auf Anfang Ǧumādā II 1010 datiert ist, enthält und umgekehrt in dem auf Mitte Šawwāl 1010 datierten

Kommentar 138. erwähnt wird, schließen, dass er in den drei Monaten dazwischen abgefasst wurde. Für die Abhandlung 21., die im zweiten Teil von 18. erwähnt wird und einen Querverweis auf 88. enthält, lassen sich als Abfassungszeit die zwei Jahre zwischen Ramaḍān 1009 und Ramaḍān 1011 eingrenzen. Ein drittes Beispiel: da der Kommentar 140. auf Anfang Rağab 1014 datiert ist und al-Qārī nach den Angaben al-Muḥibbīs im Šawwāl 1014[26] verstarb, müssen die beiden Werke 10. und 89., in denen Verweise auf 140. zu finden sind, in den zweieinhalb Monaten dazwischen entstanden sein.

Voraussetzung für eine derartige Verwendungsweise der Querverweise ist allerdings, dass sich die aus den Datierungen in den Werken ergebende absolute und die aus den Querverweisen erschlossene relative Chronologie nicht widersprechen. Tatsächlich stimmen die Ergebnisse der beiden Chronologieformen weitgehend überein. So passt es etwa sehr gut zu dem nach relativer Chronologie sehr späten *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar (140.), dass er auf al-Qārīs letztes Produktions- und Lebensjahr 1014 datiert ist. In den meisten Fällen sind auch die Hypotexte auf frühere Zeitpunkte datiert als die Hypertexte. Man vergleiche etwa die Querverweise von 39. (datiert auf 1013) auf 96. (1011), von 160. (1010) auf 17. (1008), von 185. (1006) auf 189. (1004) und von dem ersten Teil von 18. (1010) auf °183. (1008) und 86. (1007). Auch die Datierungen der Texte auf der oben genannte Hauptverweiskette zeigen, dass absolute und relative Chronologie über weite Strecken miteinander harmonieren:

70.	nicht datiert
60.	1007
189.	12/1004
17.	4/1007
18/1.	6/1010
184.	nicht datiert
41.	11/1010
18/2.	9/1011
15.	1012
123.	nicht datiert
140.	7/1014

Von den acht Datierungen auf dieser Kette zeigen sieben eine klare zeitliche Aufeinanderfolge. Lediglich die kurze Abhandlung 60. mit ihrer Datierung auf das Jahr 1007 fällt aus dem Rahmen. Besonders gut fügen sich relative und absolute Chronologie auch bei dem Verhältnis zwischen dem Kommentar 187. und den beiden Teilen von 18. ineinander. 187. ist auf den 9. Monat des Jahre 1010 datiert. Während der erste Teil von 18., der auf den 6. Monat des Jahre 1010 datiert ist, keinen Querverweis auf 187. enthält, finden sich in dem auf den 9. Monat des Jahres 1011 datierten zweiten Teil von 18. gleich am Anfang zwei Querverweise auf 187.

Allerdings gibt es auch einzelne Fälle, bei denen der Querverweis zu einem Text führt, der auf einen späteren Zeitpunkt datiert ist. Neben dem bereits erwähnten Verweis von 189. (1004) auf 60. (1007) gehören hierzu die folgenden Verweise: von 128. (1003) auf 16. (1006), von 82. und 194. (beide 1003) auf 41. (1010) und von 47. (1007) auf 17. (1008). In diesen Fällen bieten sich

---

[26] So al-Muḥibbī III 186. Nach Nağm ad-Dīn al-Ġazzī (*Luṭf as-samar* II 528) ist al-Qārī allerdings schon einen Monat früher im Ramaḍān 1014 verstorben.

verschiedene Erklärungsmöglichkeiten an. So kann es sein, dass der Hypertext in zeitlicher Parallelität zum Hypotext entstanden, aber schon früher abgeschlossen worden ist. Diese Erklärung liegt zum Beispiel bei dem Verweis von der kurzen Abhandlung 47. auf den sehr langen Kommentar 17. nahe. Vorstellbar ist freilich auch, dass Datierungen fehlerhaft sind. Letztere Möglichkeit ist bei den Hypertexten 82., 128. und 194. zu erwägen, die alle drei auf das Jahr 1003 datiert sind. Da sie nur Querverweise auf erheblich spätere Schriften enthalten und darüber hinaus auch selbst erst relativ spät, nämlich ab 1013, Ziele von Querverweisen werden, erscheint es wahrscheinlich, dass sie ursprünglich auf ein späteres Datum oder gar nicht datiert waren. Bei dem Verweis von 189. (1004) auf 60. (1007) ist es wahrscheinlich, dass letzterer die falsche Datierung aufweist, weil 189. bereits in einem Text aus dem Jahre 1006, nämlich 185., erwähnt ist.

Die Unstimmigkeiten, die beim Vergleich von absoluter und relativer Chronologie sichtbar werden, zeigen zwar, dass man bei dem Versuch, undatierte Texte mit Hilfe von Querverweisen in eine absolute Chronologie zu bringen, auf Grenzen stößt, sie sind aber nicht so zahlreich, dass sie eine chronologische Verwertbarkeit der Querverweise gänzlich in Frage stellen. Gerade wenn man versucht, al-Qārīs Gesamtwerk in frühe und späte Texte aufzugliedern, zeigt sich, dass die Widersprüche zwischen absoluter und relativer Chronologie nur wenig ins Gewicht fallen. Legt man beispielsweise fest, dass Texte aus den Jahren bis 1007 das *Frühwerk* bilden und Texte aus den Jahren ab 1011 das *Spätwerk*, und lässt man alle Texte beiseite, deren Datierungen durch die Querverweise in Frage gestellt sind (60., 82., 128., 194.), so lassen sich direkt über die Datumsangaben und indirekt über die Querverweise immerhin 30 Texte einem der beiden zuordnen: 13., 16., 33., 36., 38., 47., 84., 86., 94., 185., 189., 193., 195., 196., 201. dem Frühwerk und 10., 15., 18./2, 34., 39., 57., 89., 96., 98., 99., 135., 139., 140. 188., 197. dem Spätwerk.

d) Querverweisbeziehungen

Eine weitere Kategorie, nach der wir die Texte al-Qārīs ordnen können, ist die Anzahl der Texte, mit denen sie durch Querverweise verbunden sind. Wie bereits dargelegt, hat die bisherige Auswertung der Werke al-Qārīs eine Gesamtzahl von 354 Querverweisen zutage gefördert.[27] Diese Verweise verteilen sich jedoch sehr ungleich auf die einzelnen Werke. Von den 107 Werken, die vollständig ausgewertet wurden,[28] enthalten 50 gar keine Querverweise, 20 enthalten einen Verweis, 14 enthalten zwei bis drei Verweise, 13 enthalten vier bis zwölf Verweise und zehn enthalten 12 bis 44Verweise. Mehr als die Hälfte aller Querverweise (195) entfallen allein auf sechs Werke, nämlich die Kommentare 15., 17., 18., 52., 140. und 188. Das Werk mit der höchsten Anzahl an Verweisen ist der lange Kommentar 18. (44 Verweise), das Werk mit der höchsten Verweisdichte (Anzahl der Verweise dividiert durch Textlänge) die kurze Abhandlung 42., die auf 1 ½ Blatt (in der Berliner Handschrift Lbg. 295) drei Querverweise enthält.

[27] Die einzelnen Belegstellen sind mit dem genauen Wortlaut der Verweise in der angehängten Werkliste aufgeführt.

[28] 18/1. und 18/2. werden hierbei als ein Werk gezählt.

Intensität und Qualität der Verweisbeziehungen

Beschäftigt man sich mit den Verweisbeziehungen, so ist wichtig zu bedenken, dass deren Anzahl im Gesamtwerk nicht identisch mit der Gesamtzahl der Querverweise ist. Das liegt daran, dass eine ganze Anzahl von Werken durch zwei oder mehr Verweise miteinander verbunden sind. Auch hier lassen sich Zahlen nennen: Von den insgesamt 210 Verweisbeziehungen im Gesamtwerk sind 151 Einfachbeziehungen, 40 Doppel- bis Dreifachbeziehungen, 14 Vier- bis Siebenfachbeziehungen und vier solche Beziehungen, bei denen die beiden Texte durch mehr als sieben Verweise miteinander verbunden sind. Die intensivste Verweisbeziehung im Gesamtwerk ist diejenige zwischen den beiden Kommentaren 17. und 183. Al-Qārī verweist von ersterem auf letzteren insgesamt sieben Mal und von letzterem auf ersteren insgesamt neun Mal. Ebenfalls besonders intensiv sind die Beziehungen zwischen den Kommentaren 17. und 52. (zwölf Verweise), 52. und 140. (neun Verweise) sowie 15. und 52. (acht Verweise).

Eine spezielle Beziehung zwischen zwei Schriften liegt auch dann vor, wenn der Verweis schon im Vorwort des Textes untergebracht ist, dort also, wo das Programm und die Intention einer Schrift vorgestellt werden. Dies ist der Fall bei dem Kommentar 138., der sich im Vorwort als „Kurzfassung" (*muḫtaṣar*) des Kommentars 184. präsentiert, sowie bei den drei Texten 21n., 40. und 48., die im Vorwort als Repliken auf Gegenstimmen zu früheren Schriften (21., 41., bzw. 47.) vorgestellt werden. Auch die drei Verweise von 24., 42. und 82. auf die Streitschrift 41. generieren besonders enge Textbeziehungen. Da sie jeweils den Abschluss der Schriften bilden, in denen sie stehen, verleihen sie 41. den Status einer Fortsetzung.

Zentrale, randständige und isolierte Texte

In der Einleitung wurde bereits festgelegt, dass Werke, von denen auf besonders viele andere Werke des Gesamtwerks verwiesen wird, als *resümierend* und Werke, auf die in besonders vielen anderen Werken des Gesamtwerks verwiesen wird, als *fundierend* bezeichnet werden sollen. Hierbei muss man sich noch einmal ins Gedächtnis zu rufen, dass die Anzahl der Werke, mit denen ein Werk durch Querverweise verbunden ist, aufgrund der Doppel- und Mehrfachbeziehungen nicht mit der Anzahl der Querverweise, durch die es mit anderen Werken verbunden ist, identisch ist. Hinsichtlich des Hypertextes zum Beispiel gibt es einen großen Unterschied zwischen solchen Werken, die ihre Querverweise besonders breit streuen und solchen, deren Verweise immer wieder zu denselben Hypotexten führen. Zu der ersten Gruppe gehört der Kommentar 187., der sieben Verweise enthält, die alle zu anderen Werken führen, zu der zweiten der Kommentar 15., dessen 33 Querverweise sich auf lediglich neun Hypotexte verteilen.

In der folgenden Tabelle wird eine Aufstellung der wichtigsten resümierenden und fundierenden Texte in al-Qārīs Gesamtwerk gegeben.

Tab. 2: Die wichtigsten resümierenden und fundierenden Texte in al-Qārīs Gesamtwerk	
Resümierende Texte	Fundierende Texte

Werk	Gattung[29]	Textlänge	Entstehung	Hypotexte	Werk	Gattung	Textlänge	Entstehung	Hypertexte
140.	K	IV	spät	22	17.	K	V	---	19
18.	K	IV	spät[30]	19	183.	K	IV	---	12
10.	Ts.	III	spät	17	38.	Abh	III	---	11
17.	K	V	---	15	41.	Abh	III	---	10
188.	K	IV	spät	12	184.	K	IV	---	10
15.	K	IV	spät	9	16.	K	IV	früh	9
184.	K	IV	---	9	187.	K	IV	---	8
52.	K	IV	---	8	18.	K	IV	spät[26]	6
123.	Ausz.	IV	spät	8	33.	Abh	III	früh	6
73.	K	IV	---	7	52.	K	IV	---	6
187.	K	IV	---	7	199.	K	?	---	6

Auffällig ist der hohe Anteil von Kommentaren sowohl unter den resümierenden (80 %) als auch unter den fundierenden (60 %) Werken al-Qārīs. In die Spitzengruppe der fundierenden Werke haben es immerhin aber auch drei Abhandlungen (33., 38., 41.) geschafft. Die herausragende Stellung der Kommentare in den beiden Gruppen relativiert sich etwas, wenn man in Rechnung zieht, dass diese auch die größten Textlängen aufweisen. Um so mehr verdienen solche Werke unsere Aufmerksamkeit, die trotz einer relativ geringen Textlänge Aufnahme in eine der beiden Gruppen gefunden haben. Hierzu gehören insbesondere die genannten drei Abhandlungen und die Traditionssammlung 10. Bemerkenswert ist auch, dass zu den wichtigsten fundierenden Texten ein Text gehört, von dem wir überhaupt nur durch Querverweise wissen, nämlich der Kommentar 199.

Es liegt in der Natur der Sache, dass resümierende Texte eher dem Spätwerk zugehören und fundierende Texte dem Frühwerk. Der Zusammenhang ist allerdings nicht zwingend. In beide Gruppen haben auch solche Texte Eingang gefunden, die weder dem Spät-, noch dem Frühwerk zuzuordnen sind. In der Gruppe der fundierenden Werke findet sich sogar ein Werk (18.), das zur Hälfte (18/2.) dem Spätwerk zugehört.

Der Vergleich der beiden Teile der Tabelle zeigt, dass einige Werke (17., 18., 52., 184., 187.) sowohl zu den wichtigen resümierenden als auch zu den wichtigen fundierenden Texten gehören. Daneben gibt es andere, die nur unter den resümierenden (10., 15., 73., 123., 188.) bzw. nur unter den fundierenden Texten (16., 33., 38., 41., 183., 199.) erscheinen. Geht man davon aus, dass sich die Zentralität eines Textes im Gesamtwerk nach der Gesamtsumme der aktiven und

---

[29] K = Kommentar, Ts. = Traditionssammlung, Ausz. = Auszug, Abh. = Abhandlung.

[30] Trifft nur auf 18/2. zu.

passiven Verweisbeziehungen bemisst, so lässt sie sich durch Addition der Hypo- und Hypertexte leicht ermitteln. Die durch Kreuzquerverweise zustandegekommenen Doppelungen müssen dabei allerdings abgezogen werden. Wenn wir festlegen, dass diejenigen Texte, die durch Querverweise mit neun oder mehr anderen Werken verbunden sind, als *zentral* gelten sollen, dann erhalten wir eine Auswahl von 17 Werken, die dieses Kriterium erfüllen. Sie sind in der folgenden Tabelle nach der Anzahl ihrer Verweisbeziehungen geordnet.

Tab. 3: Die zentralen Texte in al-Qārīs Gesamtwerk						
Werk	Gattung	Textlänge	Hypotexte	Hypertexte	Verweisbeziehungen	Funktion
17.	K	V	15	19	32	r/f
140.	K	IV	22	2	24	r
18.	K	IV	19	7	23	r/f
184.	K	IV	9	10	18	r/f
10.	Ts.	III	17	--	17	r
183.	K	IV	5	12	16	f
52.	K	IV	8	6	14	r/f
187.	K	IV	7	7	14	r/f
15.	K	IV	9	4	13	r
188.	K	IV	12	1	13	r
38.	Abh	III	1	11	12	f
41.	Abh	III	2	10	12	f
16.	K	IV	2	9	10	f
123.	Ausz	IV	8	2	10	r

Die Aufstellung zeigt noch einmal sehr deutlich die zentrale Bedeutung der Kommentare in al-Qārīs Gesamtwerk. Sie bilden gewissermaßen die Knotenpunkte im Netzwerk der auf den Autor bezogenen Texte. Immerhin erfüllen aber auch eine Traditionssammlung, zwei Abhandlungen und ein Auszug das von uns definierte Kriterium der Zentralität.

So wie hier eine Liste der zentralen Texte al-Qārīs erstellt wurde, lassen sich umgekehrt auch solche Texte zusammenstellen, die nur sehr wenige oder gar keine Verweisbeziehungen zu anderen Werken aufweisen. Diejenigen vollständig ausgewerteten Texte, bei denen nur eine Verweisbeziehung erkennbar ist, sollen als *randständig*, diejenigen, die überhaupt keine Verweisbeziehungen zu anderen Werken aufweisen, sollen als *isoliert* bezeichnet werden. Folgen wir dieser Definition, so sind 25 Texte (1., 4., 8., 9., 11., 22., 25., 32., 40., 48., 50., 53., 56., 58., 64., 67., 76., 79., 83., 84., 86n., 89., 96., 99., 141.) randständig und 22 Texte (14., 27., 28., 29.,

36a., 44., 45., 46., 49., 54., 57., 61., 66., 71., 72., 74., 85., 91., 107., 134., 177., 196.) isoliert. Es ist auffällig, dass sich beide Gruppen überwiegend aus kurzen bis sehr kurzen Texten (Abhandlungen, Traditionssammlungen, Rechtsgutachten) zusammensetzen. Der Zusammenhang zwischen geringer Textlänge und geringer Einbindung in das Gesamtwerk ist allerdings wiederum nicht zwingend. Ein sehr kurzer Text wie die Traditionssammlung 7., die in der Berliner Handschrift Lbg. 295 nur eine Blattseite einnimmt, kann immerhin Querverweise von drei verschiedenen Werken auf sich ziehen.

Eine Visualisierung des Gesamtwerks

Zusammengenommen bilden die Verweisbeziehungen in al-Qārīs Gesamtwerk ein umfassendes System, das insgesamt 90 seiner Schriften miteinander verbindet. Mit Hilfe einer Grafik (Abb. 1), in der die Verweisbeziehungen durch Pfeile dargestellt sind, lässt sich dieses System *visualisieren*. Um die Darstellung möglichst weit zu komprimieren, sind in dieser Grafik die meisten Schriften al-Qārīs nur durch Nummern entsprechend der erweiterten Werkliste Brockelmanns bezeichnet. Je nachdem, ob es sich bei dem betreffenden Text um eine Abhandlung, einen Kommentar, eine Traditionssammlung oder einen Auszug (*muḫtaṣar*) handelt, ist er mit einem Viereck, einem Achteck, einer Rundform oder einem Sechseck gekennzeichnet. Texte, die sich aus zwei räumlich miteinander verbundenen Teilen zusammensetzen, die zu unterschiedlichen Zeiten abgefasst wurden, sind mit zwei Formkörpern dargestellt, die durch zwei gepunktete Linien zusammengehalten werden (so 86. und 86n., 18/1. und 18/2., 3/1. und 3/2., 184. und 20.).

Diejenigen Schriften, die durch Querverweise mit neun oder mehr anderen Schriften verbunden sind und deshalb als *zentral* eingeordnet wurden, sind dadurch hervorgehoben, dass neben der Nummer jeweils der zweite, themenspezifische Teil ihres Titels[31] aufgeführt ist. Bei Werken, die Verweisbeziehungen zu mehr als 18 bzw. 27 Werken aufweisen, wurden entsprechend größere Schriftgrößen verwendet. Durch diese Darstellungsform wird die Bedeutung, die der betreffenden Schrift im Gesamtwerk zukommt, sofort sichtbar. Auch die Intensität der Beziehungen zwischen den einzelnen Schriften ist in der Grafik optisch zum Ausdruck gebracht, indem für Einfach- und Mehrfachverweise Pfeile unterschiedlicher Dicke verwendet wurden. Kreuzquerverweise sind durch Pfeile mit zwei Spitzen gekennzeichnet.

Die sich aus den Querverweisen ergebende relative Chronologie der Schriften wird in der Grafik durch ihre Anordnung auf vertikaler Achse (oben = früh, unten = spät) zum Ausdruck gebracht. Durch Kreuzquerverweise verbundene Werke sind auf derselben Ebene angeordnet. Das oben dargelegte Generationensystem bildet bei der chronologischen Einordnung der Schriften die Grundlage. Das Problem der Verweisringe (vgl. oben S. 66) und der Wunsch, die relative Chronologie mit den Datumsangaben weitestgehend zu harmonisieren, haben es allerdings notwendig gemacht, die Werke auf insgesamt 17 Ebenen zu verteilen. Grundsätzlich sind die durch Querverweise miteinander verbundenen Schriften in größtmöglicher Nähe zueinander untergebracht worden. Nur wenn Datierungen in den Texten eine andere Anordnung notwendig machen, ist von diesem Grundsatz abgewichen worden.

Die Fülle der Verweisbeziehungen in al-Qārīs Gesamtwerk hat leider eine gewisse Unübersichtlichkeit der Grafik zur Folge. So ist es in einzelnen Fällen nicht ganz leicht, die die Verweis-

[31] Zum Aufbau der Titel bei al-Qārī vgl. unten S. 96–100.

beziehungen ausdrückenden Pfeile von Anfang bis Ende zu verfolgen. Dies ist aber auch nicht der Hauptzweck der Grafik. Sie soll dem Betrachter vor allem ermöglichen, Position und Bedeutung der einzelnen Texte im Gesamtwerk schnell zu erfassen. Möglicherweise können zu einem späteren Zeitpunkt noch geeignetere Methoden zur Visualisierung der Verweisbeziehungen gefunden werden,[32] für den Augenblick soll unsere Form der Darstellung genügen. Sie führt sehr deutlich die Kohärenz des Gesamtwerkes von al-Qārī vor Augen und macht auch mehrere *Verweisfamilien* sichtbar. So ist zum Beispiel im oberen Teil der Grafik eine Familie von vier großen Kommentaren (16., 17., 52., 183.) erkennbar, die durch besonders intensive Beziehungen miteinander verbunden sind. Am linken Rand befindet sich eine Gruppe von fünf Schriften (64., 67., 69., 58., 59.), die im wesentlichen durch Verweise auf den Kommentar 73. zusammengehalten werden. Und am rechten Rand steht die Abhandlung 21. im Zentrum einer Gruppe von mit ihr durch Verweise verbundenen Schriften (21n., 86., 86n., 88.).

c) Disziplinen

Die Aufgliederung nach Textgattungen und -längen, Entstehungszeiten und Verweisbeziehungen dient der formalen Erschließung von al-Qārīs Gesamtwerk. Will man einen Eindruck von dem inhaltlichen Profil dieses Autors gewinnen, so sind diese Ordnungskategorien allein wenig hilfreich. Vielversprechender erscheint es hierfür, seine Werke nach Disziplinen zu ordnen. Turan und Qūtlāy sind so vorgegangen und haben unabhängig voneinander thematisch strukturierte Werkübersichten zu al-Qārī erstellt. Dabei haben sie sich in erster Linie an den klassischen islamischen Wissenschaftskategorien orientiert. Auch der Anordnung von al-Qārīs Werken in Brockelmanns Liste liegt letztendlich eine Gliederung dieser Art zugrunde. Sie folgt nämlich in ihrem Grundgerüst dem Berliner Handschriftenkatalog von W. Ahlwardt, in dem die Werke der verschiedenen Autoren in der Reihenfolge der grundlegenden wissenschaftlichen und poetischen Disziplinen behandelt werden.

In der folgenden Tabelle sind die drei Aufgliederungen der Werke al-Qārīs durch Ahlwardt, Turan und Qūtlāy nebeneinandergestellt. In weiten Teilen stimmen die von ihnen verwendeten Ordnungskategorien überein. So sind in allen drei Aufgliederungen – wenn auch mit teilweise abweichenden Begrifflichkeiten – die Kategorien Koranwissenschaft, Traditionswissenschaft, Dogmatik, Gebetslehre, Rechtswissenschaft, Sprachwissenschaft und Biographie vertreten. Und alle drei sondern in irgendeiner Weise Werke ab, die sich mit der Person des Propheten Muḥammad befassen. Allerdings gibt es auch einige Unterschiede. So verwenden Ahlwardt und Turan für einige Werke al-Qārīs die Kategorien Sufik (*tasavvuf*) und Ethik (*ahlâk*), während Qūtlāy diese offensichtlich für unangemessen hält. Umgekehrt fehlt bei Turan die Kategorie Wallfahrtslehre (*manāsik*), die von Ahlwardt und Qūtlāy benutzt wird. Schließlich gibt es noch verschiedene Kategorien, die nur in einer der drei Aufstellungen zu finden sind. So behandelt Ahlwardt einzelne Werke al-Qārīs unter den Kategorien Dichtung und Prosa, Turan sondert zwei

[32] Prof. Stefan Reichmuth (Bochum) wies mich dankenswerterweise auf das soziometrische Verfahren der bewerteten Grafen hin. Ob diese Methode allerdings bei der gewaltigen Anzahl von darzustellenden Beziehungen größere Übersichtlichkeit bieten würde, müsste noch überprüft werden.

Texte zu den Vorzügen der Monate in einer eigenen Rubrik ab und Qūtlāy, der offensichtlich eine ganze Anzahl von Werken keiner Disziplin zuordnen konnte, hat dafür eine Rubrik „Predigten und andere Abhandlungen" geschaffen. Qūtlāy verwendet außerdem noch für einzelne Texte al-Qārīs die Kategorien *uṣūl al-fiqh* (Rechtstheorie) und *farā'iḍ* (Erbteillehre). Sie sind in der nachfolgenden Aufstellung als Unterkategorien der Rubrik Rechtswissenschaft zugeschlagen worden.

Für das Verständnis der nachstehenden Tabelle ist es außerdem noch wichtig, zu berücksichtigen, dass keine der Aufgliederungen alle Werke al-Qārīs erfasst. Die Unvollständigkeit der Aufgliederung Ahlwardts erklärt sich schon aus ihrer Funktion: sie dokumentiert nur den Bestand der der Berliner Handschriftensammlung. Die Unvollständigkeit der Werkkataloge Turans und Qūtlāys liegt darin begründet, dass diese einige Texte al-Qārīs übersehen haben.[33]

Disziplin	Ahlwardt	Turan	Qūtlāy
Koranwissenschaft (*tafsīr* / *qirā'āt* und *taǧwīd*)	1., 6., 83., 189.	1., 3., 28., 29., 189. / 2., 3., 6.	1., 2., 3., 28., 29., 189., / 2., 5., 6., 135., 197.
Traditionswissenschaft (*ḥadīṯ*)	4., 7., 8., 9., 10., 11., 12., 13., 14., 16., 84., 187.	4., 7., 10., 11., 15., 16., 17., 84., 160., 187.	4., 7., 8., 9., 10., 11., 15., 16., 17., 18., 52., 84., 139., 160., 183., 187.
Dogmatik (Turan: *akaid ve kelâm*, Qūtlāy: *at-tawḥīd*)	18., 20., 21., 21n., 22., 24., 25., 26., 27., 28., 29., 32., 33., 34., 35., 36., 36a., 38., 39., 86., 86n., 138., 184.	20., 24., 25., 26., 32., 33., 39., 63., 86., 138., 184.	20., 24., 25., 26., 27., 33., 34., 38., 39., 63., 41., 86., 138., 184.
Gebetslehre (*duʿā'*, *ḏikr*, *ṣalawāt*)	43., 44., 45., 46., 47., 48., 49., 50., 51., 52., 53., 54., 56., 57.	50., 51., 52.	51., 134., 193.
Rechtswissenschaft (*fiqh*)	74.	9., 21n., 22., 35., 36., 43., 45., 46., 47., 48., 49., 56., 58., 59., 60., 61., 64., 66., 67., 68., 70., 71., 72., 73., 77., 128., 139., 141., 177., 194., 202.	21n., 22., 43., 44., 45., 46., 47., 48., 49., 50., 56., 74., 77., 80., 82., 91., 128. *uṣūl al-fiqh*: 141. *farā'iḍ*: 177.
Sprachwissenschaft (*luġa* / *ṣarf* und *naḥw*)	/ 186.	88. / 13., 14., 186.	88., 191., 194. / 13., 14., 32., 83., 190.
Geschichte Muḥammads (Turan: *siyar*, Qūtlāy: *as-sīra an-nabawiyya wa-š-šamā'il al-muḥammadiyya*)	94., 183.	18., 38., 69., 94., 99., 118., 134., 183., 185., 196.	69., 94., 99., 185., 196.

[33] Bei Turan fehlen die Texte 5., 36a, 74., 83., 135., 188., 190., 191, 193., 195n, bei Qūtlāy die Texte 42., 202., bei beiden fehlen die Texte 21., 40., 86n, 119., 192., 199., 200., 201., 203.

Biographie (*tarāǧim*)	96.	34., 91., 96., 97., 98., 123.,	96., 97., 98., 123.,
Sufik (*taṣawwuf*)	40., 41., 42., 188.	24., 41., 42., 44., 76., 198.	
Ethik (*aḫlāq*)	9., 76., 77., 78., 79., 80., 82., 89., 91.	12., 27., 57., 78., 79., 80., 82., 85., 89., 140., 195.	
Wallfahrtslehre (*manāsik*)	58., 59., 60., 61., 63., 64., 66., 67., 68., 69., 70., 71., 72.		58., 59., 60., 61., 64., 66., 67., 70., 71., 72., 73.
Dichtung	99., 138.		
Prosa	85.		
Vorzüge der Monate (*ayların fazileti*)		53., 54.	
Predigten und andere Abhandlungen (*mawāʿiẓ wa-rasāʾil uḫrā*)			12., 35., 36., 36a., 53., 54., 57., 68., 76., 78., 79., 85., 89., 118., 140., 186., 188., 195., 195a., 198.

Betrachtet man die obige Aufstellung, so fällt auf, dass die Übereinstimmungen bei den Zuordnungen der einzelnen Werke relativ gering sind. Von den 75 Texten, die in allen drei Aufgliederungen vorkommen, wurden nur 22 von Ahlwardt, Turan und Qūtlāy übereinstimmend der gleichen Kategorie zugeordnet; 40 Texte wurden unter zwei unterschiedlichen Kategorien subsumiert, und bei 13 Texten wurden sogar drei verschiedene Kategorien ins Spiel gebracht. Die Zuordnungsdifferenzen zwischen den drei Aufgliederungen lassen sich zum Teil damit erklären, dass die in ihnen verwendeten Ordnungskategorien unterschiedlich zugeschnitten sind. So legt Ahlwardt zum Beispiel einen relativ engen – europäisch geprägten? – Rechtsbegriff zugrunde, was zur Folge hat, dass bei ihm nur ein kurzes Gutachten al-Qārīs in dieser Kategorie erscheint, während Qūtlāy auch viele Texte zur Gebetslehre unter dieser Rubrik behandelt, und Turan sogar die gesamten Texte zur Wallfahrtslehre hierunter aufführt.

Eine ganze Reihe von Zuordnungsdifferenzen ist aber auch darauf zurückzuführen, dass sich viele Texte al-Qārīs einer eindeutigen Kategorisierung entlang der disziplinaren Grenzen im Grunde genommen entziehen. Nimmt man beispielsweise al-Qārīs kurze Abhandlung zur Katzenliebe (12.), so gibt es gute Gründe, diese, wie Ahlwardt es tut, der Traditionswissenschaft zuzuordnen, da in ihrem Zentrum ein erfundener Hadith steht. Turans Entscheidung, sie unter der Rubrik Ethik aufzuführen, lässt sich aber ebenfalls begründen, da sich die Bewertung des Umgangs mit Katzen am ehesten als ein ethisches Problem beschreiben lässt. Qūtlāy, der offensichtlich keine Kategorie als geeignet empfunden hat, hat sie seiner Reste-Rubrik „Predigten und andere Abhandlungen" zugeschlagen. Ein anderes Beispiel, das die Zuordnungsschwierigkeiten gut veranschaulicht, ist die Abhandlung 91., in der al-Qārī nachzuweisen versucht, dass die Abstammung von einer Sklavin nicht schimpflich ist. Keine der von Ahlwardt (Ethik), Turan

(Biographie) und Qūtlāy (Rechtswissenschaft) dafür vorgeschlagenen Kategorien ist wirklich überzeugend.

Je nach den Zuordnungen erscheint al-Qārī bei den drei Aufgliederungen als ein Autor mit sehr unterschiedlichem Produktionsprofil. Während bei Ahlwardt sein Produktionsschwerpunkt in den Bereichen Dogmatik, Gebetslehre und Wallfahrtslehre liegt und seine Werke zu diesen Disziplinen mehr als die Hälfte der insgesamt aufgeführten Werke ausmachen, gilt das Gleiche nach der Einteilung Turans für die Rechtswissenschaft (*fiqh*), Ethik und Dogmatik, wobei die Rechtswissenschaft als eindeutige Hauptdisziplin al-Qārīs erscheint. In Qūtlāys Einteilung ist die größte Gruppe von Werken al-Qārīs der Rubrik „Predigten und sonstige Abhandlungen" zugeordnet (21 Titel), mit Rechtswissenschaft und Traditionswissenschaft als den nächstwichtigen Kategorien.

Man muss es wohl als eine Antwort auf diese allgemeinen Zuordnungsschwierigkeiten sehen, dass Brockelmann in seiner *Geschichte* al-Qārī unter der Rubrik „Enzyklopädie und Polyhistorie" abhandelt. Diese Kategorie benutzt er im zweiten Band des Buches üblicherweise für solche Autoren, die in ihrer Textproduktion besonders vielseitig waren oder selbst enzyklopädische Werke verfasst haben (so z.B. für as-Suyūṭī und Ibn Kamāl Paša). Auch bei der Beschreibung von al-Qārīs Gesamtwerk ist es angebracht, auf Begriffe zurückzugreifen, die die „Interdisziplinarität" dieses Autors deutlich machen, ob aber die Begriffe „Enzyklopädie" und „Polyhistorie" dafür geeignet sind, muss bezweifelt werden. Denn beide Begriffe setzen nach ihrem neuzeitlichen Verständnis eine Universalität voraus, die auch die Naturwissenschaften, die Geschichtsschreibung und die poetischen Disziplinen einschließt.[34] Al-Qārīs Gesamtwerk beschränkt sich jedoch trotz der Mannigfaltigkeit der darin behandelten Themen strikt auf den engen Bereich der religiösen Wissenschaften und ihrer Hilfsdisziplinen.

Wenn nun auf den folgenden Seiten trotz der bestehenden Zuordnungsschwierigkeiten ein neuer Vorschlag für die thematische Aufgliederung von al-Qārīs Gesamtwerk unterbreitet wird, so geschieht dies deshalb, weil eine plausible Aufgliederung nach wie vor wünschenswert erscheint. Nur anhand ihrer können wir uns ein Bild von dem inhaltlichen Profil dieses Autors verschaffen. Um die Zuordnungsschwierigkeiten zu überwinden, soll hier eine Grundregel der bisherigen Aufgliederungen umgestoßen werden, nämlich die Zuordnung der verschiedenen Texte auf jeweils nur *eine* Kategorie. Es werden also Doppel- und Mehrfachzuordnungen erlaubt.[35] Umgekehrt soll auch kein Zuordnungszwang bestehen. Das bedeutet, dass Texte, die nur schwer einzuordnen sind, in der Aufgliederung unerwähnt bleiben.

Ein weiterer Unterschied zu den bisherigen Aufgliederungen besteht darin, dass die Verteilung der einzelnen Werke auf die verschiedenen Wissensbereiche in eigenen Abschnitten mit inhaltlichen Angaben erklärt wird. Dabei sollen diejenigen Werke, die die meisten Verweisbeziehungen aufweisen und daher als zentral eingestuft wurden, als Ausgangspunkt dienen.

[34] Vgl. dazu den Aufsatz von Reinhard Mocek: „Polyhistorismus als wissenschaftsgeschichtliches Phänomen" (1988) sowie den Artikel „Polyhistorie/Polymathie" von W. Schmidt-Biggeman im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* VII 1083–1085.

[35] Unbeabsichtigte Doppelzuordnungen finden sich übrigens auch in den bisherigen Aufgliederungen: Ahlwardt behandelt die Sammlung 9. in seinem Handschriftenkatalog sowohl unter Traditionswissenschaft als auch unter Ethik und den Kommentar 138. sowohl unter Dogmatik als auch unter Dichtung; Qūtlāy führt den Kommentar 2. einmal unter *tafsīr* und das andere Mal unter *al-qirā'āt wa-t-taǧwīd* auf (hier beides unter Koranwissenschaft).

Nachdem ihre Disziplin festgestellt ist, sollen auch die anderen Werke al-Qārīs, die dieser Disziplin angehören, beschrieben werden. Bei der Zuordnung der einzelnen Werke auf die verschiedenen Disziplinen wird ebenfalls auf die Querverweise zurückgegriffen: zum einen werden inhaltliche Aussagen über die Hypotexte für deren Zuordnung herangezogen, zum anderen wird bei randständigen Texten auch die Aufhängung im Gesamtwerk berücksichtigt.

Das Ergebnis dieses Aufgliederungsprozesses wird in der nachstehenden Übersichtstabelle vorweggenommen. Es fügt sich, dass auf diejenigen Disziplinen, denen die *zentralsten* Texte angehören, auch die *meisten zentralen* Texte entfallen. Das bedeutet, dass die Reihenfolge der Disziplinen in dieser Tabelle auch einen Anhaltspunkt dafür gibt, welche Bedeutung diese Disziplinen allgemein im Gesamtwerk haben.

Disziplin	Werke (zentrale Werke fett)
1.) Traditionswissenschaft	4., 7., 8., 9., 10., 11., 12., **15., 16., 17.,** 51., **52.,** 160., **183., 187.,** 201., 203.
2.) Ethik/Verhaltenslehre	35., **52.,** 77., 78., 79., 80., 82., 89., **140., 183., 188.**
3.) Prophetologie	7., **18., 38.,** 56., 69., 94., 99., 118., 134., **183.,** 185., 192., 196., 199., 200.
4.) Dogmatik	20., 24., 32., 33., **38.,** 40., **41.,** 42., 84., 86., 138., **184.**
5.) Sufik	51., **188.,** 193., 198., 199.
6.) Biographie/Hagiographie	96., 97., 98., 118., **123.**
7.) Rituallehre	21., 22., 43., 44., 45., 46., 47., 48., 49., 50., 51., 58., 59., 60., 61., 63., 64., 66., 67., 68., 69., 70., 71., 72., 73., 77.
8.) Koranwissenschaft	1., 2., 3., 5., 6., 8., 28., 29., 83., 119., 135., 189., 197.
9.) Sprachwissenschaft	13., 14., 29., 32., 83., 88., 186., 190., 191., 194.
10.) Rechtswissenschaft	61., 74., 107., 128., 139., 141., 177.

Traditionswissenschaft

(1) Der längste und zentralste Text in al-Qārīs Gesamtwerk ist sein Kommentar 17. zu der Traditionssammlung *Miškāt al-maṣābīḥ* von Walī ad-Dīn at-Tabrīzī (st. 741/1340),[36] einer Bearbeitung und Erweiterung der Traditionssammlung *Maṣābīḥ as-sunna* von al-Ḥusayn ibn Masʿūd al-Baġawī (st. 510/1117). *Maṣābīḥ as-sunna* stellt wiederum eine Kompilation aus dem Inhalt der „sechs Bücher" dar. Al-Qārī hat seinen *Miškāt*-Kommentar erst im Jahre 1008 abgeschlossen. Querverweisen in anderen Werken (16., 47.) ist allerdings zu entnehmen, dass er die Arbeit daran schon mehrere Jahre früher begonnen hat.

[36] Das Werk wurde 1809–10 von Capt. A.N. Matthews ins Englische übersetzt und war lange Zeit die einzige Übersetzung aus der arabischen Traditionsliteratur in einer europäischen Sprache (vgl. Pfannmüller 232).

(2) Während al-Qārī mit seinem *Miškāt*-Kommentar eine Traditionssammlung kommentiert, die gewissermaßen enzyklopädisch alle Themenbereiche behandelt und sehr umfangreich ist, hat er andere Kommentare solchen Sammlungen gewidmet, in denen wenige, nach bestimmten Kriterien ausgewählte Hadithe zusammengestellt sind. In 187. kommentiert er das *Kitāb al-Arbaʿīn* von Muḥyī ad-Dīn Yaḥyā an-Nawawī (st. 676/1277), eine Sammlung von 42 Hadithen, die die wichtigsten Regeln des Islam enthalten sollen.[37] Einen weiteren Kommentar (15.) hat er dem sogenannten *Musnad Abī Ḥanīfa*, einer Sammlung von Hadithen, in deren Isnād Abū Ḥanīfa erscheint, gewidmet. Beide Kommentare gehören zu al-Qārīs zentralen Werken. Schließlich ist noch sein Kommentar (160.) zum *Kitāb aṯ-Ṯulāṯiyyāt* zu nennen, einer anonymen Zusammenstellung der 22 Hadithe aus al-Buḫārīs *Ṣaḥīḥ*, bei denen nur drei Tradenten zwischen dem Sammler und dem Propheten stehen. Es handelt sich also um eine an dem Konzept *ʿuluww al-isnād* orientierte Blütenlese aus dem *Ṣaḥīḥ*.

(3) Die theoretischen Grundlagen der Hadith-Wissenschaft werden bekanntlich als *uṣūl al-ḥadīṯ* bezeichnet. In al-Qārīs Oeuvre ist diese Disziplin ebenfalls durch ein umfangreiches Werk vertreten, den frühen Superkommentar 16. Grundwerk ist Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānīs Kommentar zu seinem eigenem Auszug *Nuḫbat al-fikar* aus der sogenannten *Muqaddima* von Abū ʿUmar Ibn aṣ-Ṣalāḥ, die heute häufig als wichtigstes Handbuch zu dieser Disziplin genannt wird.[38] Ibn Ṣalāḥs Handbuch ist bemerkenswerterweise in al-Qārīs Gesamtwerk kaum präsent; er sieht den Eigenkommentar Ibn Ḥağars als Hauptwerk der Hadith-Gelehrten zu dieser Disziplin an (vgl. Qvw. 15.35f).

(4) Ein weiteres Thema, das al-Qārī innerhalb der Hadith-Wissenschaft offensichtlich sehr interessiert hat, sind die sogenannten *mawḍūʿ*-Hadithe. Es sind Hadithe, die bekanntermaßen nicht vom Propheten stammen, sondern durch Erfindung oder – um der Grundbedeutung des arabischen Wortes noch näher zu kommen – „Setzung" (*waḍʿ*) entstanden sind. Al-Qārīs wichtigstes Werk zu diesem Thema ist seine späte Sammlung 10. *al-Asrār al-marfūʿa fī l-aḫbār al-mawḍūʿa*, die unter den zentralen Werken an fünfter Stelle steht. Neben dieser längeren *mawḍūʿ*-Sammlung existiert noch die kürzere Sammlung 11., die in den Handschriftensammlungen unter sehr verschiedenen Titeln geführt wird und nur einen einzigen Querverweis enthält, nämlich auf den ersten Teil des Kommentars 18. Der Unterschied in der Querverweissituation zwischen den beiden Sammlungen macht es sehr wahrscheinlich, dass 10. eine spätere Erweiterung von 11. darstellt. Hierfür spricht insbesondere auch die Tatsache, dass al-Qārī an der Stelle, wo er in 11. auf 18. verweist, in 10. diesen Verweis noch um einen weiteren Verweis auf sein *Siyar*-Werk 118. ergänzt hat, das ansonsten nur in dem späten Kommentar 140. erwähnt ist. Beide Sammlungen sind alphabetisch nach den Anfangsworten der Traditionen geordnet und gehen in ihrem Grundgerüst auf die Sammlung *al-Maqāṣid al-ḥasana fī bayān al-aḥādīṯ al-muštahara ʿalā l-alsina* von Šams ad-Dīn as-Saḫāwī (st. 902/1497) zurück.

Da die Querverweissituation dafür spricht, dass die beiden genannten Sammlungen 10. und 11. erst nach 18/1. abgefasst wurden, ist es erstaunlich, dass al-Qārī schon in seinem *Miškāt*-Kom-

---

[37] Vgl. 187.26b. Zur besonderen Konzeption von an-Nawawīs *Kitāb al-Arbaʿīn* im Vergleich zu früheren Vierziger-Sammlungen, vgl. Pouzet 52-55.

[38] Vgl. z.B. J. Robson in *EI²* III 927a: „This work, divided into 65 *nawʿ*, has a claim to be the standard work on the sciences of Tradition".

mentar (17.) und in seinem *Nuḫba*-Superkommentar (16.) eine von ihm selbst zusammengestellte Sammlung erfundener Hadithe erwähnt. In einem der Querverweise (16.127) wird als Titel dieser Sammlung *al-Maṣnūʿ fī maʿrifat al-mawḍūʿ* angegeben. Da dieser Titel keiner der beiden genannten Sammlungen eindeutig zugeordnet werden kann, wird hier davon ausgegangen, dass die in 16. und 17. genannte Sammlung eine Vorform der beiden späteren Sammlungen 10. und 11. darstellt. Sie wird deshalb in Werkliste und Grafik als eine separate Schrift mit eigener Nummer (201.) geführt.

Die lange *mawḍūʿ*-Sammlung (10.) ist eine echt resümierende Schrift, die eine der höchsten Verweisdichten im Gesamtwerk aufweist. Von ihr führen Querverweise zu mehreren kürzeren Schriften, in denen sich al-Qārī ebenfalls mit Traditionen befasst hat, die als *mawḍūʿ* eingestuft worden sind. Dazu gehört insbesondere seine kurze Abhandlung 12. zu der Tradition *ḥubb al-hirra min al-īmān* („Katzenliebe gehört zum Glauben"). Sie befasst sich mit der schon von aš-Šarīf al-Ǧurǧānī (st. 838/1434) und Saʿd ad-Dīn at-Taftazānī (st. 791/1389) diskutierten Frage, ob in der Genitivverbindung *ḥubb al-hirra* (Katzenliebe) das Wort *hirra* (Katze) Genitivus subjectivus oder Genitivus objectivus ist, ob es also die Liebe zu Katzen oder die Beliebtheit bei Katzen ist, die nach dieser Tradition zum Glauben gehört. An der langen *mawḍūʿ*-Sammlung aufgehängt sind auch die beiden Schriften 53. und 202., in denen al-Qārī Traditionen zu dem umstrittenen supererogatorischen Fasten im Monat Raǧab zusammengestellt hat. Al-Qārī verweist auf sie in der langen *mawḍūʿ*-Sammlung im Zusammenhang mit seiner Zurückweisung der angeblichen Auffassung Ibn al-Ǧawzīs, derzufolge alle Hadithe über das Raǧab-Fasten erlogen sind (10.101).

(5) Zum Bereich der Traditionswissenschaft gehören darüber hinaus fünf Vierziger-Sammlungen al-Qārīs (4., 7., 8., 9., 203.). Von einer dieser Sammlungen wissen wir nur durch einen Querverweis: Die Aussage an-Nawawīs in seiner eigenen Vierziger-Sammlung, dass frühere Gelehrte solche Sammlungen zu verschiedenen Themen (*uṣūl ad-dīn, ǧihād, zuhd, ādāb, ḫuṭab*) zusammengestellt hätten und alle in ihren Zielen rechtschaffen seien, gibt ihm nämlich Anlass zu der Bemerkung, dass er selbst solche Sammlungen zu den *aḥādīṯ qudsiyya* (= 4.) und den rituellen Gebeten (= 203.) zusammengestellt habe und Gott darum bitte, das er ihm dabei behilflich sei, insgesamt 40 Vierziger-Sammlungen zu vollenden (187.24b).

Vierziger-Sammlungen sind im übrigen auch Bestandteile anderer Werke al-Qārīs. So enthält sein Kommentar 183. eine Sammlung von prägnanten Aussprüchen des Propheten (*ǧawāmiʿ al-kalim*), die in ihrer Zusammenstellung und Reihenfolge fast vollständig mit der eigenständigen Vierziger-Sammlung zu diesem Thema (7.) übereinstimmt. Der Kommentar zu *aṣ-Ṣalāt al-Muḥammadiyya* (199.) enthielt gemäß einem Querverweis (52.339a) eine Sammlung von vierzig Hadithen zu dem Vorzug des Gebetsgrußes (*aṣ-ṣalāt wa-s-salām*) über den Propheten. Und schließlich sind solche Vierziger-Sammlungen auch den umfassenderen Traditionssammlungen 85., 96. und 98. einverleibt worden.[39]

(6) Zur Traditionswissenschaft im weiteren Sinne gehört auch die Kenntnis der auf den Propheten zurückgeführten Bittgebete, der sogenannten *adʿiya maʾṯūra*. Al-Qārī deckt diesen Wissensbereich vor allem mit seinem Kommentar zu dem Handbuch *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn min kalām sayyid al-mursalīn* von Ibn al-Ǧazarī (52.) ab, der unter den zentralen Texten seines Gesamt-

[39] Vgl. in der Werkliste bei den genannten Titeln unter U.

werks an siebter Stelle steht. *Al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* ist eine Sammlung von auf den Propheten zurückgeführten Andachtsformeln (*aḏkār*) und Bittgebeten (*adᶜiya*) für alle Lebenslagen. Neben seinem Kommentar zu diesem Werk hat al-Qārī auch eine eigene Sammlung von ca. 500 tradierten Bittgebeten (= 51.) kompiliert. Zu ihr erklärt al-Qārī in seinem *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar:

> „Das Beste ist, wenn er (sc. der Betende) in allen Situation die tradierten Bittgebete [...] verwendet. Ich habe die losgelösten Bittgebete, die an keine Zeit und keine Situation gebunden sind und als von ihm {S} überliefert feststehen, in Heften zusammengestellt und es (sc. das Ergebnis) *al-Ḥizb al-aᶜẓam wa-l-wird al-afḫam* genannt. Zweifellos verdient es mehr Beachtung als das, was einige schreibende Scheiche zusammengestellt haben, wie das *Ḥizb al-baḥr*, *al-Asmā' al-arbaᶜīniyya*, *al-Awrād al-Kubrawiyya wa-l-Barnaniyya* (?), ganz zu schweigen von dem *duᶜā' as-Sayfī wa-l-Qadaḥ* und ähnlichem, für das man keine Grundlage kennt. Gott ist der Garant seiner Religion und der Helfer seines Propheten“ (52.41a–b).

Al-Qārī setzt also seine Sammlung von früheren Sammlungen ab, die seiner Meinung nach nur Gebete zweifelhafter Herkunft enthalten. Die Zugehörigkeit seiner Sammlung zum Bereich der Traditionswissenschaft wird noch einmal dadurch deutlich, dass al-Qārī auf sie in seinem *Miškāt*-Kommentar am Ende des Kapitels über die Bittgebete verweist (Qvw. 17.V376).

Ethik/Verhaltenslehre

Auf der Liste der zentralen Texte al-Qārīs steht an zweiter Stelle sein Kommentar 140. zu dem anonymen Auszug *ᶜAyn al-ᶜilm wa-zayn al-ḥilm* aus al-Ġazālīs Hauptwerk *Iḥyā' ᶜulūm ad-dīn*. Er ist al-Qārīs wichtigstes resümierendes Werk und steht zeitlich fast ganz am Ende seiner Textproduktion. Das Buch *ᶜAyn al-ᶜilm wa-zayn al-ḥilm*, dessen Titel sich wahrscheinlich an einen Ausspruch Ḥasan al-Baṣrīs anlehnt,[40] erfreute sich in den frommen Kreisen Mekkas großer Beliebtheit. Schon al-Qārīs Lehrer ᶜAlī al-Muttaqī und Ibn Ḥağar al-Haytamī hatten sich mit ihm befasst und Randbemerkungen (vgl. 140.I368f) bzw. einen unvollständigen Kommentar (vgl. Ibn Ḥağar *al-Ḫayrāt* 14) zu ihm verfasst. ᶜAlī al-Muttaqī soll es außerdem am Anfang seiner religiösen Laufbahn zwei Jahre lang unter der Anleitung seines Lehrers Ḥusām ad-Dīn al-Muttaqī in Multān studiert und auf Reisen immer mit sich geführt haben, weil er es für unabdinglich hielt (Rizvi 1993, 136). Dass al-Qārī dieses Werk kommentierte, kann als ein Zeichen seiner Verbundenheit mit ᶜAlī al-Muttaqī betrachtet werden.

Die Disziplin, dem al-Qārīs *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar gewidmet ist, lässt sich nicht ganz leicht definieren. Bei Brockelmann (*GAL* S I 749) erscheint der Titel des Grundwerks mit der Spezifizierung *fī t-tawḥīd wa-l-ādāb ad-dīniyya*. Demnach wäre es ein Text, der sich sowohl mit Theologie als auch mit religiösen Verhaltensregeln befasst. Geht man die einzelnen Kapitel[41] des Buches durch, so erhält man den Eindruck, dass für die dort behandelten Themen die Bezeichnung „religiöse Verhaltensregeln“ (*ādāb dīniyya*) durchaus passend ist. Theologische Fragen werden hier allerdings nur sehr wenig behandelt: Lediglich das letzte der 20 Kapitel, das sich mit Ein-Gott-Glauben (*tawḥīd*), Gottvertrauen (*tawakkul*) und Glaubensgewissheit (*yaqīn*) befasst,

[40] Er lautet: *uṭlubū l-ᶜilm wa-zayyinū-hū bi-l-ḥilm* (vgl. 140.II14; „Sucht nach dem Wissen und schmückt es mit Sanftmut“).

[41] Eine Aufstellung ist in der Werkliste unter der Rubrik U zu finden.

weist teilweise einen Bezug zur Theologie auf. Da diese Spezifizierung sonst nirgendwo erwähnt wird und nicht klar ist, woher Brockelmann sie übernommen hat, müssen Zweifel an ihrer Authentizität angemeldet werden. Der Grundtext, auf dem *ᶜAyn al-ᶜilm* basiert, al-Ġazālīs *Iḥyā'*, wird häufig in die Nähe der Sufik gerückt.[42] Der Begriff „Sufik" scheint mir allerdings als Zuordnungskategorie ebenfalls problematisch zu sein, denn die Wörter *ṣūfī*, *taṣawwuf* und ihre Ableitungen spielen sowohl im *Iḥyā'* als auch in dem Auszug *ᶜAyn al-ᶜilm* nur eine untergeordnete Rolle. So bleibt Turans Einordnung von al-Qārīs Werk unter die Ethik (*ahlâk*) letztendlich die einzig sinnvolle Lösung. Für die Zulänglichkeit dieser Kategorie spricht, dass al-Qārī selbst in einem anderen Werk al-Ġazālīs *Iḥyā'* den *kutub al-aḫlāq* zuordnet.[43] Um Verwechslungen mit einer philosophisch begründeten Ethik vorzubauen, muss betont werden, dass hier mit *aḫlāq* eine religiöse Ethik und Verhaltenslehre gemeint ist.

Neben dem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar lässt sich auch al-Qārīs Kommentar zum *Kitāb aš-Šamā'il* von at-Tirmiḏī (183.) der religiösen Ethik zuordnen. Das *Kitāb aš-Šamā'il* ist zwar eine einfache Hadith-Sammlung und steht von daher mit einem Fuß in der Traditionswissenschaft, doch handelt es sich um eine thematisch ausgerichtete Sammlung, in der „die Sitten und Charaktereigenschaften des Propheten, so wie sie den Gläubigen zur Nachbildung empfohlen werden, dargestellt"[44] werden. Der thematische Bogen reicht dabei ähnlich weit wie bei dem Handbuch *ᶜAyn al-ᶜilm*, von den inneren sittlichen Eigenschaften über Fragen der Affektkontrolle (Lachen, Weinen) bis zu äußeren Dingen wie Kleidung, Essen, Schlafen, Hygiene, Gebrauch von kosmetischen Mitteln und dergleichen. Der *Šamā'il*-Kommentar gehört ebenfalls zu den zentralen Werken al-Qārīs, hat aber im Gegensatz zum *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar fundierende Funktion.

Mit religiöser Ethik/Verhaltenslehre befasst sich al-Qārī auch in seinem Kommentar zum *Kitāb Ādāb al-murīdīn* von Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī (188.). Das Grundwerk gehört zwar dem Bereich der Sufik zu, doch wird Sufik hier vor allem als ein System von *adab*-Regeln entworfen.[45] Da al-Qārī seine Aufgabe als Kommentator im wesentlichen darin sieht, diese Regeln auf prophetische Überlieferungen zurückzuführen, ergeben sich in seinem Kommentar besonders viele Gelegenheiten zum Rückverweis auf den *Šamā'il*-Kommentar. Daneben ist der bereits erwähnte Kommentar zu *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* (52.) als ein Werk zu nennen, das in den weiteren Rahmen der Ethik/Verhaltenslehre fällt. Die thematische Nähe zum Stoffgebiet des *ᶜAyn-al- ᶜilm*-Kommentar ist schon allein an der Intensität der Verweisbeziehung zwischen den beiden Werken zu erkennen. Auch eine inhaltliche Analyse der Querverweise, die auf den *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar führen, ist aufschlussreich. So will al-Qārī hier unter anderem die Hadithe über das richtige Verhalten beim Niesen erläutert haben (Qvw. 140.I379), und auch hinsichtlich der zahlreichen Verhaltensregeln für den Schlaf (*ādāb an-nawm*) verweist er auf dieses Werk (188.96a).

Dem Bereich der religiösen Ethik/Verhaltenslehre lässt sich schließlich noch eine Anzahl kurzer bis sehr kurzer Abhandlungen zuordnen, die sich mit Fragen des Habitus (35., 77., 78.,

---

[42] Zum Beispiel von Watt 1963, 151.

[43] Vgl. 26.142: *al-Iḥyā' wa-ġayru-hū min kutub al-aḫlāq*.

[44] Andrae *Die Person Muhammeds* 199.

[45] Vgl. F. Sobieroj in *EI²*IX 778a.

79.), mit dem Musikhören (80., 82.) und dem Verhältnis zu den Herrschenden (89.) befassen. Sie sind fast alle an einem der drei Kommentare „aufgehängt“ oder weisen sogar Beziehungen zu mehreren von ihnen auf.

Prophetologie

(1) Das *Kitāb aš-Šamā'il* at-Tirmiḏīs ist nicht nur ein „Knigge“ mit frommen Lebensregeln für den Alltag, sondern auch ein prophetologisches Werk. Der Prophet wird hier als ein Typus der sittlichen, charakterlichen und körperlichen Vollkommenheit präsentiert. Auch al-Qārīs Kommentar zu diesem Werk (183.) behandelt Fragen der Prophetologie. In Querverweisen weist al-Qārī darauf hin, dass er hier auf das in den Büchern der *ahl al-kitāb* erwähnte Siegel des Prophetentums eingegangen sei, das zwischen den Schultern Muḥammads sichtbar war (Qvw. 18.424) und von Ǧābir ibn Samira in einem Hadith als eine hautfarbene Erhebung von der Größe eines Taubeneis beschrieben wird (Qvw. 17.X51). Auch will er hier die Angaben zum Lebensalter des Propheten bei bestimmten wichtigen Ereignissen (Berufung, Auswanderung nach Medina und Tod) behandelt (Qvw. 15.112) und ausführlich die Tugenden (*faḍā'il*) des Propheten in den diesseitigen Angelegenheiten erwähnt haben (Qvw. 18.649). Schon vor seinem Kommentar hatte al-Qārī übrigens einen Auzug aus dem *Kitāb aš-Šamā'il* (196.) erstellt. Dieser Auszug steht allerdings in seinem Gesamtwerk völlig isoliert.

(2) Einer der wichtigsten Texte zur Lehre vom Propheten ist das *Kitāb aš-Šifā' fī ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā* von Qāḍī ᶜIyāḍ (st. 544/1149). T. Andrae beschreibt es als „das Werk, das nicht nur zum ersten Mal die Lehren der Gemeinde über ihren Propheten systematisch darstellt, sondern die erwähnte Literaturgattung (sc. die *dalā'il an-nubuwwa*) auf eine höhere Stufe der theologischen Wissenschaft hebt, indem es nicht einfach nach Art der Traditionalisten die Erzählungen unter Rubriken geordnet wiedergibt, vielmehr sie als Belege und Stützpunkte für *kalām*, für dogmatische Schlüsse und Auseinandersetzungen gebraucht.“[46] Ein wichtiger Unterschied zu dem Buch at-Tirmiḏīs besteht darin, dass im *Šifā'* auch die Vorrechte (*ḥuqūq*) des Propheten gegenüber den Menschen oder umgekehrt ausgedrückt: die Pflichten der Menschen gegenüber dem Propheten behandelt werden. Dass al-Qārī nach dem *Kitāb aš-Šamā'il* auch dieses Werk kommentiert hat, zeigt sein anhaltendes Interesse an der Lehre vom Propheten. Sein zweiteiliger Kommentar zum *Šifā'* (18.) nimmt eine herausragende Position in seinem Gesamtwerk ein: Auf der Liste der zentralen Texte steht er an dritter Stelle. Von ihm führen Querverweise zu mehreren anderen Werken (7., 56., 94., 199., 200.), die ebenfalls der Prophetologie zugeordnet werden können. Während die kurze Streitschrift 56. zur Propheteneulogie lediglich am *Šifā'*-Kommentar aufgehängt ist, weisen die anderen genannten Texte eine relativ starke Einbindung in das Gesamtwerk auf.

(3) Al-Qārīs kürzestes Werk zur Prophetologie ist seine Sammlung von vierzig *ǧawāmiᶜ al-kalim* (7.). Die *Ǧawāmiᶜ al-kalim* sind kurze prägnante Aussprüche des Propheten, in denen sich seine Sprachgewandtheit (*faṣāḥa*) und Beredsamkeit (*balāġa*), ein wichtiges Thema von al-Qāḍī ᶜIyāḍs Werk, niederschlagen soll. Als Beispiele für diese Klasse von „geflügelten Wörtern“ führt

[46] *Die person Muhammeds* 60.

al-Qārī in seinem Kommentar (18.101) die Wendungen *al-īmān yamān*[47] („Der Glaube ist im Jemen"), *al-ᶜidda dīn* („die gesetzliche Wartefrist der Frau gehört zur Religion") und *as-samāḥ rabāḥ* („Nachsicht ist Gewinn") an. Grundlage der Idee von den *ǧawāmiᶜ al-kalim* ist der im *Ṣaḥīḥ Muslim* zu findende Hadith, in dem der Prophet erklärt, dass ihm sechs Gaben gegeben seien, durch die er vor den anderen Propheten ausgezeichnet worden sei. Als erste dieser Gaben werden die *ǧawāmiᶜ al-kalim* genannt. Al-Qārī behandelt diesen Hadith schon in seinem *Miškāt*-Kommentar und erklärt dort *ǧawāmiᶜ al-kalim* mit der „Fähigkeit zur Kürze im Ausdruck bei gleichzeitiger Bedeutungsweite, so dass durch wenig Worte viele Bedeutungsinhalte zum Ausdruck gebracht werden" (*quwwat al-īǧāz fī l-lafẓ ma ᶜa basṭ fī l-maᶜnā fa-ubīna bi-l-kalimāt al-yasīra al-maᶜānī al-kaṯīra*; 17.X13f). In diesem Zusammenhang kann er darauf verweisen, dass er selbst eine Sammlung von 40 *ǧawāmiᶜ al-kalim* zusammengestellt hat. Die von al-Qārī ausgewählten Prophetenworte umfassen jeweils nur zwei Wörter. Hierzu erklärt al-Qārī, dass dies das Geringste sei, aus dem sich überlieferte Rede (*al-kalām al-isnādī*) zusammensetze (18.101), bzw. das Geringste, von dem vorstellbar sei, das es zusammengesetzte Rede (*tarakkub al-kalām*) bilde (17.X14). Im *Šifā'*-Kommentar erwähnt er, dass er solche Aussprüche auch schon in seinen *Šamā'il*-Kommentar aufgenommen habe (18.101, vgl. auch 18.413). Tatsächlich findet sich dort im Kapitel über die Beredsamket des Propheten eine Sammlung von *ǧawāmiᶜ al-kalim*, die in ihrer Zusammenstellung und Reihenfolge fast vollständig mit der eigenständigen Sammlung übereinstimmt (183.II11f).

(4) Als eine andere der sechs Gaben, durch die der Gottesgesandte vor den anderen Propheten ausgezeichnet wurde, wird in dem oben genannten Hadith aufgeführt, dass er zu den Geschöpfen insgesamt (*al-ḫalq kāffatan*) gesandt worden sei. Diesen Glaubenssatz will al-Qārī in seinem Kommentar zu den *Ṣalawāt Muḥammadiyya* seines Scheichs Ǧamāl ad-Dīn Muḥammad al-Bakrī (199.) dargelegt haben, wie er in Querverweisen wiederholt (17.X14; 18.22, 36, 591; 118.3a; 183.II150) hervorhebt. An den Ausgangsstellen der Querverweise erklärt al-Qārī, dass mit der Gesamtheit der Geschöpfe die oberen und unteren Wesen (*al-mawǧūdāt al-ᶜulwiyya wa-s-sufliyya*) gemeint seien (18.22, 36). Dazu sollen neben Menschen und Dschinn auch Engel, Tiere, Pflanzen und die unbelebten Dinge, ja auch das Feuer und der Gottesthron gehören (118.3a; 183.II150). An alle diese Wesen soll sich der religiöse Aufruf des Gottesgesandten gerichtet haben (Qvw. 18.591). Eine Bestätigung für diesen Glaubenssatz sieht al-Qārī in dem von ᶜĀ'iša überlieferten Prophetenwort: „Als mich Gabriel empfing, war es mit mir so, dass ich an keinem Stein und an keinem Baum vorüberging, ohne dass dieser sagte: Heil sei über dir, o Gottesgesandter" (17.X129). Ausgangspunkt für seine Erklärungen zu dieser Frage war der offenbar in direkter Anrede an Gott gebrauchte und auf den Propheten gemünzte Ausdruck *ḫalīfatu-ka ᶜalā kāffat ḫalīqati-ka* („Dein Stellvertreter über alle Deine Geschöpfe") im Grundtext al-Bakrīs (vgl. Qvw. 17.X129).

Der Anhang (*ḏayl*) von al-Qārīs Kommentar enthielt einen Auszug aus as-Suyūṭīs Traktat über die Prophetennamen (*al-Bahǧa as-saniyya fi l-asmā' an-nabawiyya*, vgl. GAL S III 1263). As-Suyūṭī hatte in seinem Traktat fast 500 Prophetennamen zusammengestellt. Al-Qārī hatte hieraus nach dem Muster der schönen Gottesnamen (*asmā' Allāh al-ḥusnā*) 99 Namen

[47] Vgl. SB (*Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*) Nr. 3126.

ausgezogen (vgl. Qvww. 17.X47; 183.II181). Grundlage dieses Unternehmens, so bemerkt er in einem der Querverweise (183.II181), sei der Gedanke, dass die Vielzahl der Namen auf den hohen Rang des Benannten hinweise.

(5) Eine weitere prophetologische Schrift al-Qārīs ist die nicht erhaltene Abhandlung *al-Midrāǧ al-ᶜalawī fī l-miᶜrāǧ an-nabawī* (200.). Hier geht es um die Verpflichtung zum Glauben an die Himmelsreise (Qvw. 184.322) sowie um den Unterschied zwischen *miᶜrāǧ* („Himmelsreise") und *isrā'* („Nachtreise"; Qvw. 17.X151). Das Werk soll mit der Auslegung von Sure 17 beginnen, mit der Auslegung von Sure 53 enden und in der Mitte einiges behandeln, was mit diesem „gewaltigen Huldwunder" zusammenhängt (Qvw. 18.218). Hauptquelle der Abhandlung scheint der *Šifā'* gewesen zu sein. In seinem *Miškāt*-Kommentar schreibt al-Qārī nach einem längeren Zitat aus diesem Buch, reimend auf den Namen des Verfassers al-Qāḍī ᶜIyāḍ, er habe einige nützliche Weisheiten aus diesen Gärten (*riyāḍ*) in seiner Abhandlung *al-Midrāǧ li-l-miᶜrāǧ* dargeboten (17.IX627).

(6) Ebenfalls der Prophetologie zuzuordnen ist die relativ lange Abhandlung *al-Mawrid ar-rawī fī mawlid an-nabī* (94.), deren eigentliches Thema das Geburtstagsfest des Propheten am 12. Rabīᶜ I ist. In Querverweisen erwähnt al-Qārī diese Schrift allerdings vor allem als Ort, an dem er die Namen der Vorfahren des Propheten vokalisiert hat (so 18.11 und 183.8; vgl. noch 17.X7).

(7) In den Bereich der Prophetologie gehören schließlich noch al-Qārīs Kommentar zu dem von ihm selbst verfassten paronomastisch gereimten Lobgebet auf den Propheten *an-Naᶜt al-muraṣṣaᶜ bi-l-muǧannas al-musaǧǧaᶜ* (134.)[48] sowie seine Kommentare zu bekannten Lobgedichten auf den Propheten, zur *Bānat Suᶜād* von Kaᶜb ibn Zuhayr (99.), zur *Burda* von al-Būṣīrī (185.) sowie zu dem Taḫmīs auf die *-Qaṣā'id al-witriyya* von Maǧd ad-Dīn al-Witrī (192.), die nach al-Qārīs Aussage[49] zu seiner Zeit an den beiden Heiligen Stätten und in den übrigen Ländern in den Nächten des Ramaḍān rezitiert zu werden pflegten. Auffällig ist, dass alle vier Texte nur relativ schwach in das Gesamtwerk eingebunden sind und weder mit *Šamā'il-* noch mit *Šifā'*-Kommentar in Beziehung stehen.

Dogmatik

(1) An vierter Stelle auf der Liste der zentralen Texte al-Qārīs steht sein dogmatisches Sammelwerk 184., das im Hauptteil einen Kommentar zu der Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* enthält. Hierbei handelt sich um die Schrift, die in der islamwissenschaftlichen Literatur als *al-Fiqh al-akbar* II bekannt ist. Sie ist nach Auffassung Wensincks (1932, 246f) nach al-Ašᶜarī (st. 324/935), aber vor dem Jahr 1000 u.Z. verfasst worden. W. Montgomery Watt[50] vermutet eine Entstehung im späten zehnten Jahrhundert. Für diese Datierung spricht auch, dass sich schon al-Kalābāḏī (st. 380/990 od. 384/994) im zweiten Teil von *at-Taᶜarruf* auf *al-Fiqh al-akbar* II gestützt hat.[51]

[48] Zur Rolle des *naᶜt* in der islamischen Prophetenfrömmigkeit vgl. Schimmel *Und Muhammad* 155–57.

[49] Vgl. den Schriftkopf seines Kommentars.

[50] In Watt/Marmura *Der Islam* II 133.

[51] Vgl. Arberry *Sufism* 69 nach *EI²* IV 467.

Von muslimischen Gelehrten wird die Schrift üblicherweise Abū Ḥanīfa zugeschrieben.[52] Auch al-Qārī macht unmissverständlich klar, dass er Abū Ḥanīfa für den Verfasser des von ihm kommentierten Werkes hält, denn er leitet den Text mit den Worten: *qāla l-Imāmu l-aʿẓam... AbūḤanīfata l-Kūfī* (184.43; „der größte Imam Abū Ḥanīfa hat gesagt") ein und verweist zwischendurch immer wieder auf „den größten Imam" (*al-Imām al-aʿẓam*) als den Verfasser (z.B. 184.89, 242, 244).

Dem Kommentar zu *al-Fiqh al-akbar* II folgt in dem Sammelwerk 184. ein Abriss zu verschiedenen Fragen, die Glaubenssachen (*iʿtiqādiyāt*) betreffen. „Selbst wenn sie zu den kontroversen Dingen (*al-umūr al-ḫilāfiyya*) gehören" schreibt al-Qārī einleitend, „so werden durch sie doch die Bedeutungen (*maqāṣid*) und Glaubenslehren (*ʿaqā'id*) vervollständigt, denn die Bestimmung der religiösen Grundlagen ist eine Wissenschaft, in der man das erforscht, woran man glauben muss" (184.329). Dieser Abriss mündet am Ende in einen Kommentar zur *Risālat Alfāẓ al-kufr* von Muḥammad ibn Ismāʿīl Badr ar-Rašīd (= 20.) ein, einem Werk, das sich mit Aussprüchen und Gesten befasst, die den Muslim zum Ungläubigen werden lassen.

Ein weiterer Kommentar al-Qārīs, der diesmal allerdings ein eigenständiges Werk bildet, befasst sich mit der auf *lām* reimenden Qaṣīda *Bad' al-amālī*, einem Glaubensbekenntnis des hanafitischen Gelehrten al-Ūšī (138.). Al-Qārī begründet die Abfassung dieses zweiten dogmatischen Kommentars damit, dass er den *Fiqh-akbar*-Kommentar ursprünglich als einen Grundriss (*muḫtaṣar*) geplant habe, „mit dessen Hilfe der Anfänger aufsteigen und aus dem der Fortgeschrittene Nutzen ziehen könne", dann sei aber die Rede auf den Kalām gekommen und über das ordnungsgemäß angestrebte Ziel hinausgeschossen (*ṯumma nğarra l-kalām· ilā l-kalām· ḥattā ḫarağa ʿani ntiẓām·al-marām·*; 138.1b), so dass er es für sinnvoll hielt, noch einen kurzgefassten Kommentar zu der genannten Qaṣīda hinterherzuschieben. Die Querverweissituation deutet darauf hin, dass al-Qārī den *Alfāẓ-al-kufr*-Kommentar, der das Sammelwerk 184. abschließt, erst nach diesem Kommentar zu al-Ūšīs Qaṣīda abgefasst hat.

An den *Fiqh-akbar*-Kommentar durch Querverweis angebunden ist außerdem noch das *taḫrīğ*-Werk 84., das gewissermaßen zwischen Dogmatik und Traditionswissenschaft steht. In ihm hat al-Qārī die Überlieferungsketten zu den 72 Hadithen aufgelistet, die in at-Taftāzānīs Kommentar zu der māturiditischen Bekenntnisschrift *al-ʿAqā'id* von Nağm ad-Dīn an-Nasafī vorkommen.

(2) Während die im Jahre 1010 abgeschlossenen Kommentare zu *al-Fiqh al-akbar* und *Bad'-al-amālī* systematische Darstellungen des Glaubens liefern, hat sich al-Qārī schon einige Jahre früher in drei anderen Texten (33., 38., 86.) mit dogmatischen Einzelproblemen befasst. Die Streitschrift 38., einer der wichtigsten fundierenden Texte, ist eine Verteidigung der in *al-Fiqh*

[52] Selbst Ġāwğī, der moderne Herausgeber von al-Qārīs Kommentar, sieht Abū Ḥanīfa noch als den Verfasser des Grundwerks an. Aufgrunddessen vertritt er die Auffassung, dass es sogar die erste wissenschaftlich-theologische Schrift schlechthin sei (*awwal risāla kutibat fī ʿilm at-tawḥīd bi-uslūb ʿilmī*), vgl. *at-Taʿlīq al-muyassar* 43. Bezüglich der Verfasserschaft Abū Ḥanīfas verweist er auf Abu l-Muẓaffar al-Isfarāyīnīs *at-Tabṣīr fī d-dīn* 113, wonach der Text über Naṣr ibn Yaḥyā auf ihn zurückgeht (*at-Taʿlīq al-muyassar* 12). Gemeint ist bei dieser Angabe jedoch sicherlich nicht unsere Schrift *al-Fiqh al-akbar* II, sondern *al-Fiqh al-akbar* I, eine *ʿAqīda* in 10 Artikeln, die in ihren Grundzügen vielleicht tatsächlich auf Abū Ḥanīfa selbst zurückgeht. Diese letztere ist nur in einem al-Māturīdī zugeschriebenen Kommentar erhalten (vgl. dazu GAL S I 285). Die neuere Forschung hat allerdings gezeigt, dass *FA* I ebenfalls nicht auf Abū Ḥanīfa zurückgeht, sondern ihm später zugeschrieben wurde, vgl. dazu U. Rudolph und van Ess „Kritisches zu Fiqh akbar" in *REI* 54 (1986) 327–338.

al-akbar vorgetragenen Lehre, wonach die Eltern des Propheten im Unglauben gestorben sind, gegen die gegenteiligen Auffassungen der Gelehrten Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī und Ibn Kamāl Pāšā. Dass al-Qārī die Abhandlung an der betreffenden Stelle in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar erwähnt, ist wenig verwunderlich. Er findet aber auch in vielen anderen Werken, zumal den prophetologischen (18., 94., 118.), passende Gelegenheiten, um auf sie zurückzuverweisen. Das Thema war ihm offenbar sehr wichtig. Die Abhandlung 33., ebenfalls eine wichtige fundierende Schrift, behandelt das bereits in der Frühzeit der islamischen Theologie diskutierte Problem des *ḫulf al-waʿīd*, die Frage, ob Gott an seine im Koran ausgesprochene Strafandrohung (*waʿīd*) zwingend gebunden ist oder auch im Gegensatz (*ḫulf*) zu ihr handeln kann. Ein Trabant dieser Abhandlung ist der kurze Traktat 83., der sich vordergründig mit dem semantischen Unterschied zwischen den Verben *ṣafada* und *asfada* befasst, die Erörterung dieses Problems allerdings nur zur Bekräftigung der eigenen Position in der *ḫulf-al-waʿīd*-Frage nutzt. Schließlich gehört zu den frühen dogmatischen Schriften al-Qārīs noch der Kontroverskommentar zu der *Risāla fī īmān Firʿawn* von Ǧalāl ad-Dīn ad-Dawānī (86.). Der Grundtext ist eine Verteidigung von Ibn ʿArabīs Interpretation der koranischen Darstellung von Pharaos Untergang im Schilfmeer und seiner Bekehrung zum Glauben im Angesicht des Todes (Sure 10:90–92). Es wird unten zu zeigen sein, dass alle drei Schriften (33., 38., 86.) sich um dasselbe dogmatische Grundproblem drehen und eine bestimmte Position vertreten, die mit al-Qārīs Maḏhab-Orientierung zusammenhängt.

(3) Nach dem *Fiqh-akbar*-Kommentar hat al-Qārī noch eine weitere bedeutende dogmatische Schrift verfasst, die relativ lange Abhandlung mit dem Titel *al-Martaba aš-šuhūdiyya fī l-manzila al-wuǧūdiyya* (41.). Darin wendet er sich gegen die Anhänger der *waḥdat-al-wuǧūd*-Lehre, die er mit dem zu seiner Zeit geläufigen Begriff *wuǧūdiyya* bezeichnet. Die *waḥdat al-wuǧūd*-Lehre steht für ihn im Widerspruch zum islamischen Glauben, weil in ihr die Einheit von Schöpfer und Schöpfung angenommen wird. Der Hauptteil von al-Qārīs Abhandlung (25b–58b) besteht aus einem Kontroverskommentar zu der 924/1518 in Persisch abgefassten Schrift *al-Ǧānib al-ġarbī fī ḥall muškilāt kalimāt aš-Šayḫ Muḥammad Ibn al-ʿArabī* von einem gewissen -Šayḫ al-Makkī, in der dieser ausgewählte Aussagen Ibn ʿArabīs gegen die Einsprüche eines Ungenannten verteidigt hatte. Das Interesse an der *wuǧūdiyya* scheint bei al-Qārī erst im Zusammenhang mit der Abfassung des *Fiqh-akbar*-Kommentars aufgekommen zu sein. Es ist dieses Werk, in dem er die Gruppierung zum ersten Mal erwähnt (184.131f, 246). Kurz danach hat er die eigenständige Abhandlung zu diesem Thema (41.) abgefasst. In den Schriften, die nach ihr entstanden sind, streift er das Thema dann immer wieder in verschiedensten Kontexten und versäumt dabei keine Gelegenheit, auf die eigene Abhandlung zurückzuverweisen. Die Abhandlung zur *wuǧūdiyya* ist nicht nur einer der wichtigsten fundierenden Texte al-Qārīs, sondern steht auch im Zentrum einer Familie von Schriften, die sich durch Verweisbeziehungen besonders eng an sie anlehnen: zwei Texte, die kurze Abhandlung 32. über die syntaktische Struktur der monotheistischen Bekenntnisformel und die Replik 40., sind an ihr aufgehängt, und bei den Abhandlungen 24., 42. und 82. bildet der Verweis auf sie den Textabschluss.

Sufik

Ahlwardt und Turan ordnen mehrere Werke al-Qārīs der Sufik zu, Qūtlāy dagegen nicht. Ist al-Qārī ein sufischer Autor? Bei fünf Werken, 24., 40., 41., 42. und 44., muss die Zuordnung zur Sufik in Zweifel gezogen werden. Es handelt sich um Abhandlungen, in denen nicht sufische

Lehren vorgetragen werden, sondern im Gegenteil Auffassungen bestimmter Sufis mit dogmatischen bzw. ritualistischen Argumenten zurückgewiesen werden. Aufrechterhalten werden kann die Zuordnung zur Sufik dagegen bei den Kommentaren 188. und 198., deren Grundwerke, das *Kitāb Ādāb al-murīdīn* von Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī und die *Risāla* von Abu l-Qāsim al-Qušayrī, eindeutig der Sufik zugehören. Das Gleiche gilt für die kurze Abhandlung 76., die an dem *Ādāb-al-murīdīn*-Kommentar aufgehängt ist und zwei sufische Konzepte, *maʿrifa* (Gotteserkenntnis) und *maḥabba* (Gottesliebe), gegeneinander abwägt.

Querverweisen ist zu entnehmen, dass al-Qārī auch den Kommentar zum *Ḥizb al-fatḥ* seines indirekten Lehrers Abu l-Ḥasan al-Bakrī (193.), den Kommentar zu dem Gebet *aṣ-Ṣalāt al-Muḥammadiyya* von Ǧamāl ad-Dīn Muḥammad al-Bakrī (199.) und seine eigene Gebetssammlung *al-Ḥizb al-aʿẓam* (51.) als Beiträge zur Sufik verstanden wissen will. Den *Ḥizb*-Kommentar beschreibt er in einem Querverweis (195.4b) als ein Werk, in dem er einige „reine Anweisungen“ (*tawǧīhāt ṣafiyya*) gegeben habe, die sich an den „Konventionen der sufischen Herrschaften“ (*muṣṭalaḥāt as-sāda aṣ-ṣūfiyya*) ausrichten. In seinem *Ṣalāt-Muḥammadiyya*-Kommentar will er auf einige sufische Feinheiten (*nikāt ṣūfiyya*), die zu den reinen Lehren gehören (*mimmā huwa min al-mašārib aṣ-ṣafiyya*), hingewiesen haben (vgl. Qvw. 17.X48). Und über die Hefte, die seine eigene Gebetssammlung enthalten, schreibt er im *Miškāt*-Kommentar am Ende des Kapitels über die Bittgebete: „Sie sind bewahrenswerter als die übrigen *Aḥzāb* und *Awrād* wie etwa die *Awrād al-Fatḥiyya* und die *Aḥzāb az-Zayniyya*, denn sie umfassen in Wahrheit die erhabenen Qualitäten, wehren die schlechten Eigenschaften ab und sind die Quintessenz der Sendschreiben der reinen Sufis (*fa-hiya zubdat rasāʾil aṣ-ṣūfiyya aṣ-ṣafiyya*)“ (17.V376).

Biographie/Hagiographie

In seinem *Miškāt*-Kommentar 17. liefert al-Qārī nicht nur Erläuterungen zu Hadithen, sondern auch biographische Abrisse (*tarǧamāt*) zu verschiedenen Persönlichkeiten, die für die Traditionswissenschaft von großer Bedeutung sind, darunter zum Beispiel Abū Hurayra und al-Buḫārī. Diese biographischen Abrisse sind Zielpunkt mehrerer Querverweise (z.B. 18.11; 52.8b; 160.103a). Obwohl das Grundwerk dafür keinen direkten Anlass gibt, hat al-Qārī am Anfang seines *Miškāt*-Kommentars auch einen ausführlichen hagiographischen Abriss zu Abū Ḥanīfa eingefügt (17.I73–78). Zu Abū Ḥanīfa und den Ḥanafiten hat er noch ein separates hagiographisch-biographisches Sammelwerk (123.) verfasst, das zu den wichtigsten resümierenden Texten in seinem Gesamtwerk gehört. Dieses Sammelwerk beginnt mit einem Auszug aus den *Manāqib Abī Ḥanīfa* von al-Kardarī, enthält im Hauptteil eine Zusammenfassung (*ḫulāṣa*) des bekannten hanafitischen Personen-Lexikons *al-Ǧawāhir al-muḍīʾa* von Ibn Abi l-Wafāʾ und endet mit einem kurzen Auszug aus dem *Ṭabaqāt*-Werk eines gewissen ʿAlī ibn al-Ḥasan al-Ǧazarī aš-Šāfiʿī mit Biographien hanafitischer Gelehrter des Jemen.

Neben diesem langen Sammelwerk hat al-Qārī noch drei kurze hagiographische Sammlungen mit Nachrichten über islamische Persönlichkeiten (96., 97., 98.) kompiliert. Zusammen mit den Abhandlungen über Khidr (34.) und den Mahdī (39.) bilden sie eine Verweisfamilie.

Schließlich scheint al-Qārī noch den Versuch unternommen zu haben, ein biographisches Werk zum Propheten nach Art einer *sīra* zusammenzustellen. Herausgekommen ist der relativ unstrukturierte Text *Sayr al-bušrā fī s-siyar al-kubrā* (118.), der nur in einer unvollständigen

Handschrift überliefert ist. Aus der Tatsache, dass dieses Werk nur in sehr späten Werken (10. und 140.) erwähnt wird, kann geschlossen werden, dass es ebenfalls erst spät entstanden ist. Hier will er unter anderem die Reinheit der Exkremente des Propheten behandelt haben (vgl. Qvw. 140.I509).

Rituallehre

(1) Eine ganze Anzahl von Schriften al-Qārīs befasst sich mit den Wahlfahrtsriten, den sogenannten *manāsik al-ḥaǧǧ*. Sein zentralstes Werk zu diesem Wissensbereich ist sein Kommentar (73.) zu den *Lubāb al-manāsik wa-ᶜubāb al-masālik* Raḥmat Allāh as-Sindīs, dem mittleren von insgesamt drei *manāsik*-Handbüchern verschiedener Länge desselben Autors. Al-Qārī bezeichnet es deswegen auch als *al-Mansak al-mutawassiṭ*.[53] Sein Kommentar, der auf das Jahr 1009 datiert ist, ist Ausgangspunkt eines ganzen Bündels von Querverweisen, die zu Einzelabhandlungen führen, in denen sich al-Qārī mit Detailfragen der Wallfahrt befasst (60., 63., 64., 67., 69.), und kann insofern als seine Summa-Schrift zu diesem Wissensbereich beschrieben werden. Neben diesem Kommentar hat al-Qārī noch einen Auszug aus dem gleichen Werk (58.) und einen Kommentar zu dem kurzen Wallfahrtshandbuch desselben Raḥmat Allāh as-Sindī (59.) erstellt. Von beiden Kommentaren führen Verweise zu seiner Gebetssammlung *al-Ḥizb al-aᶜẓam* (51.). Offensichtlich war diese Sammlung auch für den *wuqūf* am ᶜArafa-Tag konzipiert. In seinem langen Kommentar ist die Beschreibung dieser Zeremonie von dem folgenden Hinweis begleitet: „Ich habe die koranischen Bittgebete und das prophetische Stoßgebet mit der Aufforderung zusammengestellt, dass diese großartige Litanei (*ḥizb aᶜẓam*) an jenem prachtvollen Standort zitiert werde" (73.134). Alle die genannten Schriften sind durch Verweise miteinander verbunden, so dass man von einer *manāsik*-orientierten Verweisfamilie sprechen kann. Außerhalb dieser Familie stehen noch ein paar andere Schriften, die ebenfalls der Wallfahrtslehre zugeordnet werden können: das Rechtsgutachten zur Kaaba (61.), zwei sehr kurze Abhandlungen zu Spezialproblemen der Wallfahrt (66. und 72.) und die beiden Traditionssammlungen zu den vorzüglichen Eigenschaften der Pilgerstätten (68.) und den geheimen Gründen (*asrār*) der Wallfahrtsriten (71.).

(2) Wie die Wallfahrt ist auch das rituelle Gebet ein Wissensbereich *sui generis*, der eine eigene Literatur hervorgebracht hat. Eines der wichtigsten Werke auf diesem Feld war der Kommentar von Burhān ad-Dīn al-Ḥalabī (st. 956/1549) zur *Munyat al-muṣallī* von Sadīd ad-Dīn al-Kāšġarī (bl. 7./13. Jh.), den al-Qārī auch an mehreren Stellen zitiert.[54] Er selbst hat allerdings kein eigenes Werk, in dem die Regeln des rituellen Gebetes systematisch abgehandelt

[53] Der Begriff *mansak, mansik* scheint im Laufe der Zeit einen Bedeutungswandel durchlaufen zu haben. Ursprünglich bedeutet er wohl „Opferplatz"; es ist der Ort, an dem der Pilger sein *nusk* („Schlachtopfer") für Gott darbringt. In diesem Sinne verwendet auch al-Qārī das Wort, wenn er vom „Gehen (des Tieres) zum *mansik*" spricht (73.315). Im Plural *manāsik* bezeichnet das Wort die Opferriten im Tal Minā, aber auch die Wallfahrtszeremonien insgesamt. In dieser sekundären Bedeutung stellen die *manāsik* einen selbständigen Wissenschaftszweig dar, der auch eine eigene Literatur hervorgebracht hat. Eine Liste von bekannten *manāsik*-Werken bietet z.B. HKh 1829-33. Auf diesem Wege erhält nun auch der Singular *mansak* eine neue Bedeutung: er wird zur Bezeichnung für ein *manāsik*-Werk, also ein Buch, dass sich mit den Wallfahrtsriten befasst. So spricht al-Qārī zum Beispiel vom *mansak* al-Kirmānīs (72.266b), vom *mansak* Ibn al-ᶜAǧamīs (73.94) usw. In diesem Sinne verwendet er das Wort auch für die Werke Raḥmat Allāh as-Sindīs, also *al-mansak al-mutawassiṭ* und *mansak al-kabīr*.

[54] Z. B. 22.102b; 43.77a, 79a; 73.157.

werden, hervorgebracht. Immerhin haben aber mehrere seiner kurzen Abhandlungen Einzelprobleme und Sonderformen des rituellen Gebets zum Thema (22., 43., 44., 45., 46., 47., 48., 49., 50.), und auch der relativ stark in das Gesamtwerk eingebettete Kontroverskommentar 21. zu der anti-hanafitischen Schrift *Muġīṯ al-ḫalq fī bayān al-ḥaqq* von al-Ǧuwaynī befasst sich mit Fragen des rituellen Gebets: in seiner zentralen Passage verteidigt al-Qārī die hanafitischen Gebetsregeln gegen die Angriffe des schafiitischen Gelehrten al-Qaffāl und zeichnet ein bewusst negatives Bild von der Art, wie unwissende Schafiiten das rituelle Gebet verrichten (vgl. auch Qvw. 123.79a). Indirekt gehört auch die Sammlung von Traditionen über die Zahnreinigung mit dem *siwāk*-Hölzchen (77.) zum Thema des rituellen Gebets, denn sie dreht sich um die Frage, ob die Zahnreinigung Vorraussetzung für die beim Gebet erforderliche Reinheit (*ṭahāra*) ist.

Koranwissenschaft

Die Koranwissenschaft lässt sich in zwei Bereiche gliedern: Vortrags- und Niederschriftslehre auf der einen, und Koranexegese auf der anderen Seite. Zu ersterem hat al-Qārī vor allem lange Kommentarwerke verfasst: 119. und 135. zu den verschiedenen Koranlesungen (*qirā'āt*), 6. zur Koranrezitation (*taǧwīd*) und 5. zur koranischen Orthographie (*rasm al-maṣāḥif*). Dem Lehrgedicht *Ḥirz al-amānī wa-waǧh at-tahānī* über die verschiedenen Koranlesungen (*qirā'āt*) von aš-Šāṭibī hat al-Qārī gleich zwei Werke gewidmet: den späten Kommentar 135. und die Spezialabhandlung 197. über die in dem Lehrgedicht verwendeten Abkürzungen. Auch die Glosse zu al-Bayḍāwīs Korankommentar mit Auflistung (*taḫrīǧ*) der Überlieferungsketten zu den verschiedenen Lesarten (2.) gehört zu dieser Disziplin. Da erst wenige von diesen Werken ausgewertet wurden, konnte noch nicht festgestellt werden, wie stark sie in das Querverweissystem eingebunden sind. Im weiteren Sinne sind auch die kurze Abhandlung 28. zur fehlenden Basmala am Anfang von Sure 9 und die Vierziger-Sammlung 8. mit Überlieferungen über die Vorzüglichkeit des Korans und derjenigen, die ihn unentgeltlich rezitieren, diesem Bereich zuzurechnen.

Zur Koranexegese hat al-Qārī zwei lange Werke vorzuweisen, eine Glosse zu dem bekannten Korankommentar *Tafsīr al-Ǧalālayn* von Ǧalāl ad-Dīn al-Maḥallī und Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (189.) und einen eigenen zweiteiligen Korankommentar (3.). Im Gegensatz zur Glosse, die dem Frühwerk angehört, ist der Korankommentar Zielpunkt von nur wenigen sicheren Querverweisen. Der Koranexegese im weiteren Sinn sind auch die drei kurzen Abhandlungen 1., 29. und 83. zuzuordnen, die einzelne Erklärungen in al-Bayḍāwīs Korankommentar zum Ausgangspunkt haben.

Sprachwissenschaft

Auch den sprachwissenschaftlichen Disziplinen hat al-Qārī noch eine Reihe von Schriften gewidmet. Systematischen Charakter haben der Kommentar zum *Kitāb at-Taṣrīf az-Zanǧānī* (186.), der sich mit Morphologie (*ᶜilm at-taṣrīf*) befasst, der unvollendete Kommentar zu Ibn Hišām al-Anṣārīs Abhandlung *Muġnī l-labīb ᶜan kutub al-aᶜārīb* (190.), der sich mit syntaktischer Flexionslehre (*ᶜilm al-iᶜrāb*) beschäftigt, und die Glosse zu Abū l-Qāsim as-Samarqandīs Kommentar zur *-Risāla al-Waḍᶜiyya* von ᶜAḍud ad-Dīn al-Īǧī (191.), die die Wissenschaft der Begriffssetzung (*ᶜilm al-waḍᶜ*) behandelt. Den Bereich der Lexikographie (*ᶜilm al-luġa*) deckt al-Qārī mit seinem Auszug aus al-Fīrūzābādīs Lexikon *al-Qāmūs* (88.) ab, der auch eigene Ergänzungen enthält. Im weiteren Sinne gehört zur Lexikographie auch der Auszug aus ad-Damīrīs

Tierlexikon (194.). Da die meisten dieser Werke erst teilweise bzw. noch gar nicht ausgewertet wurden, kann noch keine Aussage über ihre Position im Gesamtwerk getroffen werden.

Der Sprachwissenschaft sind außerdem noch mehrere kurze bis sehr kurze Abhandlungen zuzuordnen, die sich mit der Flexion, Morphologie bzw. Semantik von Wörtern in religiösen Texten befassen (13., 14., 29., 32., 83.). Sie sind insgesamt relativ schwach in das Gesamtwerk eingebunden. Letztlich gehört zu diesen Werken auch die kurze Schrift über die Frage, ob in dem erfundenen Hadith über die Katzenliebe das Wort *hirra* (Katze) Genitivus subjectivus (*iḍāfat al-maṣdar ilā fāʿili-hī*) oder Genitivus objectivus (*iḍāfat al-maṣdar ilā mafʿūli-hī*) ist (12.). Al-Qārī ergreift hier für die Position at-Taftāzānīs Partei, der *hirra* zu einem Genitivus objectivus erklärt hatte, erliegt allerdings an der Stelle selbst einem terminologischen Irrtum, insofern als er die beiden Begriffe miteinander vertauscht.[55]

Rechtswissenschaft

Lässt man die bereits genannten Werke zur Rituallehre beiseite, so bleiben in al-Qārīs Gesamtwerk im Grunde genommen nur wenige Texte übrig, die sich eindeutig der Rechtswissenschaft zuordnen lassen. Systematischen Charakter hat sein langer Kommentar zur *-Nuqāya* al-Maḥbūbīs, einem Werk, das in der Tradition der *Hidāya* al-Marġīnānīs steht und das angewandte Recht behandelt (128.). Erstaunlicherweise weist es eine nur sehr geringe Einbindung in das Gesamtwerk auf. Bei dem späten Kommentar zu Muḥammad aš-Šaybānīs Rezension des *-Muwaṭṭaʾ* von Mālik ibn Anas (139.) deuten dagegen die bisher ausgewerteten ersten Seiten mit ihrer relativ hohen Verweisdichte daraufhin, dass er zu den resümierenden Werken gehört. Mit seinem Kommentar zu Ibn Ḥabīb al-Ḥalabīs Auszug aus Ḥāfiẓ ad-Dīn an-Nasafīs *al-Manār fī uṣūl al-fiqh* (141.) wollte al-Qārī offensichtlich ein Werk zur Rechtstheorie beisteuern. Der Text ist allerdings ähnlich wie bei dem *Sīra*-Werk 118. ziemlich unstrukturiert und hat im Gesamtwerk eine nur randständige Position. Ebenfalls der Rechtswissenschaft zugehörig, aber im Gesamtwerk völlig isoliert, sind al-Qārīs Abhandlung zum Erbrecht (107.) und sein Kommentar dazu (177.) sowie die beiden Rechtsgutachten zur Kaaba (61.) und zur Eheschließung (74.). Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass die rechtswissenschaftlichen Texte nur relativ schwach in das Gesamtwerk eingebunden sind.

---

[55] Vgl. seine Argumentation in 12.142: „In den Hadithen des Propheten {S} heißt es: 'Die Liebe der Araber ist Glaube', 'Die Liebe Abū Bakrs und ʿUmars ist Glaube' und 'Die Liebe der Anṣār ist Glaube'. Zweifellos liegt in diesen Hadithen eine *iḍāfat al-maṣdar ilā fāʿili-hī* (eigtl. =Genitivus subjectivus, richtig wäre jedoch Genitivus objectivus) vor, aufgrund der Überlieferung: 'Wer die Araber liebt, der liebt mich, und wer die Araber hasst, hasst mich.' Und die Grundregel bei den Parallelsätzen ist, dass sie miteinander übereinstimmen. Dies ist eines der Dinge, die die Rede Saʿds wahrscheinlich machen." – Der gleichen Verwechslung unterliegt er, wenn er in seiner langen *Mawḍūʿāt*-Sammlung mit Bezug auf diesen Hadith bemerkt, at-Taftāzānīs Kontrahent al-Ǧurǧānī habe seltsamerweise diese Genitivverbindung als Genitivus objectivus (*iḍāfat al-maṣdar ilā mafʿūli-hī*) interpretiert (10.35). Lediglich in dem Querverweis 17.II188 wird die Terminologie richtig verwendet.

§ 5 Formen der Intertextualität

Nachdem im vergangenen Kapitel unter verschiedenen Gesichtspunkten ein Überblick über al-Qārīs Gesamtwerk gegeben wurde, sollen seine Texte im vorliegenden Abschnitt auf das Phänomen der Intertextualität hin befragt werden. Intertextualität ist bekanntlich seit den 1970er Jahren ein zentrales Konzept der Literaturwissenschaft und vor allem der Erzählforschung. Hierbei lassen sich allerdings zwei verschiedene Ansätze unterscheiden. Im ersten – an Bachtin und Julia Kristeva orientierten – wird Intertextualität sehr weit gefasst. Hier steht die Offenheit und der prozessuale Charakter der Literatur im allgemeinen im Mittelpunkt. Im zweiten Ansatz geht es eher darum, die Beziehungen zwischen konkreten Texten zu klären und zu systematisieren. Er ist besonders für Aspekte der praktischen Analysearbeit fruchtbar. Dabei sind die Klassifizierungsversuche, die der französische Literaturwissenschaftler Gérard Genette in seinem Buch *Palimpsestes*[56] vorgeschlagen hat, gut zu handhaben.

Genette hat versucht, die Relationen verschiedener Texte zueinander zu systematisieren und diese Beziehungen zu erklären. Sein Oberbegriff der „Transtextualität", der das bezeichnet, was sonst üblicherweise Intertextualität genannt wird, fasst fünf unterschiedliche Formen textübergreifender Beziehungen zusammen: 1. *Intertextualität* im engeren Sinne, womit vor allem die ganze „traditionelle Praxis des Zitats" (1993: 10) sowie die zusätzlichen Aspekte des Plagiats (nicht deklarierte Übernahme) und der Anspielung (fragmentarische Anlehnung) gemeint sind; – 2. *Paratextualität,* die Beziehung zwischen dem eigentlichen Text und den ihn einrahmenden Neben-Texten (Paratexten); – 3. *Metatextualität,* meint die üblicherweise als Kommentar deklarierte Beziehung zwischen zwei Texten, die „kritische Beziehung par excellence" (1993: 13); – 4. *Hypertextualität,* die kommentarlose Transformation eines Prätextes (bzw. in Genettes Worten, eines „Hypotextes") mit all seinen Spielarten (Adaptationen, Versifikationen, Erweiterungen, Verdichtungen, aber auch Parodien und Persiflagen usw.); – und 5. *Architextualität,* die Beziehung des Textes zur übergeordneten Gattung. In einem späteren Buch, *Seuils,*[57] hat Genette das Konzept der Paratextualität noch weiter ausdifferenziert. So unterscheidet er bei den Paratexten zwischen den *Peritexten,* die – wie Schutzumschlag, Titel, Gattungsangabe, Vor- und Nachwort – relativ fest mit dem Buch verbunden sind, und den *Epitexten,* die an einem anderen Ort platziert sind. Dabei denkt er an Interviews des Autors, Briefwechsel, Tagebücher und anderes.

Genette hat diese Kategorien vor allem mit Hinblick auf Texte der schöngeistigen Literatur entwickelt. Meines Erachtens haben sie aber auch bei der Analyse von Texten der Gelehrtenliteratur Erkenntniswert, wenn man sich ihrer in eklektischer Weise bedient. In den folgenden Abschnitten soll dies gezeigt werden. Es werden zunächst die auktorialen, also vom Autor selbst stammenden, Peritexte behandelt, sodann mit Intertextualität im engeren Sinn, Metatextualität, Hypertextualität und Architextualität diejenigen Textbeziehungen, die zu Texten anderer Autoren

[56] Das Buch ist ursprünglich 1982 unter dem Titel *Palimpsestes. La littérature au second degré* erschienen. Vgl. die deutsche Übersetzung *Palimpseste*, dort S. 9–18.

[57] Es erschien erstmals 1987 und wurde unter dem Titel *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk* (Frankfurt/M 2001) ins Deutsche übersetzt.

bestehen betrachtet, schließlich soll ein neues Licht auf die Querverweise geworfen werden, indem diese als Epitexte eingeordnet werden.

a) Die auktorialen Peritexte

Der Name des Autors

Die Erwähnung des Autorennamens in einem Text ist in der vormodernen arabischen Literatur nicht so notwendig und selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick erscheint. Al-Qārī selbst weist in einem seiner Kommentare auf einen diesbezüglichen Dissens der Gelehrten hin. Anlässlich der Selbstvorstellung al-Ǧazarīs am Anfang seines Gebetshandbuchs *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* schreibt er:

> *iḫtalafat ṣiyaġu l-muṣannifīna fa-baᶜḍu-hum lam yaḏkuri sma-hū wa-lā nᶜta-hū wa-rasma-hū ḫawfan min as-samᶜati wa-r-riyā'· wa-ktifā'an bi-man yaᶜlamu l-ǧahra wa-l-ḫafā'· wa-baᶜḍu-hum yubayyinu ḏikra-hū wa-yuᶜayyinu waṣfa-hū lā siyyamā fī l-ᶜulūmi n-naqliyya· li-yaṣiḥḥa l-iᶜtimādu ᶜalā aqwāli-hī l-ǧaliyya· wa-li-yakūna wasīlatan ilā duᶜā'i l-aḥyā'i fī l-aḥwāli r-raḍiyya·.* (52.4a)
>
> Die Formulierungen der Autoren gehen (sc. an dieser Stelle) auseinander. Der eine von ihnen hat weder seinen Namen, noch sein Epitheton oder seine Signatur hingesetzt, aus Furcht vor Angeberei oder Augendienerei und in Begnügung mit Dem, der das Offenkundige und das Verborgene kennt. Und der andere gibt ihn bekannt und legt sich ein Epitheton zu. (Letzteres geschieht) besonders in den Traditionswissenschaften, damit man sich in gültiger Weise auf seine klaren Aussagen stützen kann, und damit er (sc. der Name) Mittel für die Erlangung des Bittgebets der Lebenden in den angenehmen Lagen ist.

Die Einfügung des Autornamens in den Text hat also zwei Funktionen: sie dient zum einen der Authentifizierung der darin vorgetragenen Überlieferungen und Lehrmeinungen, zum anderen soll sie dem Autor die Möglichkeit geben, nach dem eigenen Tode namentlich in die Bittgebete der nachlebenden Leser, die sich an seinen Werken erfreuen, aufgenommen zu werden. Die erste Funktion sah vermutlich auch al-Qārī als die wichtigere an. In seinem Kommentar zu al-Ǧazarīs *Muqaddima* hebt er sie im Zusammenhang mit der Selbstvorstellung des Autors erneut hervor. Unmittelbar auf den Autornamen schreibt er dort:

> *yušīru ilā anna l-ᶜibārata l-maqūla· iḏā kānat min ǧinsi l-ᶜulūmi l-manqūla· yanbaġī an tunsaba ilā qā'ili-hā li-takūna sanadan li-nāqili-hā.* (6.15)
>
> Das weist darauf hin, dass das ausgesproche Wort, wenn es zu den Traditionswissenschaften gehört, auf seinen Sprecher zurückgeführt werden muss, damit es für seinen Überlieferer eine Stütze ist.

Auch fast allen seinen eigenen Werken hat al-Qārī den Autorennamen beigefügt. Bei 14., 28., 36., 67., 83., 189. und 196. ist er als Signatur im Kolophon untergebracht, bei den meisten anderen Werken steht er im Textkopf[58]. Bei dem langen Kommentar 128. ist er sogar beiden Textenden beigegeben. Lediglich bei den Werken 9., 21n., 25., 35., 36a., 48., 50., 61., 70., 72. und

[58] Vgl. dazu unten S. 100ff..

94. fehlt er vollständig.[59] Als Erklärung für seine dortige Abwesenheit sind verschiedene Gründe denkbar. 21n. und 48. waren als Repliken relativ eng an frühere Texte (21. und 47.) angebunden und erforderten deswegen nach der Vorstellung al-Qārīs vielleicht keine neue Authentifizierung. Das Gleiche gilt für 25. und 36a., die Kurzversionen zu 26. und 36. darstellen. Die Traditionssammlung 9., die Abhandlungen 35., 70., 72. und das Gutachten 61. sind besonders kurze Texte und gehörten möglicherweise von Anfang zu einer größeren Sammlung von Werken al-Qārīs. Lediglich bei den Abhandlungen 50. und 94. ist es schwer, schlüssige Erklärungen für die Abwesenheit der Autorenangabe zu finden. An einer Autorschaft al-Qārīs ist aber bei beiden Texten nicht zu zweifeln, da der Verfasser von 50. as-Suyūṭī als seinen indirekten Lehrer bezeichnet[60] und 94. sowohl aktiv als auch passiv in das Querverweissystem eingebunden ist.

Die Schreibung des Autornamens wird relativ wenig variiert. In fast allen onymisierten Werken erscheint die Namensformel *ᶜAlī ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī*, ergänzt bisweilen um das Adjektiv *al-Ḥanafī* (so in 14., 53., 57., 139., 179.) oder die Nisba *al-Harawī* (so in 3.). In zehn Schriften (16., 17., 39., 66., 84., 97., 185., 188., 189. und 196.) steht die Nisba *al-Harawī* noch vor *al-Qārī*, in fünf Schriften (24., 46., 52., 59., 83.) hat sie den Beinamen *al-Qārī* sogar verdrängt. Dem Namen *al-Qārī* liegt sicherlich das arabische Wort *qāri'* („Leser, Rezitator") zugrunde, nur ist das *hamza* durch die in dieser Zeit übliche Schreibung weggefallen. Gut möglich ist, dass der Stimmabsatz allerdings noch gesprochen wurde. Hierfür spricht, dass al-Qārī seinen Namen besonders gern (s. u.) auf den Gottesnamen *al-Bāri'* (der Schöpfer) reimt.

Zu diesem Beinamen seien hier kurz ein paar Erklärungen eingeschoben. Schon in der Einleitung wurde erwähnt, dass zwei hochgestellte mekkanische Persönlichkeiten der islamischen Jahrtausendwende bei al-Qārī in die Lehre gingen: ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī und ᶜAbd ar-Raḥmān al-Muršidī. Aus dem biographischen Lexikon Mirdāds (207) wissen wir, dass sich der von al-Qārī erteilte Unterricht auf die Koranrezitation (*taǧwīd*) bezog. Auch wurde schon darauf hingewiesen, dass al-Qārī mehrere Werke zur koranischen Vortragslehre verfasst hat (2., 6., 119., 135., 197.). Die Vortragslehre war wahrscheinlich al-Qārīs ursprüngliche Kerndisziplin.[61] In seiner längeren Schiiten-Schrift nennt al-Qārī einen gewissen Muᶜīn ad-Dīn als seinen Lehrer (*ustāḏ*) für Koranrezitation (*ᶜilm al-qirā'a*; 26.131b). Er war der Sohn von Ḥāfiẓ Zayn ad-Dīn Ziyāratgāhī, einem Herater Gelehrten, der unter Šāh Ismāᶜīl hingerichtet wurde (vgl. unten S. 327). Da Muᶜīn ad-Dīn nicht unter den mekkanischen Gelehrten erwähnt wird, ist es wahrscheinlich, dass al-Qārī seinen Unterricht nicht in Mekka, sondern schon vor seiner Übersiedlung in Herat besucht hat. In seinem *Ǧazariyya*-Kommentar nennt al-Qārī noch zwei andere bereits verstorbene Gelehrte als seine Lehrer: Abū l-Ḥaram al-Madanī, *šayḫ al-qurrā'* (Oberhaupt der Koranrezitatoren) in Medina, und Sirāǧ ad-Dīn ᶜUmar aš-Šawāfī al-Yamanī, *šayḫ al-qurrā'* in Mek-

[59] Zwar findet sich im Kolophon der Primärhandschrift von 61. die Formel *ḥarrara-hū afqar ᶜibād Allāh al-ġanī al-bārī ᶜAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Qārī*, doch ist hier dem Autorennamen die Fürbitte für Verstorbene {r} angeschlossen, so dass Zweifel an ihrer auktorialen Herkunft angemeldet werden müssen.

[60] Zur Rolle von as-Suyūṭī als indirektem Lehrer al-Qārīs vgl. unten S. 438.

[61] Ḫalīl al-Mays schreibt in seiner Vorrede zu 17., dass al-Qārī deshalb unter diesem Namen bekannt sei, weil er ein Imam in den *qirā'āt* sei. Vgl. auch ᶜĀmūdī/ᶜAlī 321 (*laqqaba nafsa-hū [bi-hī] li-anna-hū kāna ḥāḏiqan fī ᶜilm al-qirā'a*).

ka.[62] Müstaqīmzāde berichtet in seinem biographischen Eintrag über al-Qārī, dieser habe wie sein Vater aufgrund seiner Beziehung zur Rezitationskunst und zum Koran diesen Beinamen angenommen. Der Wahrheitsgehalt dieser Aussage lässt sich heute wohl nicht mehr überprüfen. Tatsache ist allerdings, dass sich unser Autor in einer seiner frühesten Schriften (193.) nicht als *al-Qārī*, sondern als *al-muqri' bi-l-ḥaram al-muḥtaram al-Makkī*[63] („Rezitationslehrer am verehrten Heiligtum von Mekka") bezeichnet. Dies macht noch einmal deutlich, dass auch der Beiname *al-Qārī* als Tätigkeitsbezeichnung zu verstehen. Vermutlich hat sich al-Qārī am Anfang seines Aufenthaltes in Mekka vornehmlich mit den in Herat erworbenen Fertigkeiten als Rezitator und Rezitationslehrer betätigt und daher diesen Beinamen erhalten.

Vor der Nennung des Autorennamens steht in allen onymisierten Werken eine Bescheidenheitsformel. Oft besteht sie aus einer Arm-Reich-Antithese. Der Autor bezeichnet sich als *afqar ʿibād Allāh al-ġanī* (46., 59., 190.; „der Ärmste unter den Knechten Gottes, des Reichen") oder noch öfter, auf den Autorennamen reimend: *afqar ʿibād Allāh al-ġanī al-bārī*.[64] Die Selbstbezeichnung des Autors als *faqīr* („bedürftig") ist eine weitverbreitete Konvention in der vormodernen arabischen Literatur. Sie hat ihre Grundlage in dem Koranwort: „Gott ist der Reiche und ihr seid die Armen" (47:38). Durch die Benutzung des Elativs und die Anfügung eines auf seinen eigenen Namen reimenden Gottesnamens hat al-Qārī diese Formel in gewissem Maße individualisiert.[65] In einem seiner Werke (39.) finden wir auch eine Schwach-Stark-Antithese. Der Autor beschreibt sich dort analog als *aḍʿaf ʿibād Allāh al-qawī al-bārī* („der Schwächste unter den Knechten Gottes, des starken Schöpfers"). Zum Sinn solcher Gegenüberstellungen erklärt al-Qārī in seinem Kommentar zu *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* anlässlich der Selbstbezeichnung des Autors als *faqīr*: „Hierin liegt ein Hinweis auf die Rede eines der Großen 'Wer sich selbst erkennt, erkennt auch seinen Herrn' Das heißt: Wer seine eigene Armut erkennt, erkennt den Reichtum seines Herrn, wer seine eigene Unfähigkeit erkennt, erkennt die Kraft seines Herrn, wer sein eigenes Dahinscheiden erkennt, erkennt die Beständigkeit seines Herrn und so weiter" (52.4a).

Insgesamt finden wir in den Werken al-Qārīs eine große Vielfalt verschiedener Bescheidenheitsformeln. In acht Schriften (45., 78., 99., 134., 187., 191., 193., 197.) erscheint die Selbstbezeichnung *al-muftaqir ilā birr rabbi-hī al-bārī* („der der Rechtfertigung seines Herrn, des Schöpfers, bedarf"). Diejenige Formel, die die höchste Rekurrenz aufweist, ist *al-multaǧī ilā ḥaram rabbi-hī al-bārī* („der seine Zuflucht nimmt beim Heiligen Bezirk seines Herrn, des Schöpfers"). Sie begegnet in insgesamt 19 Schriften.[66] Mit ihr thematisiert al-Qārī in gewisser Weise seine eigene Biographie als Auswanderer und *muǧāwir*. Bedeutsam ist, dass sich der

---

[62] 6.279f. Über letzteren sind in der biographischen Literatur keine Angaben zu finden, ersterer ist immerhin in dem Eintrag über seinen Enkel bei Muḥibbī (*Ḫulāṣat al-aṯar* I 42) erwähnt.

[63] So korrigiert nach der Istanbuler Handschrift. In der Primärhandschrift ist der Text hier verderbt: als *al-qarī bi-l-ḥaram al-muḥarram al-Makkī*.

[64] So in 13., 17., 21., 52., 54., 82., 83., 91., 128. (Kolophon), 183., 185., 196. In 11., 12., 84., 190., 179. ist sie verkürzt zu *afqar ʿibād Allāh al-bārī*. Dazu gibt es noch verschiedene Varianten, wie zum Beispiel: *al-afqar ilā karam Allāh al-ġanī al-bārī* (16.) oder *al-muftaqir ilā maġfirat al-ġanī al-bārī* (64.).

[65] Die Benutzung des Elativs finden wir allerdings schon im *K. Ṭabaqāt aš-šuʿarāʾ* von Ibn al-Muʿtazz, vgl. Freimark 55.

[66] 1., 5., 6., 24., 27., 40., 41., 42., 44., 49., 53., 58., 88., 97., 128. (Textkopf), 135., 138., 141., 177.

Autor in allen Bescheidenheitsformeln in irgendeiner Weise zu Gott in Beziehung setzt. Wir haben diese Formeln insofern auch nicht als Phrasen der Selbsterniedrigung zu verstehen, sondern im Gegenteil als Mittel, um die eigene Person zumindest auf sprachlicher Ebene an die göttliche Sphäre anzubinden. Umgekehrt können diese Formeln aber auch als ein Indiz dafür betrachtet werden, dass der nachfolgende Autorenname nicht von dritter Hand eingefügt wurde, sondern auktorialer Herkunft ist, denn auf rein formaler Ebene erfordert die Nennung eines Namens, der nicht der eigene ist, üblicherweise schmückende Beiwörter der Ehrerbietung und nicht der Herabsetzung.

In einer nicht unbeträchtlichen Anzahl von Werken folgt dem Namen des Autors noch eine Bitte um göttliches Wohlwollen für ihn selbst und seinen Erzeuger. Diese Bitte ist in den meisten Fällen in die folgende Wunschperfekt-Formel gekleidet: *ʿāmala-humā Llāhu bi-luṭfi-hi l-ḫafī wa-karami-hi l-wafī* („[Gott] möge sie beide mit seiner verborgenen Anmut und seiner reichlichen Güte behandeln").[67] Ein andere, in verschiedenen Varianten benutzte Formel lautet *ġafara ḏunūba-humā wa-satara ʿuyūba-humā* („[Gott] möge ihrer beider Sünden vergeben und ihrer beider Makel bedecken").[68] Wir können die Einfügung dieser Formeln als eine praktische Umsetzung dessen, was al-Qārī am Anfang seines *Muqaddima*-Kommentars theoretisch erklärt, verstehen. Durch sie wird nämlich der Autorenname tatsächlich zum „Mittel für die Erlangung des Bittgebetes der Lebenden" (*wasīla ilā duʿāʾ al-aḥyāʾ*), denn jeder, der seine Werke zur Hand nimmt und diese Stellen liest, erneuert damit gewissermaßen das Bittgebet für den Autor.

Schließlich sollen noch die verbalen Ausdrücke betrachtet werden, die im Zusammenhang mit dem Autorennamen zum Einsatz kommen. Am Textanfang wird der Satz, der den Namen enthält, in fast allen Werken mit *fa-yaqūlu* („es sagt der [Soundso]...") eingeleitet.[69] Die Verwendung der 3. Person ist bemerkenswert, denn im gesamten übrigen Text verwendet der Autor, wenn er von sich selbst spricht, die 1. Person. Daraus darf aber nicht abgeleitet werden, dass die den Autorennamen enthaltende Formel von dritter Hand eingefügt wurde. Vielmehr ist sie so zu verstehen, dass sich der Autor hier gewissermaßen selbst das Wort erteilt. Umgekehrt wird in denjenigen Werken, die den Autorennamen am Ende präsentieren, im Kolophon üblicherweise in die 3. Person zurückgeschaltet: Es wird vermerkt, dass ʿAlī ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī das betreffende Werk geschrieben (*kataba-hū*; 14., 83.) oder abgefasst (*ḥarrara-hū*; 67.) habe.[70] Eine

[67] So bei den Werken 3., 6., 7., 14., 33., 39., 53., 57., 59., 76., 83., 85., 96., 128., 140. 177., 179., 184., 188., 190. und 195. Bei 140. ist hinter dem Gottesnamen *al-bārī* eingefügt, bei 69. *al-muṣawwir al-bārī*. Sonstige Varianten: in 99. und 196. Formulierung mit Possessivsuffixen im Singular *ʿāmala-hū Llāhu bi-luṭfi-hi l-ḫafī wa-karami-hi l-wafī*; in 139. steht anstelle von *karam* das Synonym *ǧūd*; in 17. heißt es *ʿāmala-humā Llāhu bi-luṭfi-hi l-ḫafī wa-taǧāwaza ʿan-humā bi-karami-hi l-wafī*.

[68] So in 1., 67., 192. Varianten in 51., 78., 79. und 91. Auf sufische Bildsprache greift die folgende, nur in einem Werk (193.) zu findende Formel zurück: *naǧā-hu Llāhu min baḥr aẓ-ẓulumāt ilā anwār sawāḥil barr birr aṭ-ṭāʿāt*.

[69] Ausnahmen sind lediglich die beiden Texte 4. und 185., bei denen wir den Ausdruck *fa-qad sanaḥa fī/li- ḫāṭir* („es fiel dem. [Soundso] ein,...").

[70] Andere Formulierungen, die verwendet werden, sind: *faraġa ʿalā yadi muʾallifi-hī...* (36.), *wa-qad waqaʿa al-farāġu min taswīdi-hā wa-kitābati-hā.... ʿalā yad muʾallifi-hā...* (189.), *wa-qad waqaʿa taḥrīru hāḏa l-kitābi bi-ʿawni l-maliki l-wahhābi ʿalā yadi muʾallifi-hī... wa-huwa* (128.), *tamma... ʿalā yadi ǧāmiʿi-hī...* (196.).

Ausnahme bietet lediglich der kurze Text 28., an dessen Ende sich der Autor in der 1. Person[71] selbst vorstellt.

Dass al-Qārī in der Einleitungsformel den Imperfekt *yaqūlu* und nicht den Perfekt *qāla* benutzt, der in vielen Werken der älteren arabischen Literatur erscheint, muss als eine bewusste Entscheidung seinerseits betrachtet werden. In seinem Kommentar zur *Muqaddima* al-Ğazarīs begründet er den Gebrauch dieses Tempus in der Selbstvorstellung des Autors:

> *wa-ᶜabbara bi-ṣīġati l-muḍāriᶜi d-dāll· ᶜalā l-istiqbāl· li-yušᶜira anna l-ḫuṭbata mutaqaddima· ᶜalā aṣli l-Muqaddima·* (6.15)
>
> „Er hat den Imperfekt, der auf die Zukunft hinweist, benutzt, um damit spüren zu lassen, dass die Vorrede dem eigentlichen Text der *Muqaddima* vorausgeht".

Die Verwendung von *qāla* in den Werken der älteren Literatur erklärt er an der gleichen Stelle in Distanzierung von einem früheren Kommentator damit, dass die betreffenden Autoren diese Wendungen erst nachträglich ihren Werken vorangestellt hätten. Er diagnostiziert also bei derjenigen Literatur, in der die Einleitung mit Imperfekt formuliert ist – und das schließt seine eigenen Werke ein, eine gegenüber der älteren Literatur veränderte Sprechsituation: der Autor segnet nicht nachträglich mit seinem Namen das (eventuell von seinen Schülern) Niedergeschriebene ab, sondern entwirft selbst eine seinen Namen enthaltende Vorrede, die schon fertig ist, noch bevor der eigentliche Text entsteht.

Der Titel

Die in der angehängten Werkliste bei den einzelnen Einträgen jeweils in der ersten Zeile genante Wortfolge haben wir bisher vereinfachend als Titel bezeichnet. Schaut man genauer hin, dann erkennt man, dass hier im Grunde genommen zwei Gruppen von Werkbezeichungen nebeneinander stehen, lapidare und anspruchslose Bezeichnungen, die eher einer Werkbeschreibung gleichkommen (wie z.B. 5. *Šarḥ ᶜAqīlat al-atrāb* „Kommentar zur *ᶜAqīlat al-atrāb*"), und Titel in Reimprosa (*sağᶜ*), die ein gewisses Maß an literarischer Elaboration aufweisen. Nur die letzteren, die allerdings die überwältigende Mehrheit der Werkbezeichnungen bilden, sollen hier als Titel betrachtet werden.

Gereimte vormoderne arabische Buchtitel bestehen üblicherweise aus zwei Teilen, einer *Leitphrase*, wie es A. Ambros (1990: 13) genannt hat, „die keine Information über den Inhalt des Werkes kommuniziert und offenbar nur dazu dienen soll, beim Leser eine positive Einstellung zu dem betreffenden Buche herbeizuführen", und aus einer *Themaphrase*, die mit *fī* „über, betreffend" eingeleitet ist, mit der Leitphrase reimt und eine Art Untertitel bildet. Auch viele Titel unserer Werkliste weisen dieses Schema auf. Um nur zwei Beispiele herauszugreifen, seien der Titel von 2. *al-Fayḍ as-samāwī fī taḫrīğ qirā'āt al-Bayḍāwī* „Die himmlische Ergießung, betreffend den Nachweis der Lesungen al-Bayḍāwīs" zitiert, und der doppelt reimende von 50. *Ṣilāt al-ğawā'iz fī ṣalāt al-ğanā'iz* „Ehrengaben, betreffend das Leichengebet".

Bevor wir uns eingehender mit den Titeln der Werkliste beschäftigen, muss allerdings noch auf einen wichtigen Punkt hingewiesen werden. Nur bei 42 der insgesamt 97 Titel können wir sicher sein, dass sie auf den Autor selbst zurückgehen. 24 von diesen 42 Titeln werden in den Anfangs-

---

[71] *Wa-anā afqar ᶜibād Allāh al-bārī al-ġanī al-muġnī ᶜAlī b. Sulṭān Muḥammad al-Harawī al-Qārī al-Ḥanafī*. Der Text ist aus der Berliner und der Münchener Handschrift rekonstruiert.

zeilen der damit bezeichneten Werke selbst erwähnt,[72] 18 werden in Querverweisen genannt.[73] Bei den anderen Titeln, die in den Handschriften nur im Umfeld des Textes erscheinen, kann nicht ausgeschlossen werden, dass sie erst nachträglich von dritter Seite den Werken zugeordnet wurden. In diesem Fall würde es sich nicht um auktoriale, sondern – in der Terminologie Genettes – um *allographe* Peritexte handeln. Auffällig ist allerdings, dass die meisten betitelten Werke, bei denen eine Benennung durch den Autor nicht verbürgt ist, nur mit *einem* gereimten Titel überliefert werden.[74] Die Wahrscheinlichkeit, dass dieser Titel dem Werk schon am Anfang des Überlieferungsprozesses zugeordnet wurde, ist hoch. Die Tatsache, dass al-Qārī in den Querverweisen einige Werke mit Titel erwähnt, die im Text selbst nicht betitelt sind, zeigt darüber hinaus auch die grundsätzliche Möglichkeit auf, dass er Werken Titel zugeordnet hat, ohne dies im Text selbst ausdrücklich zu sagen. Insofern dürfen die Titel, die von al-Qārī selbst nicht erwähnt werden, nicht von vornherein als allograph eingeordnet werden. Dennoch wollen wir uns hier vornehmlich mit solchen Titeln beschäftigen, deren auktoriale Herkunft gesichert ist.

Bei den Titeln, die al-Qārī in seinen Werken erwähnt, spricht er meistens explizit davon, dass er die Benennung selbst vorgenommen hat. Die Formel, die in den Anfangszeilen der Texte verwendet wird, lautet üblicherweise: *wa-sammaytu-hū/hā* („Ich habe sie/es genannt:....), *wa-usammī-hi...* („Ich nenne es:...") oder ähnlich. Auch in den Querverweisen kommen häufig Ableitungen des Verbes *sammā, yusammī* („benennen, betiteln") zum Einsatz. In zwei Fällen gibt al-Qārī auch Begründungen für den gewählten Titel. Bei seiner Gebetssammlung *al-Ḥizb al-aʿẓam wa-l-wird al-afḫam* schreibt er:

> *sammaytu-hū l-Ḥizba l-aʿẓam · wa-l-wirda l-afḫam · li-ntisābi-hī wa-stinādi-hī ilā r-rasūli l-akram ·* (51.201a)
>
> „Ich habe sie 'Die größte Gebetspartie und die prächtigste Litanei' genannt, und zwar wegen ihrer Zugehörigkeit zu und Gründung auf den edelsten Gesandten (*ar-rasūl al-akram*)"

Die Leitphrase *an-Nāmūs al-ma'nūs* („Der vertraute Mitwisser") für seinen Auszug aus al-Fīrūzābādīs Lexikon *al-Qāmūs* (88.) nennt al-Qārī im Textkopf eine „hübsche Benennung, die ein erhabenes Geheimnis enthält" (*tasmiya laṭīfa · muštamila ʿalā taʿmiya munīfa ·*). Sie soll darauf hinweisen, „dass der Zweig die Hälfte des Stammes ist", und spüren lassen, „dass dem Vorangehenden der Vorzug gebührt". Zwar kann das in dem Titel enthaltene Rätsel hier nicht aufgelöst werden, doch ist die Aussage dennoch interessant, weil sie verrät, dass sich al-Qārī über den Titel seines Werkes Gedanken gemacht hat.

Al-Qārī scheint es allerdings nicht immer mit dem Wortlaut seiner Titel ganz genau genommen zu haben. So kommt es vor, dass der im Querverweis genannte Titel von dem im Text selbst genannten abweicht wie bei 185. (*az-Zubda* bzw. *al-ʿUmda fī šarḥ al-Burda*). Daneben sind auch die Titelangaben in den Querverweisen des öfteren widersprüchlich. Ein Beispiel ist die Abhandlung 200., die in Qvw. 18.218 als *al-Midrāǧ al-ʿAlawī fi l-miʿrāǧ an-nabawī*, in Qvw. 184.322

---

[72] So bei 1., 17., 27., 33., 47., 51., 52., 59., 60., 84., 86., 88., 94., 97., 138., 160., 177., 183., 185., 187., 189., 191., 194., 195. Bei 1., 88., 97. und 177. wird allerdings nur die Leitphrase genannt.

[73] 15., 18., 24., 41., 53., 69., 70., 76., 80., 82., 97., 99., 123., 193., 199., 200., 201., 202. Bei 80. wird allerdings nur die Leitphrase wiedergegeben.

[74] Ausnahmen sind lediglich die drei Werke 61., 85., 96., die jeweils unter zwei verschiedenen Reimtiteln überliefert werden.

als *al-Minhāǧ al-ᶜAlawī fi l-miᶜrāǧ an-nabawī* und in Qvw. 192.3b als *al-Midrāǧ al-ᶜAlawī fī l-miᶜrāǧ al-Muḥammadī* erscheint. Auch die Titel von 15., 21., 34., 41., 78., 86., 94. erscheinen in den Querverweisen in unterschiedlicher Form. Besonders groß sind die Schwankungen bei dem nicht überlieferten Kommentar zu dem Gebet *aṣ-Ṣalāt al-Muḥammadiyya* von Ǧamāl ad-Dīn Muḥammad al-Bakrī (199.), dessen Titel in den Querverweisen in sechs verschiedenen Varianten wiedergegeben wird.

Betrachtet man nun die Titel al-Qārīs nach formalen Gesichtspunkten, so erkennt man eine weitgehende Übereinstimmung mit den strukturellen und ästhetischen Prinzipien, die Ambros für das übrige vormoderne arabische Schrifttum festgestellt hat.[75] Neben den häufigen Titeln mit Leitphrase und Themaphrase stehen solche zweiteilige Titel, bei der die zweite Phrase keinen selbständigen Untertitel bildet, sondern als Präpositionalphrase der ersten Phrase syntaktisch und semantisch subordiniert ist. Als Präpositionen begegnen wir hier *ᶜan* (so bei 34. *Kašf al-ḫidr ᶜan amr al-Ḫiḍr* „Das Lüften des Schleiers von der Angelegenheit des Khidr"), *ᶜalā* (so bei 189. *al-Ǧamālayn ᶜalā al-Ǧalālayn* „Die beiden Schönheiten über den [*Tafsīr al-*]*Ǧalālayn*") und vor allem *li-* (so bei 47. *Tazyīn al-ᶜibāra li-taḥsīn al-išāra* „Schmückung des Ausdrucks für die Gutheißung des Zeigens [mit dem Zeigefinger beim rit. Gebet]" und vielen Kommentaren). Daneben kommen auch zwei mit *wa-* koordinierte Nominalphrasen (z.B. 51. *al-Ḥizb al-aᶜẓam wa-l-wird al-afḫam*) und asyndetisch aufeinanderfolgende Nominalphrasen (z.B. 15. *Masnad al-anām šarḥ Musnad al-imām* „Stütze der Menschen, betreffend den *Musnad* des Imams [Abū Ḥanīfa]) vor.

Die Titel enthalten im Durchschnitt vier bis fünf Wörter und weisen einen *aa-* oder *abab*-Reim auf. In vielen Titeln werden bei den reimenden Wörtern über die Minimalerfordernisse des Reims hinausgehende Similaritäten eingesetzt, um so die Kohärenz der Wortfolge zu erhöhen und die Parallelität zwischen den beiden Nominalphrasen zu betonen. Diese Similaritäten lassen sich mit der Terminologie der arabischen Rhetorik beschreiben. So weist zum Beispiel der Titel von 86. *Farr al-ᶜawn min muddaᶜī īmān Firᶜawn* „Das Entrinnen der Hilfe vor demjenigen, der die Gläubigkeit Pharaos behauptet", der statement-artig den Tenor der Schrift vorwegnimmt,[76] einen *ǧinās at-tarkīb* auf: von den beiden im Konsonantenbestand gleichen Teilen besteht der eine aus einem Wort, der andere aus einer Wortverbindung.[77] In den beiden Titeln von 34. *Kašf al-ḫidr ᶜan amr al-Ḫiḍr* und 78. *at-Taṣrīḥ fī t-tasrīḥ* („Die Erklärung über das Kämmen") liegt jeweils ein *ǧinās muḍāriᶜ* vor: die beiden Reimwörter sind nur in einem Phonem verschieden; die sich unterscheidenden Konsonaten sind jedoch homorganisch, werden also mit dem gleichen Organ ausgesprochen.[78] In mehreren Fällen (so z.B. bei 99. *Fatḥ bāb al-isᶜād li-šarḥ Bānat Suᶜād* „Öffnung des Tores der Erfreuung zur Erklärung von *Bānat Suᶜād*" 201. *Qiwām aṣ-ṣuwwām li-l-*

---

[75] Er hat auf der Grundlage von *GAL* die Titel des Zeitraums von 1010 bis 1798 untersucht, die Werke al-Qārīs wegen dessen „untypischen Produktivität" jedoch explizit ausgespart (vgl. Ambros 1990: 16).

[76] Vgl. zu dieser Art von Titelformulierungen den Aufsatz von Wickens 1990, insbesondere S. 384 (*the title as statement*). Der Titel wird in der Pharao-Schrift selbst übrigens mehrfach aufgenommen, zum Beispiel: „Wir haben die deutlichen Koranverse und Hadithe vorgestellt, die den Unglauben Pharaos ausdrücklich aussprechen. So bleibt derjenige, der seinen Glauben lehrt, ohne Hilfe (*bi-lā ᶜawn*)" (86.187a).

[77] Vgl. dazu Mehren *Rhetorik* 155f.

[78] Vgl. dazu Mehren *Rhetorik* 159.

qiyām bi-ṣ-ṣiyām „Stütze der Fastenden für die Durchführung des Fastens") sind die Reimwörter von derselben Konsonantenwurzel abgeleitet, so dass man von einem *ǧinās al-ištiqāq* (= *figura etymologica*) sprechen kann.[79] Schließlich findet sich in den Titeln noch eine spezielle Form von Reimprosa, die als *saǧ' muraṣṣaᶜ* oder *tarṣīᶜ* bezeichnet wird. Bei ihr stimmen die reimenden Wortpaare jeweils auch im morphologischen Schema überein.[80] Ein Beispiel ist der Titel von 17. *Mirqāt al-mafātīḥ li-Miškāt al-maṣābīḥ* „Die Leiter zu den Schlüsseln zum *Miškāt al-maṣābīḥ*".

Ambros stellt für das von ihm untersuchte Schrifttum fest, „dass die Titel kaum je Koranzitate inkorporieren" (S. 20). Diese Beobachtung lässt sich für die Titel von al-Qārīs Gesamtwerk bestätigen. Immerhin gibt es aber einen Fall, bei dem Worte aus einem Hadith in die Leitphrase inkorporiert sind. Es ist der im *saǧ' muraṣṣaᶜ* gehaltene Buchtitel der längeren Schiiten-Schrift 26. *Šamm al-ᶜawāriḍ fī ḏamm ar-rawāfiḍ*. Der Ausdruck *šamm al-ᶜawāriḍ* ist einem bekannten von Anas ibn Mālik überlieferten Hadith entlehnt, wonach der Prophet einst Umm Salama zum Kauf einer Sklavin schickte und ihr die Anweisung gab: „Rieche an ihren Backenzähnen (*šummī ᶜawāriḍa-hā*) und schau auf ihre Kniefiechsen".[81] Das Riechen an den Backenzähnen, sicherlich ein Mittel, um über die Gesundheit der Zähne der betreffenden Person Aufschluss zu erlangen, wird von al-Qārī hier als Bild für die kritische Prüfung einer Frage verwendet.[82] Man kann diesen Buchtitel insofern mit „Das Auf-den-Zahn-Fühlen, betreffend die Missbilligung der Rāfiḍiten" übersetzen. Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass dieser Titel nicht zu denjenigen gehört, die vom Autor selbst erwähnt werden.

Eine weitere Beobachtung Ambros' bei dem von ihm untersuchten Schriftkorpus ist, dass Anspielungen auf den Autorennamen „überaus selten" sind. Er sieht bei solchen Fällen sogar „ganz besondere Skepsis angezeigt, ob der Titel vom Autor gewählt wurde" (S. 20). Bei einer Untersuchung der Titel unseres Autors wäre Ambros wohl zu anderen Schlussfolgerungen gelangt. Immerhin finden wir auf der Werkliste vier Titel mit derartigen Anspielungen: zwei davon nehmen auf den Beinamen *al-Qārī* Bezug (13. *Iᶜrāb al-Qārī ᶜalā awwal bāb Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* „Die syntaktische Zergliederung al-Qārīs zur ersten Kapitelüberschrift des *Ṣaḥīḥ* al-Buḫārīs", 160. *Taᶜlīqāt al-Qārī ᶜalā Ṯulāṯiyyāt al-Buḫārī* „Anmerkungen al-Qārīs zu den *Ṯulāṯiyyāt* al-Buḫārīs), zwei weitere auf den Vornamen *ᶜAlī* (199. *aṣ-Ṣilāt al-ᶜAlawiyya šarḥ aṣ-Ṣalawāt al-Muḥammadiyya* „Die von ᶜAlī stammenden Gaben zur Erklärung der von Muḥammad stammenden Gebete", 200. *al-Midrāǧ al-ᶜalawī fī l-miᶜrāǧ an-nabawī* „Der von ᶜAlī eingeschlagene Weg, betreffend die prophetische Himmelfahrt"). Da drei der Titel (160., 199. und 200.) in den Werken selbst erwähnt werden, besteht an der Wahl durch den Autor kein Zweifel. Offen-

[79] Vgl. dazu Ambros 54f.

[80] Vgl. dazu Mehren *Rhetorik* 168.

[81] *Musnad Aḥmad* III 231. Der Isnad ist ᶜAl. b. Ubayy ← Isḥāq b. Manṣūr ← ᶜAmanāra (?) ← Ṯābit ← Anas. Für den Hinweis auf diesen Hadith danke ich Herrn Hussein Akash (Zleiten/Libyen).

[82] In der Schrift selbst begegnet außerdem der folgende Satz, der vielleicht ebenfalls zum Titel in Beziehung steht: *wa-innamā bayyantu hāḏihi l-mas'ala al-muᶜḍala li-mā fī-hā min al-ᶜawāriḍ al-muškila al-muḥtāǧa ilā l-aqwāl al-mufaṣṣala* (26.136a).

sichtlich hatte al-Qārī weniger Hemmungen als andere Autoren, sich selbst als Person in den Titeln zu thematisieren.[83]

Textkopf, Textende und die Grenzen des auktorialen Textes

Fast alle Werke al-Qārīs beginnen mit einem stark formularisierten Textabschnitt in Reimprosa, der einem bestimmten Aufbauschema folgt, Eröffnungscharakter hat und den Leser auf die Lektüre einstimmt. Viele Elemente dieses Schemas kommen schon in früheren Werken der arabischen Gelehrtenliteratur vor. Peter Freimark, der die Struktur und Geschichte dieses Textabschnitts in der klassisch-arabischen Literatur untersucht hat, behandelt ihn unter dem Begriff „Vorwort". Dieser Begriff ist jedoch irreführend, weil er den Eindruck erweckt, der betreffende Abschnitt habe diskursiven Charakter und sei frei formuliert.[84] In Wirklichkeit besteht er in weiten Teilen aus einer festen Abfolge von Formeln, die vom Autor gegebenenfalls durch Erweiterungen variiert werden. Darüber hinaus erfüllt er teilweise Funktionen, die im neuzeitlichen Literaturbetrieb von anderen Peritexten wie etwa der Titelseite übernommen werden. Deshalb will ich diesen Textabschnitt nicht als Vorwort, sondern in Anlehnung an die moderne Programmiersprache als *Textkopf* bezeichnen. Der Rest des Textes, der freier formuliert ist und keiner festen Anordnung unterliegt, soll analog dazu *Textkörper* genannt werden. Der Übergang vom Textkopf zum Textkörper wird in den meisten Werken durch spezielle Formeln markiert. Der Textkopf selbst wird durch den sogenannten *faṣl al-ḫiṭāb* in zwei Teile geteilt. Der erste Teil, der rein aus Doxologien (*basmala, ḥamdala, taṣliya*) besteht, spannt einen virtuellen Raum zwischen Gott, seinem Propheten und dessen Anhängerschaft auf, der zweite Teil setzt in diesen Raum Autor und Werk hinein. Der Aufbau des Textkopfes, wie er in den meisten Schriften al-Qārīs erscheint, lässt sich dementsprechend mit dem folgenden Schema vereinfacht darstellen:

1. Teil: Doxologischer Vorspann (*ḫuṭba*)[85]
1. Zäsur: „Trennung der Rede" (*faṣl al-ḫiṭāb*)
2. Teil: Autor-Werk-Präsentation
2. Zäsur: Übergang zum Textkörper

Den Ausführungen Freimarks (22–28) ist zu entnehmen, dass der Textkopf in der klassisch-arabischen Literatur noch nicht in diesem Grade standardisiert war. Auch al-Qārī kennt abweichende Textkopf-Schemata. So weist er zum Beispiel in seinem *Nuḫba*-Superkommentar (16.3) darauf hin, dass in der von ihm selbst kommentierten *Muqaddima* al-Ǧazarīs an erster Stelle die *Basmala* steht, dann die Selbstvorstellung des Autors, dann *Ḥamdala* und *Taṣliya* ohne Ergänzungen. Die Doxologien bildeten also zu dieser Zeit noch keinen geschlossenen Block.

[83] Auffällig ist allerdings, dass beide Schriften mit den Vornamen-Titeln nicht überliefert sind. Darüber hinaus finden wir in mehreren Varianten des Titels von 201. an Stelle der Nisba *ʿalawiyya* das Attribut *ʿaliyya*. Warum wird die Nisba nicht durchgängig benutzt? Hatte al-Qārī nachträglich Hemmungen, sie zu verwenden, da sie sonst nur für ʿAlī ibn Abī Ṭālib benutzt wird und er nicht anmaßend sein wollte?

[84] Zur Definition des Vorworts als diskursiven Text, vgl. Genette *Paratexte* 157.

[85] Zum Begriff *ḫuṭba* für den doxologischen Vorspann, vgl. Freimark 22. In Anlehnung an die Anrufungen in den antiken Epen wird dieser Teil des Textkopfs auch als *invocatio* bezeichnet, vgl. Freimark 20.

Al-Qārī äußert sich in vielen seiner Kommentare zu den in den Textanfängen verwendeten Formeln. In den folgenden Absätzen will ich zeigen, auf welche Weise er selbst die Gestaltung der einzelnen Teile des Textkopfes in seinen Werken realisiert. Dabei gehe ich regressiv vor: Ich beginne mit der 2. Zäsur und arbeite mich langsam bis zum äußersten Rand des Textes, der *Basmala* im ersten Teil, vor. Zwischendurch nehme ich immer wieder auf die Erklärungen in al-Qārīs Kommentarwerken Bezug, weil sie darüber Aufschluss geben, welche Bedeutung er den von ihm benutzten Formeln und Begriffen beimisst.

Die zweite Zäsur: Übergang zum Textkörper

Bei den meisten Werken, die eine Autor-Werk-Präsentation haben, wird der Übergang zum Textkörper durch eine Zäsurformel markiert. Häufig verwendet al-Qārī dafür den Ausdruck *fa-aqūlu wa-bi-Llāhi t-tawfīq* „Ich sage nun – und bei Gott liegt das Gelingen". Damit bedient er eine offenbar bereits lange bestehende Konvention, denn Freimark (38) hat beobachtet, dass das Vorwort in der klassisch-arabischen Literatur üblicherweise mit der Formel *wa-bi-Llāhi t-tawfīq* „und bei Gott liegt das Gelingen" abgeschlossen wird. Eine gewisse Individualisierung tritt dadurch ein, dass al-Qārī diese Formel fast immer durch eine reimende Zweitformel ergänzt. In den meisten Schriften (6., 17., 21., 33., 35., 41., 46., 48., 67., 83., 192., 193.) lautet sie *wa-bi-yadi-hī azimmatu t-taḥqīq* „und (Gott] hält die Zügel der Verifikation in der Hand"). Die Gesamtformel lautet dann: *fa-aqūlu wa-bi-Llāhi t-tawfīq· wa-bi-yadi-hī azimmatu t-taḥqīq·*. In der Ǧuwaynī-Widerlegung erscheint diese Formel erst neun Blätter (!) nach Anfang der Schrift (21.445a), in der Schrift zum großen Ḥaǧǧ in leicht abgewandelter Form (*fa-naqūlu*) nach zwei Blättern (60.208a). Das, was vorher steht, ist offensichtlich als Vorrede anzusehen.

In manchen Texten steht der Ausdruck *fa-aqūlu* „Ich sage nun" ohne die Formel *wa-bi-Llāhi t-tawfīq* (so in 13., 16., 72., 138.). Auch hierzu hat al-Qārī eine reimende Erweiterung gefunden: *fa-aqūl· wa-bi-ḥawli-hī {T} aṣūl·* (38., 39., 76.; „Ich aber werde durch Seine Macht [über die anderen Meinungen] obsiegen, wenn ich sage, dass...“). Eine emphatische Variante, bei dem das Bild einer Reise entworfen wird, findet sich im *Nuqāya*-Kommentar:

> *fa-aqūl· wa-bi ʿawni Llāhi {T} aḥūl· wa-aǧūl· wa-huwa ḥasbī wa-niʿma l-wakīl· fī an yahdiya-nī sawāʾa s-sabīl·* (128.34)
>
> Und nun sage ich, und mit Gottes Hilfe gehe ich los, umherzustreifen. Mir genügt Gott und trefflich ist der, dem ich mich anvertraut habe (3:173), auf dass er mir den geraden Weg weist.

In anderen Werken wird der Übergang zum Textkörper durch eine Anrede an den Leser realisiert. Sie lautet üblicherweise: *fa-ʿlam anna* („So wisse, dass...") oder ähnlich (so z.B. in 25., 27., 34., 69., 79., 82., 97., 184.). In seinem *Ādāb-al-murīdīn*-Kommentar (188.4a) setzt al-Qārī diese Formel zu der koranischen Anrede: „Wisse nun, dass es keinen Gott außer Gott gibt" (47:19) in Beziehung.

Der zweite Teil: die Autor-Werk-Präsentation

Die überwältigende Mehrheit der Texte al-Qārīs enthält nach dem *faṣl al-ḫiṭāb* einen Abschnitt, der dem Autor und seinem Werk gewidmet ist. Dieser Abschnitt beginnt üblicherweise mit der

(1) Selbstvorstellung des Autors, geht dann zur (2) Werkvorstellung über[86] und enthält bei einigen Werken[87] noch eine Formel, in der der Autor seiner Hoffnung auf (jenseitige) Belohung seiner schriftstellerischen Tätigkeit Ausdruck gibt. Diese Formel, die mit Ableitungen des Verbes *rağā, yarğū* („wünschen, bitten, hoffen") eingeleitet ist, will ich als (3) *rağā'*-Formel bezeichnen.

Da die mit *yaqūlu* eingeleitete Selbstvorstellung des Autors mit ihren drei Teilen (Bescheidenheitsformel, Name, Bitte um göttliches Wohlwollen) bereits oben im Zusammenhang mit dem Autorennamen beschrieben wurde, kann sie hier übergangen werden. Wir wollen uns an dieser Stelle auf die Werkvorstellung konzentrieren, die üblicherweise auf die Selbsvorstellung des Autors folgt und auf der Ebene der mit *yaqūlu* eingeleiteten wörtlichen Rede stattfindet. Insgesamt kennt diese Werkvorstellung drei verschiedene Elemente, die aber nur selten alle nebeneinander vorkommen: (a) Beschreibung der Situation, die zur Abfassung der Schrift geführt hat, (b) Werkdefinition und (c) Nennung des Werktitels.

Die üblichen Formeln, die bei der Nennung des Titels zum Einsatz kommen, sind bereits oben erwähnt worden. Ähnlich stereotyp sind die Formeln, mit denen die Werkdefininition eingeleitet wird: *inna hāḏā šarḥ*[88]...(„dies ist ein Kommentar zu..."), *inna hāḏihi risāla*[89] oder ähnliches. Wenn ein Teil des Textkopfes als „Vorwort" oder „Prolog" bezeichnet zu werden verdient, dann ist es die Beschreibung der Abfassungssituation, denn sie weist die größte Ausdrucksvielfalt und Diskursivität auf. Allerdings sind auch bei ihr Vorlieben für bestimmte Formulierungen erkennbar. So werden einige dieser Situationsbeschreibungen mit den Ausdrücken *qad sa'ala-nī baᶜḍ*[90] („Es hat mich einer der... gefragt") bzw. *lammā ra'aytu*[91] („Als ich sah...") eingeleitet, und das aus dieser Situation resultierende Anliegen des Autors mit der Verbform *aḥbabtu*[92] („ich hatte den Wunsch") vorgetragen.

Zur Veranschaulichung werden im folgenden zwei Autor-Werk-Präsentationen schematisch dargestellt:

Autor-Werk-Präsentation 84. *Farā'id al-qalā'id ᶜalā aḥādīṯ Šarḥ al-ᶜaqā'id*		
(1)	*fa-yaqūlu afqaru ᶜibādi Llāhi l-bārī· ᶜAliyyu bnu Sulṭāni Muḥammadi l-Harawiyyu l-Qārī·*	Es sagt der Ärmste unter den Knechten Gottes, des Schöpfers, ᶜAlī ibn Sulṭān Muḥammad al-Harawī al-Qārī

[86] Lediglich die Werke 7. und 134. bilden eine Ausnahme: hier folgt die Selbstvorstellung der Werkbeschreibung.

[87] So in 4., 7., 18., 47., 51., 57., 84., 97., 128., 140., 141., 183. und 185.

[88] So zum Beispiel bei 52., 99., 135., 139., 141.

[89] So zum Beispiel bei 47., 71., 77., 177., 191.

[90] So bei 12., 27., 60., 84. Außerdem ohne *qad* bei 13., 14., 195. Anstelle von *sa'ala-nī* steht bei einigen Schriften (41., 54., 192.) *iltamasa minnī* („hat mich ersucht"). Auch die Passivform *su'iltu* („Ich bin gefragt worden") wird verwendet (so in 35., 50., 66., 70.).

[91] So in 10., 11. 18. 49. 51. 63. 189.

[92] So bei 12., 82., 84., 86., 98., 123. und 183.

(2)	(a) *qad sa'ala-nī baᶜḍu l-iḫwān· min ḫullaṣi l-ḫillān· ᶜan ḥadīṯin min al-aḥādīṯi l-maḏkūrati fī Šarḥi l-ᶜAqā'id [...] fa-aḥbabtu taḫrīǧa aḥādīṯi l-kitābi bi-kamāli-hā· li-yakūna li-ṭālibi ṭṭilāᶜun fī l-ǧumlati bi-ḥāli-hā·*	„Ein Bruder von den treuesten Freunden hat mich nach einem der Hadithe, die im *ᶜAqā'id*-Kommentar (at-Taftazānīs) erwähnt werden, gefragt [...] So hatte ich den Wunsch, einen Nachweis der Hadithe des Buches in ihrer Vollständigkeit zu erbringen, damit der Studierende die Möglichkeit erhält, sich in Gänze über ihren Zustand zu informieren
	(c) *wa-sammaytu-hā Farā'ida l-qalā'id· ᶜalā aḥādīṯi Šarḥi l-ᶜAqā'id·*	Und ich habe es *Farā'id al-qalā'id ᶜalā aḥādīṯ Šarḥ al-ᶜAqā'id* genannt
(3)	*raǧā'an an uḏkara fī d-dunyā bi-daᶜwati l-ḫāliṣati min al-muḫliṣīn· wa-an uḥšara fi l-ᶜuqbā maᶜa l-ᶜulamā' al-ᶜāmilīn·*	in der Hoffnung, im Diesseits im lauteren Gebet der Aufrichtigen erwähnt und im Nachleben mit den das fromme Werk tuenden Gelehrten versammelt zu werden."

Autor-Werk-Präsentation 47. *Tazyīn al-ᶜibāra li-taḥsīn al-išāra*		
(1)	*fa-yaqūlu al-multaǧī ilā karam rabbi-hī l-bārī· ᶜAliyyu bnu Sulṭāni Muḥammadi l-Qārī·*	Es sagt derjenige, der Zuflucht nimmt zur Güte seines Herrn, des Schöpfers, ᶜAlī ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī:
(2)	(b) *inna hāḏihi risāla muštamila ᶜalā taḥqīq mas'ala wa-hiya l-išāra bi-l-musabbiḥa fī qirā'at at-tašahhud [...]*	„Dies ist eine Abhandlung, die die Verifikation einer Streitfrage enthält, nämlich des Zeigens mit dem Zeigefinger bei der Lesung des *tašahhud* [...]"
(3)	*rāǧiyan an yadḫula fī silki zumrati man qāla {S} fī ḥaqqi-him man aḥyā sunnatī fa-qad aḥabba-nī wa-man aḥabba-nī kāna maᶜī fī l-ǧanna*	in der Hoffnung, dass er in den Stand derjenigen eintritt, über die der Gottesgesandte gesagt hat: „Wer meine Sunna wiederbelebt, der liebt mich. Und wer mich liebt, wird dereinst mit mir im Paradies sein".
(2)	(c) *wa-sammaytu-hā bi-Tazyīn al-ᶜibāra li-taḥsīn al-išāra*	„Und ich habe sie *Tazyīn al-ᶜibāra li-taḥsīn al-išāra* genannt."

Eine Besonderheit des zweiten Beispiels ist die Einschiebung der *raǧā'*-Formel (3) zwischen Werkdefinition (2b) und Nennung des Werktitels (2c). Da sie syntaktisch nur an das übergeordnete Verb *yaqūlu* angeschlossen werden kann, wird durch sie die wörtliche Rede der Werkvorstellung beendet. Dadurch erfolgt dann aber der Übergang zur 1. Person in der Titelnennung, die wiederum als wörtliche Rede des Autors zu verstehen ist, ohne Vermittlung.

Die erste Zäsur: die „Trennung der Rede" (*faṣl al-ḫiṭāb*)
Der Übergang vom doxologischen Vorspann zur Autor-Werk-Präsentation erfolgt üblicherweise mit der Formel *ammā baᶜdu*, dem sogenannten *faṣl al-ḫiṭāb*.[93] In seinem Kontroverskommentar

[93] Der *faṣl al-ḫiṭāb* fehlt lediglich in den kurzen Texten 14., 28., 72. und 74., bei denen der doxologische Vorspann auf die *Basmala* verkürzt ist, und bei 94.

zu ad-Dawwānīs Schrift erklärt al-Qārī, dass diese Formel für den Ausdruck *baʿda l-ḥamdi l-ilāhī wa-s-salāmi nabawī* („nach dem Gotteslob und dem Prophetengruß") stehe (86.181b). In jedem Fall handelt es sich um eine Formel mit religiösen Konnotationen. In seinem *Miškāt*-Kommentar merkt al-Qārī an, dass der Verfasser diese Formel nach dem Vorbild des Propheten und seiner Gefährten verwende, da diese sie in ihren Reden für den Übergang von einem Stil zum anderen (*li-l-intiqāl min uslūb ilā āḫar*) verwendeten. Der erste, der sie benutzt haben soll, ist David (17.147). In seinem *Šifā'*-Kommentar verweist al-Qārī noch auf eine andere schwache Überlieferung in ad-Dāraquṭnīs *Ġarīb Mālik*, derzufolge schon Jakob diese Formel in seiner Rede benutzte, als ihn der Todesengel aufsuchte. Die Auffassung, die dem berühmten Redner Saḥbān Wā'il[94] die Erfindung des *faṣl al-ḫiṭāb* zuschreiben will, weist al-Qārī zurück, weil dieser nach einhelliger Meinung in der Zeit von Muʿāwiya gelebt habe und bereits der Prophet diese Formel in seinen Ansprachen verwendet habe (18.6).

In einer ganzen Anzahl von Schriften[95] ist die Trennungsformel zu *wa-baʿd* verkürzt. Da diese Verkürzung ebenfalls in einem von al-Qārī kommentierten Text, nämlich in der *Muqaddima* von al-Ǧazarī, vorkommt, gibt es hierzu auch eine Erklärung von seiner Seite. In seinem Kommentar zu diesem Text erklärt er, dass man sich bei dem von Verfasser verwendeten einfachen *baʿd* – das *wa-* übergeht er – das *ammā* dazudenken müsse. Zwar sei es wünschenswert, die Formel *ammā baʿd* in vollständiger Form zu benutzen, doch könne man sagen „Wenig ist besser als nichts" (*mā lā yudrak kullu-hū lā yutrak kullu-hū*), zumal wenn die Rede die Kürzung notwendig mache (6.33).

Der erste Teil: der doxologische Vorspann (*ḫuṭba*)

Alle Werke al-Qārīs beginnen mit der *Basmala*, d.h. mit der Formel *Bismillāhi r-raḥmāni r-raḥīm*. In fast allen Fällen folgt hierauf die *Ḥamdala*, d.h. der Lobpreis Gottes mit der Formel *al-Ḥamdu li-Llāh* („Lob sei Gott"), an die sich eine Apposition oder attributive Ergänzung zu Gott durch Adjektiv oder Relativsatz anschließt.[96] In den meisten Fällen enthält der doxologische Vorspann außerdem ein drittes Element, die *Taṣliya*, den Gebetsgruß für den Gottesgesandten, der indirekt durch eine Periphrase genannt wird.[97] Diese *Taṣliya*, die üblicherweise mit der Formel *wa-ṣ-ṣalātu wa-s-salāmu ʿalā* („Segen und Heil sei über") beginnt,[98] wird durch die Formel *wa-ʿalā* („und über") noch weiter fortgeführt und auf verschiedene Personengruppen, die mit dem Propheten auf irgendeine Weise verbunden sind, ausgedehnt. In seiner Standardform

[94] Vgl. zu ihm den entsprechenden Artikel von T. Fahd in *EI²* VIII 830.

[95] So in 4., 5., 11., 12., 13., 25., 46., 50., 71., 83., 84., 85., 86., 125., 134., 185., 188., 189., 193.

[96] Sie fehlt lediglich in 14., 28., 72. und 74.

[97] Die *Taṣliya* fehlt in 14., 28., 40., 72., 74. und 94.

[98] Varianten sind: *wa-ṣ-ṣalāt wa-t-taslīm ʿalā* (1., 71., 77., 134., 140.), *wa-afḍal aṣ-ṣalawāt wa-akmal at-taḥiyyāt ʿalā* (17., 53.), *wa-afḍal aṣ-ṣalāt wa-akmal aṯ-ṯanā' ʿalā* (141.).

besteht der doxologische Vorspann also aus vier Teilen: (1) der *Basmala*, (2) der *Ḥamdala*, (3) der *Taṣliya* und (4) der Fortführung der *Taṣliya*.[99]

Mit diesem Schema folgt al-Qārī dem konventionellen Modell für den doxologischen Vorspann, wie es aus der früheren arabischen Literatur bekannt ist (vgl. Freimark 23–26). Allerdings folgt al-Qārī diesem Modell nicht blind und unreflektiert, sondern im Wissen um die Gründe seiner Normativität. In mehreren seiner Kommentare erklärt er im Zusammenhang mit den Textanfängen der Grundwerke, dass die Verwendung der Basmala in Ausrichtung am Koran sowie in Nachahmung des Propheten erfolge. Grundlage sei der von al-Ḫaṭīb al-Baġdādī in seinem Buch *al-Ǧāmiᶜ li-aḫlāq ar-rāwī wa-ādāb as-sāmiᶜ* angeführte Hadith: „Jede bedeutende Angelegenheit, die man nicht mit *Bismillāhi r-raḥmāni r-raḥīm* anfängt, ist unvollkommen (*abtar*)" (16.3; 17.I37). Hinsichtlich der Ḥamdala verweist er auf einen Hadith, der mit demjenigen über die Basmala fast vollständig übereinstimmt: „Jede bedeutende Angelegenheit, die man nicht mit *al-Ḥamdu li-Llāhi* anfängt, ist unvollständig (*aqṭaᶜ*)" (17.I37). In einer dritten, auf Abū Hurayra zurückgeführten Version der Tradition wird der Prophet mit den Worten zitiert: „Jede bedeutende Angelegenheit, die man nicht mit *al-Ḥamdu li-Llāhi* und dem Gebet über mich beginnt, ist unvollständig und entbehrt jeden Segens". Aus der Summe dieser Hadithe ergibt sich für al-Qārī, dass die Eröffnung mit allen drei Formeln, Basmala, Ḥamdala und Taṣliya, erfolgen müsse.[100] Die Reihenfolge der Formeln sei hierbei nicht beliebig: Sie lasse sich – das betrifft Basmala und Ḥamdala – aus der Reihenfolge der Koranverse (sc. in Fātiḥa) ableiten sowie – das betrifft Ḥamdala und Taṣliya – aus dem Umstand, dass der Rang der Dienerschaft (*ᶜubūdiyya*) hinter dem Attribut der Herrschaftlichkeit (*rubūbiyya*) zurückstehe (6.24).

Der Gebetsgruß für den Gottesgesandten wird, wie gesagt, üblicherweise mit *wa-ṣ-ṣalātu wa-s-salāmu ᶜalā* oder ähnlichen Formeln eingeleitet. Nun werden in mehreren Schriften die beiden Substantive mit nachgestellten Elativformen erweitert:

wa-ṣ-ṣalāt wa-s-salām al-atammān al-akmalān ᶜalā (4., 7., 38., 56.)
wa-ṣ-ṣalāt wa-s-salām al-atammān al-aᶜammān ᶜalā (78., 128.)
wa-ṣ-ṣalāt wa-s-salām al-atammān al-akmalān fī marātib an-nihāya ᶜalā (39.)
wa-ṣ-ṣalāt wa-s-salām al-atammān ᶜalā (186.)
wa-ṣ-ṣalāt wa-s-salām al-atammān al-aᶜammān al-afḍalān al-amṯalān ᶜalā (187.)

Die genannten Elativformen weisen alle in die gleiche Richtung: Gebet und Gruß sollen zusammen vollständiger (*atamm*), vollkommener (*akmal*), umfassender (*aᶜamm*) und verdienstvoller (*afḍal*) sein. Es ist sehr gut möglich, dass al-Qārī mit diesen Attributen seine spezielle Auffassung von der Propheteneulogie, bekräftigen will, die er in seiner Abhandlung 56. vorträgt. Diese Auffassung geht davon aus, dass die beiden Bestandteile der Eulogie, *ṣalāt* und *salām*, zwei eigenständige gottesdienstliche Handlungen sind, die, anders als es an-Nawawī gelehrt hatte, durchaus voneinander getrennt werden können, ohne dass hieraus eine Verwerflichkeit (*karāha*) resultiere. Al-Qārī beruft sich dabei vor allem auf al-Ǧazarī, der in dem Vorwort zu seinem Gebetshandbuch *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* erklärt, dass die Verbindung der beiden Teile der Propheteneulogie zwar

[99] *Ḥamdala* und *Taṣliya* können hierbei, wie in 21n. und 185., auch in der ersten Person formuliert sein. Bei 185. lautet die betreffende Passage im Zusammenhang mit der Basmala: *Bismi Llāhi r-raḥmāni r-raḥīm wa-bi-hī nastaᶜīn aḥmadu-hū imtiṯālan li-amri-hī* [...] *wa-uṣallī ᶜalā ḥabībi-hī wa-rasūli-hī* [...].

[100] Vgl. 6.24: *fa-taḥaṣṣala min maǧmuᶜi l-aḥādīṯi anna-hū yanbaġī an yaqaᶜa l-ibtidā'u bi-kullin min aṯ-ṯalāṯa.*

nicht Pflicht, aber besser (*afḍal*) und vollkommener (*akmal*) sei (vgl. 56.122a). Zwar verteidigt al-Qārī die Freiheit, die beiden Teile der Propheteneulogie auch einzeln einzusetzen, doch macht er selbst in seinen Schriften nur selten von dieser Freiheit Gebrauch: Die *ṣalāt* über den Propheten erscheint ohne den *salām* nur in der kurzen Abhandlung 83., der *salām* ohne die *ṣalāt* lediglich in der ebenfalls kurzen Abhandlung 24.

Die Fortführung der Taṣliya dehnt den Gebetsgruß auf verschiedene Personengruppen, die mit dem Gottesgesandten auf irgendeine Weise verbunden sind, aus. In fast allen Schriften werden an dieser Stelle zuerst die Familie (*āl*) und die Gefährten (*aṣḥāb*, auch *ṣaḥb*) des Propheten genannt.[101] Auch dies ist wiederum nicht zufällig. Al-Qārī macht in mehreren Kommentaren (so z.B. in 73.11; 86.181b) deutlich, dass in der gemeinsamen Erwähnung der beiden Gruppen beim Gebetsgruß für den Propheten ein Hinweis auf die Lehre der Sunniten (*ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*) liege, da diese im Gegensatz zu den Ḫāriǧiten, die den meisten Angehörigen der Prophetenfamilie zürnten, und zu den Rāfiḍiten („Zurückweiser" = Schiiten), die die meisten Prophetengefährten zurückwiesen und verfluchten, beide Gruppen verehre.

Die *Taṣliya*-Fortführung ist allerdings kein Ort, der allein Prophetenfamilie und Prophetengefährten vorbehalten ist. In neun Schriften[102] werden an dieser Stelle auch die *tābiʿūn*, also die Nachfolger der Prophetengefährten, erwähnt. In 44 Schriften[103] wird die *Taṣliya* sogar ganz allgemein auf die Anhänger, die *atbāʿ*, des Propheten ausgedehnt. Allerdings ist hiermit vermutlich nicht die gesamte Gemeinschaft der Muslime gemeint, sondern nur ein erlesener Kreis von Gläubigen, die sich durch ein besonderes Gefolgsschaftsverhältnis gegenüber dem Gottesgesandten auszeichnen wie etwa die Gelehrten und Gottesfreunde.[104] Damit würde sich auch erklären, warum in der *Taṣliya*-Fortführung nach dem Begriff *atbāʿ* häufig noch andere Begriffe vorkommen, die stärkeren Exklusivitätscharakter haben: So ist von den Lieblingen des Propheten (*aḥbābu-hū*)[105], seinen Jüngern (*ašyāʿu-hū*)[106], seiner Partei (*ḥizbu-hū*)[107] und seiner Armee (*ǧundu-hū*)[108] die Rede. Das Besondere der *taṣliya*-Fortführung bleibt trotz dieses Exklusivitätscharakters bestehen: es ist der einzige Ort im doxologischen Vorspann, wo Teilen der islamischen Gemeinde gedacht wird.

Neben dem vierteiligen Standardschema erscheint der doxologische Vorspann in einigen Schriften al-Qārīs (11., 64., 84., 193. und 196) noch in einer abweichenden Kurzform. Bei ihr ist an die Stelle der *Taṣliya* über den Propheten der Ausdruck *wa-salām ʿalā ʿibādi-hī llaḏīna ṣṭafā*

---

[101] Ausnahmen sind 25., wo die Prophetenfamilie ganz ausgelassen ist, und 97., wo die Gefährten fehlen. Die Auslassungen könnten in beiden Fällen mit dem Thema der Schrift zusammenhängen.

[102] 4., 36., 50., 51., 58., 60., 78., 185., 191.

[103] 1., 2., 3., 4., 5., 18., 21., 22., 24., 27., 32., 34., 38., 39., 41., 42., 43., 52., 56., 57., 67., 76., 80., 82., 86., 89., 91., 97., 98., 123., 138., 139., 140., 141., 160., 177., 183., 184., 186., 187., 188., 189., 192., 193.

[104] Eine derartige Spezifizierung finden wir in expliziter Form in 141. Dort heißt es: *wa-atbāʿi-hī min al-ʿulamāʾ wa-l-awliyāʾ*. Vgl. auch die ähnliche Formulierung in 82.

[105] 18 Rekurrenzen: 1., 2., 21., 22., 34., 39., 42., 43., 50., 56., 57., 80., 89., 91., 98., 139., 192., 193.

[106] 11 Rekurrenzen: 3., 18., 22., 34., 82., 139., 160., 177., 184., 188., 193.

[107] 7 Rekurrenzen: 5., 25., 51., 53., 58., 97., 185. Darüber erscheint der Begriff in 24. und 140. im Plural (*aḥzāb*).

[108] 3 Rekurrenzen: 25., 53., 97. Daneben erscheint der Begriff in 193. im Plural (*ǧunūd*).

(„Heil sei über seinen Dienern, die er ausgewählt hat") getreten. Auch diese Formel hat eine textliche Grundlage, nämlich Koranvers 27:59, in dem der Gottesgesandte aufgefordert wird, eben diese Formel hinter einer einfachen *Ḥamdala* auszusprechen. In 11., 64. und 193. wird exakt diese Form gewahrt, allerdings der Ausdruck *wa-kafā* („und damit genug!) hinter der Ḥamdala eingeschoben, also: *al-Ḥamdu li-Llāhi wa-kafā· wa-salāmun ᶜalā ᶜibādi-hī llaḏīna ṣṭafā·*. Die Einschiebung stellt einerseits eine Reimfolge her, andererseits signalisiert sie wohl den bewussten Verzicht auf die sonst an dieser Stelle üblichen Gottesattribute.

Kommen wir zum Schluss noch zur Basmala. In vielen Werken al-Qārīs hat sie wie die anderenen Formeln des Textkopfes eine reimende Ergänzung erhalten: *rabbi zid-nī ᶜilman yā karīm* „Mein Herr, mehre mich an Wissen, o Gütiger".[109] Hierbei handelt es sich um eine koranische Bitte (20:114), der zur Herstellung des Reims ein Vokativ angehängt wurde. Anderslautende Ergänzungen, die mehrfach vorkommen, sind *wa-bi-hī nastaᶜīn*[110] („und ihn bitten wir um Hilfe") und *rabbi anᶜamta fa-zid yā karīm* (6., 188., 192.; „o Herr, Du hast uns Wohltaten erwiesen. Gib noch mehr, o Gütiger"). Den Pflichtencharakter der Basmala hebt die Ergänzung am Anfang der *Ǧawāmiᶜ-al-kalim*-Sammlung (7.) hervor:

> *Bismi Llāhi r-raḥmāni r-raḥīm· miftāḥi kulli kitābin karīm· ka-mā rawā-hu l-Ḫaṭīb fī l-Ǧāmiᶜi ani r-rasūli l-ᶜaẓīm·*
>
> Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, dem Schlüssel eines jeden edlen Buches, wie es al-Ḫaṭīb im *Ǧāmiᶜ* vom erhabenen Gesandten überliefert hat.

Merkwürdig ist nur, dass bei mehreren Werken die Ergänzungen der Basmala in den verschiedenen Handschriften unterschiedlich ausfallen oder ganz fehlen. Das wirft die Frage auf, ob die Basmala mit ihrer Ergänzung überhaupt als ein *auktorialer* Paratext zu betrachten ist. Nach der Auffasung al-Qārīs ist sie es. Dies wird aus seinen Anmerkungen zu den Textanfängen zweier von ihm kommentierter Werke deutlich. Im *Nuḫba*-Kommentar Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānīs, zu dem er einen Superkommentar verfasst hat, erscheint die Basmala ganz am Anfang, ihr folgt in dritter Person die Vorstellung des Autors mit zahlreichen lobenden Epitheta (*qāl aš-šayḫ al-imām al-ᶜālim...*), an die sich dann dessen wörtliche Rede anschließt, die mit der Ḥamdala beginnt, ohne dass ihr eine Basmala vorausgeht. Hierzu erklärt al-Qārī, dass die Vorstellung des Autors dem Kreis der Schüler Ibn Ḥaǧars zuzurechnen sei, und kritisiert, dass diese die Basmala direkt der Ḥamdala hätten voranstellen müssen, um das Werk nicht zu verfälschen,[111] da es nicht denkbar sei, dass der Scheich die Basmala ausgelassen habe (16.3). Ganz ähnliche Gedanken äußert al-Qārī auch in seinem *Šifā'*-Kommentar. Zu der im Grundwerk auf die Basmala folgenden Nennung des Verfassers, der eine Fürbitte für Verstorbene angeschlossen ist, vermerkt er, dass diese zweifellos die Einfügung (*idḫāl*) eines Schülers sei, die eigentlich vor der Basmala hätte stehen müssen, damit das Ganze als die Aussage des Verfassers erkennbar sei (*wa-lākinna l-lā'iqa fī fiᶜli-hī an ya'tiya bi-hī qabla l-basmalati li-yaqaᶜa l-kullu min maqūli-hī*; 18.2). Al-Qārī geht also davon aus, dass die Basmala ein fester Bestandteil des auktorialen Textes ist, der

[109] Wir finden diese Ergänzung in verschiedenen Handschriften bei 1., 2., 4., 9., 12., 13., 29., 35., 36., 42., 44., 47., 48., 54., 58., 59., 60., 61., 84., 96., 97., 141., 160., 195., 197.

[110] So bei 10. Ms. Süleymaniye 1033, 21., 83. Kairo M 10, 138., 179., 187., 185., 189., 196.

[111] *fa-kāna al-wāǧib an ya'tū bi-l-basmalati muttaṣilatan bi-l-ḥamdala [...] li-allā yu'addī ilā taġyīr at-taṣnīf wa-taḥrīf at-ta'līf.*

auch im Überlieferungsprozess nicht verändert werden darf. Die Kopisten seiner Werke hatten aber offenbar zum Teil ein anderes Verständnis von der Basmala und ordneten sie dem editorischen Verfügungsbereich zu, was ihre Eingriffe an dieser Stelle erklärt.

Textende

Im Gegensatz zum Textanfang hat das Textende bei den Werken al-Qārīs kein festgelegtes Aufbauschema. Auch gibt es hier keine speziellen Formeln, die als Zäsur fungieren und damit den Schlussteil als Textstück eindeutig vom übrigen Text abtrennen. Nur in einzelnen Fällen stoßen wir auf bestimmte Ausdrücke, die den Abschluss des in dem betreffenden Werk verfolgten Vorhabens mitteilen und damit zum Textende überleiten.[112] Sie sind jedoch individuell verschieden und haben keinen Formelcharakter.

Zwar ist das Textende nicht in gleicher Weise schematisiert wie der Textanfang, doch gibt es bestimmte inhaltliche Elemente, die in vielen Schriften an dieser Stelle zu finden sind. Hierzu gehört sinnfälligerweise insbesondere die Bitte um ein gutes Ende (*ḥusn al-ḫātima*),[113] ein Thema, dem al-Qārī auch eine eigenständige Abhandlung (24.) gewidmet hat. Außerdem werden an dieser Stelle üblicherweise *Ḥamdala* und *Taṣliya* wiederholt. Besonders beliebt ist die Benutzung der Schlussformel *al-Ḥamdu li-Llāhi rabbi l-ᶜālamīn*. Sie kann als Befolgung von Sure 10:10 verstanden werden, wonach diese Worte das Ende des Gebetes der Gläubigen bilden sollen.[114]

Schließlich enthalten einige Schriften al-Qārīs noch ein Kolophon. Wenn der Autor sich nicht bereits im Textkopf vorgestellt hat, dann tut er es hier. Ansonsten teilt er hier nur das Abfassungsdatum und eventuell den Abfassungsort mit. Das Kolophon ist, trotz seiner Formulierung in der 3. Person Singular, zweifellos ein auktorialer Text. Das lässt sich daran erkennen, dass es in vielen Fällen in der gleichen kunstvollen Reimprosa gehalten ist, die auch den Textkopf auszeichnet. Als eine Kostprobe sei das Kolophon der kurzen Abhandlung 13. zitiert:

> *ḥarrara-hū mu'allifu-hū fī awā'ili Šaᶜbān· ǧaᶜala-hū Llāhu mawṣūlan bi-Ramaḍān· ᶜalā waǧhi l-ġufrān· wa-r-riḍwān· ᶜāma sabᶜin baᶜda l-alfi min hiǧrati nabiyyi āḫiri z-zamān·*
> Das hat sein Verfasser Anfang Šaᶜbān – Gott hat diesen Monat hinsichtlich der Vergebung und des Wohlgefallens mit dem Ramaḍān verbunden – im Jahre sieben nach dem Jahrtausend der Auswanderung des Propheten der Endzeit niedergeschrieben.

Trotz ihrer eindeutigen Zugehörigkeit zum auktorialen Text sind die Kolophon-Passagen in vielen Handschriften nicht wiedergegeben. In anderen Handschriften ist das Kolophon vom Kopisten in der Weise modifiziert worden, dass die auktoriale Datumsangabe durch eine Datumsan-

---

112 So zum Beispiel in 12. (*fa-hāḏā llaḏī sanaḥ lī fī hāḏa l-maqām wa-Llāhu aᶜlam bi-ḥaqīqat al-marām*), 57. (*fa-hāḏā mā ḥaḍara-nī min ḫuṭab an-nabī {s} wa-aṣḥābi-hī l-kirām wa-atbāᶜi-hī l-ᶜiẓām*) und 184. (*wa-hāḏā ḫātimat mā qaṣadnā-hu wa-tatammat mā aradnā-hu...*).

113 Die Formulierungen, mit denen diese Bitte vorgetragen wird, sind sehr unterschiedlich. Beispiele: 25. *ᶜaṣama-nā Llāhu min az-zalal· wa-ḫatama la-nā bi-l-ḥusnā ᶜinda ḥulūli l-aǧal·*; – 36. *ṭayyaba Llāhu {T} arzāqa-nā wa-ḥassana aḫlāqa-nā wa-waffaqa-nā li-taḥṣīli l-ᶜilmi n-nāfiᶜi wa-l-ᶜamali ṣ-ṣāliḥi l-maqrūnayni bi-l-iḫlāṣ wa-ḥusni al-ḫātimati llatī hiya maṭlūbatu l-ᶜawāmmi wa-l-ḫawāṣṣ*; – 85. *fa-nas'alu Llāha {T} l-ᶜāfiyata wa-ḥusna l-ḫātimati fī l-ᶜāfiyati wa-tawfīqa aṭ-ṭāᶜati fa-inna-hā ṣabru sāᶜatin wa-rāḥatu l-abad*; – 184. *wa-nas'alu Llāha taᶜālā l-ᶜāfiyata fī d-dunyā wa-l-āḫirati wa-an yaḫtima la-nā bi-l-ḥusnā wa-yubliġa-nā l-maqāma l-asnā wa-yaḥfiẓa-nā fī hāḏā l-maḥalli wa-yarziqa-nā l-liqā'a l-aᶜlā fa-inna-hū n-nāṣiru wa-l-mawlā.*

114 Vgl. al-Qārīs Erklärung in 59.169a.

gabe, die sich auf die Zeit der Abschrift bezieht, ersetzt wurde.[115] Dies zeigt, dass einige Kopisten das Kolophon als ein Textstück betrachteten, das schon außerhalb des unveränderlichen auktorialen Textes liegt und somit von ihnen frei gestaltbar ist. Das gilt übrigens auch für viele der am Ende der Werke verwendeten doxologischen Formeln. Sie fallen in den verschiedenen Handschriften zum Teil sehr unterschiedlich aus.

Motto-Elemente im doxologischen Vorspann

Obwohl der doxologische Vorspann durch die vorgegebene feste Abfolge von Formeln stark schematisiert ist, bestehen dadurch, dass diese Formeln durch Preisungen und Umschreibungen ergänzt werden können, für den Autor dennoch weitgehende Gestaltungsspielräume. Wie andere Autoren demonstriert al-Qārī in den Ergänzungen zu diesen Formeln seine rhetorische Meisterschaft durch ein Spiel mit Klangfiguren und Doppeldeutigkeiten. Seine sprachkünstlerischen Fähigkeiten trägt er aber besonders dadurch zur Schau, dass er in diesen Ergänzungen Bezüge zum Thema der Schrift herstellt.

Die einfachste Form, solche Bezüge herzustellen, besteht darin, Begriffe aus der Themenphrase des Titels aufzugreifen. Dies ist zum Beispiel bei der Abhandlung 45. über die erste Reihe (*aṣ-ṣaff al-awwal*) beim Gebet der Fall, wo Ḥamdala (H), Taṣliya (S) und Taṣliya-Fortführung (F) folgendermaßen gestaltet sind:

H	*al-Ḥamdu li-Llāhi awwalan* (!) *wa-āḫiran wa-ẓāhiran wa-bāṭinan*	Lob sei Gott, zuerst (!) und zuletzt, im Offenkundigen und Verborgenen
S	*wa-ṣ-ṣalātu wa-s-salāmu ʿalā awwali* (!) *l-mawǧūdāt· wa-afḍali l-maḫlūqāt·*	Segen und Heil sei über dem Ersten (!) der existierenden Dinge und dem Vorzüglichsten der Geschöpfe
F	*wa-ʿalā āli-hī wa-aṣḥābi-hī aṣ-ṣāffīna* (!) *bi-bābi-hī wa-l-ḥāfīn ḥawla ǧanābi-hī*	und über seiner Familie und seinen Gefährten, die sich in Reihen (!) an seinem Tore aufstellen und seine Hoheit willkommen heißen.

Während sonst meistens nur einzelne Elemente des doxologischen Vorspanns einen Bezug zum Titelthema aufweisen, stehen hier fast alle Elemente dazu in Beziehung. Noch gesteigert wird diese Figur in der Abhandlung 76. über das Verhältnis zwischen Gotteserkenntnis (*maḥabba*) und Gottesliebe (*maʿrifa*), bei der sich sogar der Autor selbst in der Bescheidenheitsformel (B) mit der Begrifflichkeit der Themenphrase beschreibt (es sind jeweils nur die Ergänzungen der Formeln wiedergegeben):

H	*taʿarraf ilā awliyā'i-hī bi-taǧallī naʿt ǧamāli-hī fa-ʿarafū-hu wa-aḥabbū-hu* (!) *wa-tanakkar ʿalā aʿdā'i-hī bi-taǧallī ṣifat ǧalāli-hī fa-ankarū-hū wa-lam yuǧībū-hu*	(Gott, der) sich gegenüber seinen Freunden durch die Offenbarung seines Schönheitsattributs zu erkennen gibt, so dass sie ihn erkennen und lieben (!), und sich gegenüber seinen Feinden durch die Offenbarung seiner Majestätseigenschaft verschließt, so dass sie ihn verkennen und ihm nicht nachkommen.

[115] So zum Beispiel in der Istanbuler Handschrift von 141. Dort findet sich im Kolophon die Angabe, dass der Verfasser ihre Überarbeitung (*tanmīq*) Ende des Monats Rabīʿ I des Jahres 1125h (!) abgeschlossen habe.

S	*sayyid al-ʿārifīn wa-sanad al-muḥibbīn* (!)	Herr der (Gottes)erkenner und Stütze der (Gottes)liebenden (!)
F	[...] *atbāʿi-hī alladīna ṣārū bayna l-maʿrifa wa-l-maḥabba* (!) *ǧāmiʿīn*	[...] seine Anhänger, die es gelernt haben, zwischen Gotteserkenntnis und Gottesliebe (!) eine Verbindung herzustellen
B	*aqall aṣḥāb al-maʿrifa wa-adall arbāb al-maḥabba* (!)	der Geringste der Erkenner und der Niedrigste der Liebenden (!)

In seinen Kommentaren nimmt al-Qārī in den doxologischen Formel-Ergänzungen auch gerne auf die Titel der Grundwerke Bezug. So beschreibt er Gott in seinem Kommentar zu den *Witriyya*-Gedichten (192.) als *al-witr al-fard* („dem einzelnen, dem einzigen") und in seinem *Šifāʾ*-Kommentar (18.) als denjenigen, der „den Koran als Heilung (*šifāʾ*) für dasjenigen, was in den Herzen ist, herabgesandt hat" (*anzala l-qurʾāna šifāʾan li-mā fī ṣ-ṣudūr*). Gleich auf dreifache Weise wird ein etymologischer Bezug zum Titel des Grundwerks im *Bānat-Suʿād*-Kommentar (99.) hergestellt: Gott wird als derjenige beschrieben, der die Glückseligen (*as-suʿadāʾ*) unter den Menschen erschaffen hat, der Gottesgesandte als „Quelle der Glückseligkeiten" (*manbaʿ as-saʿādāt*) und seine Anhänger als „diejenigen, die das Glück seiner Nähe und Gefährtenschaft haben" (*man suʿida* (!) *bi-qurbati-hī wa-ṣuḥbati-hī*).

Viele Formel-Ergänzungen haben den Zweck, den Leser auf das in dem betreffenden Werk behandelte Thema einzustimmen. In dem Kommentar zu den *Ādāb al-murīdīn* von as-Suhrawardī (188.) wird Gott in der Ḥamdala als derjenige gepriesen, der „uns erzogen und dabei Gutes geleistet hat" (*alladī addaba-nā wa-aḥsana taʾdība-nā*).[116] Diese Aussage, die an ein Prophetenwort (*addaba-nī wa-aḥsana taʾdībī*) angelehnt ist, das am Anfang des Haupttextes zur Erklärung des Begriffes *adab* angeführt wird (188.3a; weitere Rekurrenz 188.7a), steht nicht nur zum Titel und Inhalt des Grundwerks in Beziehung, sondern begründet darüber hinaus auch vorausweisend die Notwendigkeit der Beschäftigung mit *adab*.

Manchmal hat der Bezug der Formel-Ergänzung zum Thema der Schrift auch antithetischen Charakter, wenn zum Beispiel al-Qārī in seiner Sammlung über die Blindheit (85.) den Gottesgesandten als das „Augenlicht der Propheten und lauteren Freunde" (*nūr ʿayn al-anbiyāʾ wa-l-aṣfiyāʾ*) umschreibt oder in seiner kurzen Abhandlung 91., die dem Nachweis dient, dass die Abstammung von einer Sklavin nicht schimpflich ist, ihn im Gegensatz dazu als „denjenigen von vornehmer Abstammung" (*dū n-nasab wa-l-ḥasab*) präsentiert, „der allen anderen, Arabern und Nicht-Arabern, auf dem Feld der Vortrefflichkeit vorangeht" (*man sabaqa fī maydān al-faḍīla sāʾir al-ʿArab wa-l-ʿAǧam*). Beliebt sind auch *tawriya*-Wortspiele, bei denen die Doppeldeutigkeit gleichlautender Wörter effektvoll eingesetzt wird. So beschreibt al-Qārī in seiner Abhandlung über den Gebrauch des Stabes (*ʿaṣā*) bei den Propheten (35.) Gott als denjenigen, der „den lobt, der ihm gehorcht, und den missbilligt, der sich ihm widersetzt (*man ʿaṣā-hu*)". Und in seiner Schrift, in der er die Handhaltung der Mālikiten beim Gebet verteidigt (46.) wählt er in der

[116] Sicherlich wäre es auch möglich, diese Relativsätze mit dass-Sätzen zu übersetzen (vgl. A. Spitaler *Al-Ḥamdu lillāhi lladī und Verwandtes*), doch besteht dazu keine Notwendigkeit, da alle diese Sätze eine klare Rückbeziehung zum übergeordneten Nominalsatz aufweisen.

Ḥamdala als erstes Epitheton für Gott den Ausdruck *mālik riqāb al-umam* („Besitzer der Sklaven der [verschiedenen] Nationen"), womit er bereits den Namen des Rechtsschulenlehrers, auf den sich die Mālikiten beziehen, ins Spiel bringt.[117]

Ein besonders raffiniertes Wortspiel liegt in der Ḥamdala des *Nuḫba*-Superkommentars (16.) vor, in dem sich al-Qārī, wie erwähnt, mit Regeln und Terminologie der Hadith-Wissenschaft beschäftigt. Gott wird dort mit dem folgenden Relativsatz beschrieben:

> *allaḏī ṣaḥḥaḥa kalāma-hū l-qadīma llaḏī huwa aḥsanu al-ḥadīṯi farᶜan wa-aṣlan, wa-ḍaᶜᶜafa aǧra qāri'i-hī fī kulli ḥarfin min-hū ᶜašru ḥasanāt*
>
> (Gott,) der sein anfangsewiges Wort gültig gemacht hat, das in Anwendung und Grundsatz die beste Rede ist, und der den Lohn dessen, der es rezitiert, vervielfacht hat, so dass in jedem Buchstaben zehn gute Taten liegen.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob hier nur Gott, der Koran und der Lohn der Koranlektüre thematisiert würden. In Wirklichkeit nimmt al-Qārī hier mit den hintereinander stehenden Wortformen *ṣaḥḥaḥa* – *aḥsanu* – *ḍaᶜᶜafa* ein Hauptthema des Werkes vorweg, nämlich die Einteilung der Hadithe in verschiedene Wertungskategorien, zu denen auch *ṣaḥīḥ*, *ḥasan* und *ḍaᶜīf* gehören.[118]

In einigen Fällen haben die Formel-Ergänzungen im doxologischen Vorspann sogar echten Motto-Charakter: als dem Werk vorangestellte Sätze kennzeichnen sie in knapper Form die Absicht, die der Autor darin verfolgt. So distanziert sich al-Qārī schon in der Ḥamdala seiner *Wuǧūdiyya*-Schrift (41.) von der Auffassung, die er in seiner Schrift widerlegen will, wenn er dort Gott als denjenigen charakterisiert, der

> *awǧada l-ašyā'a šarra-hā wa-ḫayra-hā· wa-hwa fī ᶜayni ahli l-ḥaqqi yakūnu ġayra-hā·*
>
> die Dinge erschaffen hat, die bösen und die guten, wobei er in den Augen der wahren Gläubigen nicht mit ihnen identisch ist.

Auf ähnlich trivialer Ebene liegt die Preisung Gottes in der Ḥamdala der *ḫulf-al-waᶜīd*-Abhandlung (33.) als demjenigen, der

> *hadā wa-aršad· wa-waᶜad· wa-awᶜad· wa-lā ḫulfa fī-mā aḫbara wa-awrad·*
>
> rechtleitet, verspricht und androht, wobei er von dem, was er mitgeteilt und vorgebracht hat, nicht abweicht.

Schon etwas subtiler ist der Zusammenhang zwischen Werkintention und Ḥamdala-Ergänzung in dem Kontroverskommentar zu der Pharao-Schrift ad-Dawānīs (86.). Gott ist dort derjenige, der

> *asᶜada man saᶜida wa-hwa fī ṣulbi abī-hi ka-Mūsā wa-Hārūn· wa-ašqā man šaqiya wa-hwa fī baṭni ummi-hī ka-Firᶜawna wa-Qārūn·*
>
> denjenigen, der glückselig ist, schon glückselig gemacht hat, als er noch in den Lenden seines Vaters war, wie Mose und Aaron, und denjenigen, der unglückselig ist, schon unglückselig gemacht hat, als er noch im Bauche seiner Mutter war, wie Pharao und Korah.

---

[117] Indem er als zweite Epitheton den Ausdruck *wāḍiᶜ al-aydī baᶜḍa-hā fawqa baᶜḍ fi l-ᶜilm wa-l-karam* („Derjenige, der im Wissen und in der Güte die eine Hand auf die andere legt") verwendet, macht er freilich deutlich, dass er die hanafitische Handhaltung doch für die bessere hält.

[118] In der Taṣliya-Ergänzung wird mit den Ausdrücken *tawātarat* (= *mutawātir*), *ištaharat* (= *mašhūr*), *marfūᶜa*, *muttaṣila*, *mawṣūla* diese traditionswissenschaftliche Kategorienreihe sogar noch fortgeführt. Die Periphrase für den Gottesgesandten lautet dort: *man tawātarat sawābiqu dalālāti muᶜǧizāti-hī· wa-štaharat lawāḥiqu ḫawāriqi ᶜādāti-hī· bi-asānīda marfūᶜatin muttaṣilatin bi-ᶜunwāni karāmāti-hī· wa-mawṣūlatin bi-tibyān āyāti kamālāti-hī*.

Mit dieser Exemplifizierung der sunnitisch-islamischen Prädestinationslehre anhand der Mose-Pharao-Geschichte will al-Qārī von vornherein deutlich machen, dass für die von ad-Dawwānī behauptete letztaugenblickliche Bekehrung und Rettung Pharaos kein dogmatischer Spielraum besteht.

Besonders interessant sind die Ergänzungen der doxologischen Formeln dann, wenn sie zwar in einem Zusammenhang zum Thema des Werkes stehen, dieser aber nicht bereits durch den Titel ersichtlich ist, sondern sich erst im Laufe der Lektüre erschließt, etwa dadurch, dass die in ihnen enthaltenen Aussagen im Text wiederholt werden. In diesem Fall haben die Formel-Ergänzungen leitmotivischen Charakter: sie heben einen zentralen Gedanken der Schrift vorausdeutend hervor. Zwei Beispiele für solche leitmotivische Formel-Ergänzungen sollen hier hier gegeben werden.

In seiner Abhandlung 79. über den Turban und den von ihm herabhängenden Zipfel (*ᶜaḏaba*) preist al-Qārī Gott in der Ḥamdala als denjenigen, der „die Menschen, ihre Auslese und ihre Gemeinheit, erschaffen hat" (*ḫalaqa l-ḫalqa ḫāṣṣata-hū wa-ᶜāmmata-hū*). In der Schrift selbst behandelt al-Qārī sehr unterschiedliche Fragen, die mit Turban und *ᶜaḏaba* zusammenhängen. An einer Stelle (79.329a) formuliert er den Gedanken, dass der Turban mit *ᶜaḏaba* den Herrschenden vorbehalten sei, um sie von der Gemeinheit abzuheben (*tamyīzan la-hum ᶜan il-ᶜāmma*). Wenig später heißt es: „Der Wortsinn einiger Hadithe über die *ᶜaḏaba* ist, dass sie für die Herrschenden und ihresgleichen spezifisch ist, um sie von ihren Zeitgenossen abzuheben. Und dies ist vielleicht der wichtigste Gesichtspunkt, der dazu passt, dass er speziell den leitenden Scheiche und den vorbildlichen Gelehrten (*al-mašāyiḫ al-muršidūn wa-l-ᶜulamā' al-muqtadūn*) zugehört" (79.330b). Die *ᶜaḏaba* soll also der sozialen Differenzierung zwischen Geistlichen und Laien dienen. Dass dies der Leitgedanke der Schrift ist, lässt sich besonders gut daran erkennen, dass bereits in der Ḥamdala auf den Unterschied zwischen *ḫāṣṣa* und *ᶜāmma* Bezug genommen wird.

Das zweite Beispiel ist die Ergänzung zur Taṣliya-Fortführung in der Abhandlung zum *ḫulf-al-waᶜīd*-Problem (33.). Die Angehörigen der Propheten und die Prophetengefährten werden dort als diejenigen gepriesen, „die zwischen der Furcht vor der Strafe und der Hoffnung auf Belohnung eine Verbindung herstellen" (*al-ǧāmiᶜūn bayna l-ḫawfi min al-ᶜiqāb· wa-r-raǧā'i li-ṯ-ṯawāb·*). Der sufische Grundsatz, dass Gläubige stets einen Zustand zwischen Hoffnung und Furcht bewahren sollen, ist ein wichtiges Thema bei al-Qārī, das er in seinen verschiedenen Werken immer wieder aufgreift und erörtert.[119] Die Ergänzung der Taṣliya-Fortführung bei der *ḫulf-al-waᶜīd*-Abhandlung macht deutlich, dass es al-Qārī auch in dieser vordergründig dogmatischen Schrift wieder um die Bekräftigung des genannten sufischen Grundsatzes geht.

Die Beschäftigung mit dem doxologischen Vorspann ist also nicht überflüssig, sondern kann in einigen Fällen dabei helfen, zu einem tieferen Verständnis des betreffenden Werks zu gelangen.[120] In einem Fall, in al-Qārīs Kommentar zur *Arbaᶜūn*-Sammlung an-Nawawīs (187.), hat die Ergänzung zu einer der doxologischen Formeln sogar kulturgeschichtlichen Quellenwert.[121] Hier nutzt al-Qārī die *Ḥamdala*-Ergänzung zu einer ausführlichen Darlegung über den Grund,

---

[119] Vgl. dazu das noch zu ergänzende Kapitel über Argumentationsmuster und Wertorientierungen.

[120] Freimarks Aussage, dass man in vielen Fällen das Vorwort bei der Lektüre des Werkes übergehen und sich diesem sofort zuwenden könne, weil man das Werk dann dennoch in allen Einzelheiten verstehen könne (S. 12), verdient deswegen meines Erachtens eine noch stärkere Einschränkung.

[121] Dies hat schon Pouzet 42f festgestellt.

warum bei der Sammlung von Hadithen die Zahl vierzig bevorzugt wird. Gott wird als derjenige beschrieben,

> „der den Zahlen und Zeiten einen Wert bei den Menschen gegeben und die Himmel und die Herde an sechs Tagen erschaffen hat. Er hat den Erdklumpen Adams vierzig Morgen lang mit seinen beiden Händen gütig aufgehen lassen, er hat die Phasen der Natur der einzelnen Menschen so eingerichtet, dass sie zuerst vierzig Tage Samentropfen (*nuṭfa*), dann vierzig Tage Embryo (*ʿalaqa*), dann vierzig Tage Fötus (*muḍġa*) sind, bis er die Knochen mit Fleisch bekleidet. Auch hat er Mose vierzig Nächte für die Zeit der Rede festgesetzt (vgl. 7:142) und unseren Propheten {S} gemäß den Regeln der meisten ehrenwerten Propheten nach Vollendung des vierzigsten Lebensjahres berufen" (187.1b, zit. auch bei Qutlay 413).

Was vordergründig texteinleitendes Gotteslob ist, kann also selbst wiederum zu einem deutenden Text mit symbolischem Erklärungsanspruch werden.

Unterteilungen des Textes

Genette behandelt unter den auktorialen Paratexten auch die Zwischentitel, die innerhalb des Textes stehen und diesen strukturieren.[122] Echte Zwischentitel im Sinne von Kapitelüberschriften sind im Gesamtwerk al-Qārīs selten, sieht man einmal ab von den Zwischentiteln in den Kommentaren, die aber nicht von al-Qārī selbst stammen, sondern durch die von ihm kommentierten Grundwerke vorgegeben sind. Es gibt lediglich einen längeren Text, den al-Qārī selbst durch informative Zwischentitel gegliedert hat: die in der Berliner Handschrift 40 Blatt lange Traditionssammlung über Mekka und die Kaaba mit dem Titel *al-Iʿlām bi-faḍā'il al-bayt al-ḥarām* (68.). Sie enthält über 30 als *faṣl* bezeichnete Abschnitte, deren Inhalt durch mit *fī* („über") eingeleitete Ergänzungen spezifiziert ist. Darüber hinaus hat er noch dem Kommentar zur Litanei al-Bakrīs (193.) eine Vorrede vorangestellt, die durch drei inhaltlich spezifizierte Abschnitte untergliedert ist.

Auch wenn Zwischentitel mit Inhaltsangaben weitgehend fehlen, so hat al-Qārī doch nicht auf eine Unterteilung seiner Texte verzichtet.[123] Das wichtigste Strukturierungsmittel sind allerdings nicht Kapitel oder Abschnitte, sondern Listen, deren einzelne Glieder mit *wa-min-hā* („Und dazu gehört auch...") eingeleitet werden. Solche Listen ziehen sich üblicherweise über mehrere Seiten hin, wobei jeder Listenpunkt Ausgangspunkt ausführlicher Erörterungen ist. Das Thema der Liste wird nur einmal, nämlich am Anfang, genannt. In derartiger Weise führt al-Qārī zum Beispiel in seiner Katzen-Schrift die Argumente für die Position Saʿd ad-Dīn at-Taftazānīs (*muraǧǧiḥāt li-kalām as-Saʿd*) auf. Manchmal sind die einzelnen Punkte der Liste noch weiter untergliedert, wie zum Beispiel in der längeren Schiiten-Schrift. Hier werden in einer *min-hā*-Liste Argumente aus der Sunna für den Unglauben der Schiiten aufgeführt und diskutiert (26.135a–139a); der fünfte Listenpunkt enthält wiederum eine Unterliste, in der schiitische Gruppierungen mit Sonderlehren aufgezählt werden (26.137b-138a). Insgesamt enthalten 18

[122] Vgl. dazu *Paratexte* 281–303.

[123] Zu den Unterteilungen der einzelnen Texte vgl. die angehängte Werkliste unter der Rubrik U.

Werke al-Qārīs[124] *min-hā*-Listen, fünf davon (39., 43., 45., 79., 140., 184.) sogar zwei oder mehrere.

Selbst die Kommentare sind nicht frei von solchen Listen. In den Kontroverskommentar zu ad-Dawānīs Pharao-Schrift ist eine sieben-gliedrige *min-hā*-Liste mit definitiven Argumenten (*dalā'il qawāṭiᶜ*) für den Unglauben Pharaos eingeschoben (86.189b–190a). In seinen *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar hat al-Qārī zwei kurze *min-hā*-Listen eingefügt, eine über die verworfenen Wissenschaften (*ᶜulūm maḏmūma*; I43f), eine andere über die Angelegenheiten, die der Empfänger von Almosen (*qābiḍ*) beachten soll (I167f). Die längste *min-hā*-Liste überhaupt enthält der Anhang des *Fiqh-akbar*-Kommentars. Sie ist mehr als hundert Seiten lang (184.329–430) und behandelt in 43 Punkten verschiedene Glaubensfragen. Schon in der Vorrede zu diesem Werk werden sechs Gründe, warum die Altvorderen (*salaf*) die Kalām-Wissenschaft verboten haben, in dieser Weise aufgelistet (184.32–38).

Neben den *min-hā*-Listen finden wir in al-Qārīs Schriften noch zwei andere Formen der Textstrukturierung. Bei der einen ist der Text in mit *faṣl* überschriebene Abschnitte eingeteilt, die allerdings keine inhaltliche Spezifizierungen aufweisen und auch nicht numeriert sind. Auf diese Weise sind die Abhandlung 22., die Predigtsammlung 57. und der Auszug aus Raḥmatullāh as-Sindīs *Manāsik*-Werk 58. gegliedert. In diesen Fällen hat der Begriff *faṣl* mehr die Bedeutung von „Einschnitt, Zäsur" als von „Abschnitt, Kapitel". Eine Kombination aus *faṣl*- und *min-hā*-Gliederung findet sich in der Abhandlung über die Gebetsvervollkommnung (43.). Die erste Hälfte der Schrift enthält zwei *min-hā*-Listen, die zweite fünf Abschnitte (*fuṣūl*) über Dinge, die für die vollkommene Verrichtung des rituellen Gebetes wichtig sind. Die inhaltliche Definition der Abschnitte erfolgt allerdings nicht durch Spezifizierung mit *fī* (über), sondern mit einer Formulierung, die an die *min-hā*-Listen angelehnt ist: der erste Abschnitt beginnt mit den Worten: *wa-min al-masā'il al-muhimma wa-l-faḍā'il al-mutimma* („Zu den wichtigen Fragen und den vollendenden Tugenden [des Gebets] gehört..."),[125] die darauf folgenden Abschnitte wiederholen diese Phrase in verkürzter Form – *wa-min al-muhimmāt* („zu den wichtigen Dingen gehört auch..."). Die einzelnen Abschnitte sind darüber hinaus zum Teil wiederum mit *min-hā*-Listen untergliedert.

Schließlich begegnen wir in zwei Schriften, in der kurzen Schiiten-Abhandlung (25.) und in der Abhandlung über die Propheteneltern (38.), noch einem dritten Gliederungstyp, nämlich dem nach islamischen Rechtsquellen. In der kurzen Schiiten-Abhandlung legt al-Qārī in einem ersten Punkt zunächst dar, dass die Schmähung der Prophetengefährten verboten ist, in einem zweiten bringt er Beweise dafür, dass ihre Schmähung keinen Unglauben darstellt. Die Darlegung dieses zweiten Punktes, die wesentlich breiteren Raum einnimmt, ist nach dem Koran (*al-kitāb*), der Sunna, dem Konsens (*iǧmāᶜ*), und dem Analogieschluss (*qiyās*) geordnet. In der gleichen Anordnung, allerdings ohne Rekurs auf den Analogieschluss, präsentiert al-Qārī in 38. seine Argumente zur Verteidigung der Lehre vom Unglauben der Propheteneltern. Die Abhandlung mündet allerdings nach wenigen Seiten wiederum in eine *min-hā*-Liste ein, in der die „schwachen Argumente"

124 12., 26., 35., 38., 39., 43., 45., 50., 60., 64., 66., 77., 79., 85., 86., 89., 98., 184. Vgl. die Angaben unter U in der Werkliste.

125 Hiervon ist vermutlich auch der Titel der Schrift (*al-Fuṣūl al-muhimma fī ḥuṣūl al-mutimma*) abgeleitet.

(*adilla wāhiya*) der von as-Suyūṭī vorgetragenen Gegenmeinung aufgeführt und einzeln widerlegt werden (37a–44a).

Der Vollständigkeit halber sei hier noch erwähnt, dass al-Qārī selbst eine Schrift zu einem Zwischentitel verfasst hat, den Kommentar zur ersten Kapitelüberschrift des *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* (13.). Am Schluss dieses Kommentars erklärt er: „Der Zweck der Kapiteleinteilung (*tabwīb*) ist in Wirklichkeit, dass die Dinge in geordneter Reihenfolge (*ᶜalā waǧh at-tartīb*) kommen, damit ihre Aneignung für die Studierenden erleichtert wird, und zwar sowohl für die Motivierten (*arbāb at-tarġīb*) als auch für diejenigen, die nur durch Einschüchterung lernen (*arbāb at-tarhīb*)" (13.194a). Angesichts einer solchen Aussage ist es erstaunlich, dass sich al-Qārī nicht noch mehr darum bemüht hat, die eigenen Abhandlungen thematisch zu strukturieren.[126]

Exkurs: zwei allographe Peritexte

Alle bisher genannten Peritexte gehen auf den Autor selbst zurück. Genette nennt in seinem Einteilungssystem neben diesen auktorialen Peritexten allerdings noch zwei andere Typen, nämlich *editorische* und *allographe*, also von Dritten geschriebenen, Peritexte.[127] Gibt es solche auch für die Werke al-Qārīs? Wenn wir die nachträglichen Peritexte, die hier im Zusammenhang mit der Rezeption (siehe unten § 14) behandelt werden, ausklammern und uns auf die Entstehungszeit der Werke konzentrieren, dann fällt von vornherein der editorische Peritext als zu betrachtende Größe aus, da al-Qārī keine Verleger hatte, die seine Werke herausgaben. Zwei seiner Schriften haben allerdings schon zu seiner Lebenszeit Peritexte erhalten, die wir als semi-editorisch oder zumindest allograph bezeichnen können: Seine dogmatische Abhandlung zum *ḫulf al-waᶜīd* (33.) und seine Verteidigung der mālikitischen Handhaltung beim rituellen Gebet (46.) sind von Zeitgenossen mit *taqrīẓ* genannten Leseempfehlungen[128] versehen worden. Der *taqrīẓ* zur *ḫulf-al-waᶜīd*-Abhandlung stammt aus dem Kreis der Bakrī-Scheiche, nämlich von Zayn al-ᶜĀbidīn al-Bakrī (st. 1013/1604), derjenige zur Verteidigung der mālikitischen Handhaltung, der auf das Jahr 1007h datiert ist, von einem Mālikiten namens Aḥmad ibn ᶜAbd al-Laṭīf ibn Mukayna. Al-Qārī hatte also Freunde, die seine Aktivitäten als Autor zumindest teilweise unterstützten und sich für die Verbreitung von ihm verfasster Schriften einsetzten.

Da die beiden *taqrīẓ*-Texte in den betreffenden Sammelhandschriften in direkter Nachbarschaft zu denjenigen Texten stehen, die den Gegenstand ihrer Empfehlung bilden, können wir sie eindeutig den Peritexten zuordnen. Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass sie jeweils nur in einzelnen Handschriften überliefert sind. Immerhin hat aber einer der beiden Texte, nämlich derjenige zur malikitischen Handhaltung, eine echt rezeptionssteuernde Funktion erhalten, wenn auch nur in verfälschter Form: Zu den wenigen Berichten über al-Qārī, die sich, ausgehend von al-Muḥibbīs biographischen Lexikon (vgl. dort III 186), mit großer Beständigkeit über die Jahrhunderte gehalten haben, gehört, dass ein Scheich namens Muḥammad Makīn eine

[126] Zur unsystematischen Anordnung der Abhandlungen al-Qārīs vgl. die Kritik von Ramaḍān Yūsuf in seiner Einleitung zu der von ihm herausgegebenen Khidr-Schrift (34.12).

[127] Vgl. *Paratexte* 15f.

[128] Zum *taqrīẓ* als Textgattung vgl. Ahlwardt Nr. 31–65 und die einleitenden Bemerkungen von Ahlwardt I 17.,

Antwort auf al-Qārīs Abhandlung zur mālikitischen Handhaltung abgefasst und darin alles widerlegt habe, was darin stehe.

b) Metatextualität: al-Qārī als Kommentator

In Genettes System bleibt der Begriff der Metatextualität relativ blass. Wir wollen hier Metatexte als solche Texte bzw. Textteile definieren, die sich auf andere Texte beziehen, im Unterschied zur Intertextualität dies aber von einer höheren logischen Ebene aus tun, „einer Metaebene, auf der die Textualität bzw. der Konstruktcharakter des Objekttextes thematisch wird".[129] Spuren von Metatextualität finden sich in fast allen Texten al-Qārīs, die eigentliche Heimat dieser transtextuellen Beziehung ist jedoch der Kommentar. Der Objekttext stellt hier einen umfassenden Abarbeitungsrahmen dar, vor dessen Hintergrund sich der Kommentar als Subjekttext entfaltet.

Wie oben dargelegt wurde, ist der Kommentar in al-Qārīs Gesamtwerk mit 38 Einzelwerken vertreten. In den folgenden Abschnitten soll herausgearbeitet werden, auf welche Weise sich diese Texte mit ihren jeweiligen Objekttexten auseinandersetzen. Im Vordergrund stehen dabei die Kommentare des *šarḥ*-Typs, die auch zahlenmäßig den größten Anteil innerhalb dieser Werkgruppe ausmachen. Es muss darauf hingewiesen werden, dass der *šarḥ* als Textgattung bisher erst kaum systematisch untersucht worden ist.[130] So stehen auch noch keine an dem Material selbst erprobten Ordnungskategorien zur Verfügung, um die verschiedenen Arten des Umgangs mit dem Objekttext zu beschreiben.

Das formale Verhältnis zwischen Grundtext und Kommentar

Zunächst ist ein Problem zu behandeln, das mehr mit Intertextualität als mit Metatextualität zu tun hat: das formale Verhältnis zwischen Objekttext und Subjekttext. Ḥāǧǧī Ḫalīfa beschreibt in der Einleitung zu seinem bibliographisch-enzyklopädischen Handbuch *Kašf aẓ-ẓunūn* (37) drei verschiedene Kommentierverfahren (*asālīb aš-šarḥ*): bei dem ersten werde der Grundtext mit der Formel *qāla* („Er hat gesagt") von der mit *aqūlu* („Ich sage") eingeleiteten Erklärung des Kommentators abgesetzt, der Grundtext gegebenenfalls daneben noch ausgeschrieben; bei dem zweiten decke der Kommentar den Grundtext nicht vollständig ab, sondern greife mit *qawlu-hū* („seine Rede") nur einzelne Passagen heraus, der Grundtext werde eventuell in voller Länge mitgeliefert; bei dem dritten Verfahren schließlich, das man *šarḥ mamzūǧ* („gemischter Kommentar") nenne, werden Grundtext und Kommentar vermischt; die Unterscheidung zwischen den beiden erfolge entweder durch die Buchstaben *mīm* (für *matn* = Grundtext) und *šīn* (für *šarḥ* =

---

[129] So W. Wolf in seinem Artikel „Metatext und Metatextualität" in A. Nünning (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie* 366b. Nicht übernommen wird hier allerdings sein Konzept von Metatextualität als einem vorwiegend textimmanenten Verhältnis im Sinne von *Autoreflexivität* oder *Autoreferentialität*, das offenbar aus der osteuropäischen Literaturwissenschaft stammt. Vgl. dazu den Artikel „Metatextualität" von Zoran Kravar in D. Borchmeyer/Viktor Žmegač: *Moderne Literatur in Grundbegriffen* 274–77.

[130] Zwar hat die *Encyclopaedia of Islam* einen Artikel zum *šarḥ* von Claude Gilliot, doch werden hier im wesentlichen nur Werke aufgezählt, die im Laufe der islamischen Geschichte eine Kommentierung erfahren haben, ohne dass eine Typologisierung oder strukturelle Analyse der Kommentare selbst erfolgt. Der einzige wirkliche Beitrag zu diesem Thema ist meines Wissens Gregor Schoelers Aufsatz „Text und Kommentar in der klassisch-islamischen Tradition" von 1995.

Erklärung) oder, wie bei den meisten späteren Kommentatoren, durch Überstreichung des Grundtextes.

Ḥāǧǧi Ḫalīfas Einteilungssystem erscheint als ein praktisches Mittel, um die verschiedenen Kommentare al-Qārīs nach dem Verhältnis zwischen Kommentar und Grundtext zu klassifizieren. Einige seiner Kommentare lassen sich sehr leicht den von ihm genannten Typen zuordnen. So entsprechen zum Beispiel der Kontroverskommentar 21. und die Glosse 189., die beide mit dem Signalwort *qawlu-hū* funktionieren und auswählend sind, ziemlich genau dem zweiten Kommentartyp. Und da in in den hier benutzten Handschriften bzw. Drucken von 1., 15., 52., 59., 73., 160., 177., 188., 193. und 195. der Grundtext durch Überstreichungen gekennzeichnet ist, liegt es nahe, diese Werke dem dritten Kommentartyp, dem *šarḥ mamzūǧ*, zuzuordnen. Nicht bei allen Kommentaren al-Qārīs passt jedoch das Einteilungssystem Ḥāǧǧi Ḫalīfas. So beginnt zum Beispiel der Kontroverskommentar 86. mit einer sauberen Trennung zwischen Grundtext und Kommentar nach dem Prinzip *qāla-aqūlu*, diese Signalwörter fallen aber wenige Seiten später weg, und an einzelnen Stellen des Kommentars wird der Grundtext mit *qawlu-hū* eingeleitet. Da der Grundtext in vielen Handschriften zudem mit Überstreichungen gekennzeichnet ist, ließe sich dieses Werk allen drei von Ḥāǧǧi Ḫalīfa genannten Typen zuordnen.

Problematisch bei der Anwendung von Ḥāǧǧi Ḫalīfas Einteilungssystem ist aber vor allem, dass die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Kommentar und Grundtext bei den Textreproduzenten offenbar nie als unveränderlicher Bestandteil des Textes galt, sondern als etwas, das in ihrem eigenen Verfügungsbereich liegt. Das lässt sich daran erkennen, dass die Unterscheidung zwischen den beiden Textebenen bei den verschiedenen Textzeugen allgemein sehr unterschiedlich realisiert wird. So ist zum Beispiel bei dem Eigenkommentar 134. der Grundtext in der Münchener GSH durch zwei hochgesetzte Pünktchen ähnlich unseren Anführungsstrichen gekennzeichnet, während er in der Princetoner GSH durch eine andere Textfarbe markiert wird. Bei vielen modernen Druckausgaben[131] ist der Grundtext in Klammern gesetzt und erscheint gegebenenfalls zusätzlich in Fettdruck. Bei einigen von ihnen[132] sind darüber hinaus die jeweils kommentierten Portionen des Grundtextes im oberen Bereich der Seite noch einmal wiederholt. Dieser dem Grundtext gewidmete Bereich ist durch eine Linie vom Kommentar abgetrennt. Bei dieser Reproduktionsmethode, die sehr anwenderfreundlich ist, weil sie dem Leser erlaubt, den Grundtext als fortlaufenden Text in seiner Ganzheit zu betrachten, ohne ihn aus dem Kommentar herausziehen zu müssen, können wir mit Sicherheit sagen, dass sie das ursprüngliche Erscheinungsbild der betreffenden Werke erheblich verändert hat. Wie dieses aber genau aussah, lässt sich aufgrund des allgemeinen Fehlens von Autographen nicht sicher bestimmen.[133]

In einem Punkt können wir Ḥāǧǧi Ḫalīfa jedoch vorbehaltlos zustimmen: Er schließt sein Einteilungssystem mit dem Hinweis ab, dass die Kommentare, bei denen der Grundtext nicht

---

[131] So bei den zugrundegelegten Ausgaben von 6., 17., 73., 128., 140., 183. und 184. Bei dem Superkommentar 16. wird durch verschiedene Klammerformen sogar noch zwischen kommentiertem Kommentar und dessen Grundtext unterschieden.

[132] So bei den benutzten Ausgaben von 17., 128., 140. und 184.

[133] Wenn die Istanbuler Handschrift Šehīd ʿAlī Paša 1841 ein Autograph ist (vgl. dazu unten S. 457 Anm.54), dann ist sie die einzige Ausnahme. Hier ist der Grundtext überstrichen.

separat ausgeschrieben ist, anfällig für Vermengung (*ḫalṭ*) und Irrtum (*ġalaṭ*) sind. Eine solche Fehleranfälligkeit lässt sich auch bei den Kommentaren al-Qārīs diagnostizieren. So ist zum Beispiel in der Münchener Handschrift bei 1. und 99. der Grundtext an mehreren Stellen nicht gekennzeichnet, und auch bei der benutzten Handschrift von 52. ist die Kennzeichnung häufig ausgelassen. Bei 21. und 189. ist zwar der Anfang des Grundtextes durch den Ausdruck *qawluhū* gekennzeichnet, das Ende und die Rückkehr zum Kommentar werden aber nicht markiert. Die Kairiner Handschrift von 86. und die Berliner Handschrift von 187. verzichten ganz auf eine Kennzeichnung des Grundtextes, und bei den Druckausgaben von 20. ist ebenfalls keine Unterscheidung von Grundtext und Kommentar gegeben. Die Hinzuziehung verschiedener Textzeugen oder, soweit vorhanden, von unkommentierten Exemplaren des Grundtextes ist hier unbedingt erforderlich, um den von al-Qārī neu produzierten Text von dem nur den Gegenstand seiner Kommentierarbeit bildenden Textobjekt sicher scheiden zu können.

Der Peritext zum Metatext: die Kommentarprologe

A.J. Minnis, der die lateinische Kommentarliteratur des westlichen Mittelalters untersucht hat, hat festgestellt, dass die akademischen Kommentare des 12. Jahrhunderts elaborierte Prologe aufweisen, die in einer geordneten Form den Titel des Grundwerks, die Absicht des Autors (*intentio auctoris*), das Thema (*materia*), die Art des didaktischen Vorgehens (*modus agendi*), die Nützlichkeit (*utilitas*) des Grundwerks und die philosophische Disziplin (*pars philosophiae*), dem dieses Werk angehört, erörtern. In den Handschriften werden diese Prologe meist als *accessus* bezeichnet.[134] Auch bei vielen Kommentaren al-Qārīs ist die Werkvorstellung im Textkopf zu einem mehr oder weniger langen Prolog ausgestaltet. Mit dem *accessus* hat er gemeinsam, dass er üblicherweise eine Darlegung der Nützlichkeit der behandelten Disziplin und ein Lob des Grundwerks enthält. Darüber hinaus liefert er meistens einige Angaben zu dessen Verfasser und beschreibt in Kürze das Ziel des eigenen Kommentars. Insgesamt ist er aber nicht so stark schematisiert wie der *accessus*. In den folgenden Absätzen soll schlaglichtartig die Topik der Kommentarprologe al-Qārīs beleuchtet werden.

(1) Viele Kommentare al-Qārīs enthalten in ihrem Prolog ein Lob auf die in dem jeweiligen Grundtext gepflegte Wissenschaft. Eine sehr einfache Form solchen Lobes liegt bei dem Kommentar zu dem grammatischen Werk *Taṣrīf-az-Zanǧānī* (186.) vor, wo al-Qārī eingangs schreibt:

> *wa-min al-maʿlūm· anna aṣla l-ʿulūm· wa-madāra asāsi-hā· ʿilmu al-luġati wa-mā yataʿallaqu bi-hā·*
>
> Bekanntlich sind die Grundlage und der Angelpunkt der Wissenschaften die Sprachwissenschaft und das, was mit ihr zusammenhängt.

Ähnlich hört sich das Lob der Rezitationslehre in al-Qārīs Kommentar zu aš-Šāṭibīs Lehrgedicht *Ḥirz al-amānī* (135.) an, allerdings erfolgt hier eine Einordnung der betreffenden Disziplin in das islamische Pflichtensystem:

> *ṯumma min al-maʿlūm·ʿinda arbābi l-fuhūm· anna šarafa al-ʿulūm· bi-šarafi l-maʿlūm· wa-qad aǧmaʿa arbābu r-riwāya· wa-d-dirāya· ʿalā anna ʿilma l-qirāya· min afḍali furūḍi l-kifāya·*

[134] Vgl. Minnis *Medieval theory of authorship* 15–28.

> Sodann ist bei den Verständigen bekannt, dass sich der Rang der Wissenschaften nach dem Rang des Wissensgegenstandes bemisst. Nun sind die Leute der Überlieferung und des Intellekts darin übereinkommen, dass die Rezitationslehre zu den vorzüglichsten Kollektivpflichten gehört.

Dass es sich hier im Grunde um eine stereotype Formel handelt, die beliebig erweiterbar und auf verschiedene Disziplinen übertragbar ist, zeigt die Existenz eines dritten Beispiels mit den gleichen Anfangsworten, das sich aber diesmal auf die Rechtswissenschaft[135] bezieht:

> *inna min al-maᶜlūm·ᶜinda arbābi l-fuhūm·annaᶜ ilma l-fiqhi min alᶜ ulūm·ahammu-hā·wa-li-nafᶜi l-ḫāṣṣati wa-l-ᶜāmmati aᶜammu-hā·wa-atammu-hā·fa-yanbaġī l-iᶜtinā'·bi-hī li-taḥṣīli daraǧat al-iᶜtilā'·bi-sababi-hī* (128.31)
>
> Bei den Verständigen ist bekannt, dass die Rechtswissenschaft die wichtigste der Wissenschaften ist und den umfassendsten und vollkomensten Nutzen für die Auslese und die gemeine Menge hat. So ist es nötig, sich mit ihr zu beschäftigen, damit man durch sie die Stufe des Aufstiegs erreichen kann.

Intensiver reflektiert al-Qārī die Disziplin, dem das von ihm kommentierte Grundwerk angehört, in seinem *Fiqh-Akbar*-Kommentar (184.). Auch hier steht am Anfang der Hinweis auf den hohen Rang des behandelten Wissensgebiets:

> *Iᶜlam anna ᶜilma t-tawḥīd·allaḏī huwa asāsu binā'i t-ta'yīd·ašrafu l-ᶜulūm·tabaᶜan li-l-maᶜlūm·* (184.27).
>
> Wisse, dass die Theologie, die die Grundlage für den Bau der Bestärkung ist, die vornehmste der Wissenschaften ist, entsprechend (dem hohen Rang) des Wissensgegenstandes.

Doch schiebt al-Qārī gleich hinterher, dass dies an die Bedingung geknüpft sei, dass sich diese Wissenschaft an die Bedeutung (*madlūl*) von Buch, Sunna und Konsens der Gerechten (*ᶜudūl*) halte und nicht aufgrund von Vernunftgründen diskutierte abstrakte Fragen untermische. Hieran schließt sich eine längere Erörterung an, in der sich al-Qārī von der Kalām-Wissenschaft distanziert. In einer *min-hā*-Liste werden sechs Gründe dafür, dass die Altvorderen (*salaf*) die Kalām-Wissenschaft verboten haben, aufgeführt (184.32–38). Eine besonders interessante Form hat das Disziplinenlob in dem Kommentar zur *ᶜAqīlat al-atrāb* (5.) angenommen, einem Werk, das sich mit der koranischen Orthographie (*rasm al-maṣāḥif*) befasst. Hier holt al-Qārī zu einem umfassenden allgemeinen Lobpreis der Schriftlichkeit aus, das mit einer Reihe von Traditionen über die bedeutende Rolle von Schrift und Kalamos in der Heilsgeschichte beginnt.[136]

(2) Fast alle längeren Kommentare enthalten ein irgendwie geartetes Lob des Grundwerks und seines Autors. Meistens ist es an die eigene Werkdefinition angeschlossen, wie in dem folgenden Beispiel:

> *Inna hāḏā taᶜlīqun ᶜalā baᶜḍi muᶜallaqāti Kitābi Ādābi al-murīdīn·wa-hwa aḥsanu mawḍūᶜin min ᶜulūmi d-dīn·li-štimāli-hī ᶜalā zubdati mā fī l-kitābi l-mubīn·wa-ᶜumdati mā ṯabata ᶜan sayyidi l-mursalīn·wa-aǧmaᶜa ᶜalay-hi s-salafu wa-l-ḫalafu min al-a'immati l-muǧtahidīn·wa-muṣannifu-hū min aᶜẓami al-mašāyiḫi al-muᶜtabarīn·wa-l-ᶜulamā'i l-ᶜārifīn·riḍwānu Llāhi ᶜalay-him aǧmaᶜīn·wa-hwa Ḍiyā'u d-Dīn·Abū n-Naǧībi ᶜAbdu l-*

---

[135] Sie findet sich übrigens ganz ähnlich auch außerhalb des Kommentars in al-Qārīs *Qāmūs*-Auzug 88., diesmal übertragen auf die Lexikographie: *ṯumma min al-maᶜlūm·ᶜinda ḏawī l-fuhūm·anna ᶜilma luġati l-ᶜArabi li-sā'iri l-ᶜulūm·asās bal bi-manzilat rās·ḥattā lā yastaġnī ᶜan-hu aḥadun min al-ᶜibād·wa-law balaġa mablaġa l-iǧtihād·*

[136] Al-Qārīs Lob der Schriftlichkeit in der Vorrede zu 5. wird uns noch weiter unten (S. 450) beschäftigen.

> *Qāhiri bnu Muḥammadi s-Suhrawardī la-hū muṣannafātun kaṯīra· wa-karāmātun šahīra·* (188.1b).
> Dies ist ein Kommentar zu einigen Dingen, die mit dem *Kitāb Ādāb al-murīdīn* zusammenhängen, das die beste Abhandlung zu den Wissenschaften der Religion ist, weil es die Essenz dessen enthält, was im klaren Buch steht, und das Wichtigste von dem, was über den Herrn der Aposteln feststeht und worauf sich die früheren und späteren *iǧtihād* treibenden Imame geeinigt haben. Sein Verfasser, der zu den großen anerkannten Scheichen und den erkennenden Gelehrten – Gottes Wohlgefallen sei über ihnen allen – gehört, ist Ḍiyā' ad-Dīn Abū n-Naǧīb ᶜAbd al-Qāhir ibn Muḥammad as-Suhrawardī. Er hat viele Werke verfasst und berühmte Huldwunder vollbracht... [es folgt eine ausführliche Vorstellung des Verfassers, die sich über mehrere Seiten hinzieht]

Manchmal geht das Lob des Grundwerks und des Autors aber auch der Werkdefinition in einem langen, mit *lammā* eingeleiteten Nebensatz voraus, wie beim *Miškāt*-Kommentar (17.):

> *lammā kāna kitābu Miškāti l-maṣābīḥi llaḏī allafa-hū mawlānā l-ḥibru l-ᶜallāma· wa-l-baḥru l-fahhāma· muẓhiru l-ḥaqā'iqᶜ wa-mūḍiḥu d-daqā'iq· aš-šayḫu t-taqī· an-naqī· Waliyyu d-Dīni Muḥammadu bnu ᶜAbdi Llāhi l-Ḫaṭību t-Tabrīzī aǧmaᶜa kitābin fī l-aḥādīṯi n-nabawiyya· wa-anfaᶜa lubābin min al-asrāri l-muṣṭafawiyya·* [...] *taᶜallaqa al-ḫāṭir· al-fātir· bi-qirāyati-hī· wa-taṣḥīḥi lafẓi-hī wa-riwāyati-hī· wa-l-ihtimāmi bi-baᶜḍi maᶜānī-hi wa-dirāyati-hī·*
> Da das Buch *Miškāt al-maṣābīḥ*, das unser Herr, der große Gelehrte und Wissensozean, Enthüller der Wahrheiten und Erklärer der Feinheiten, der gottesfürchtige und reine Scheich Walī ad-Dīn Muḥammad ibn ᶜAbdallāh al-Ḫaṭīb at-Tabrīzī verfasst hat, das umfassendste Buch zu den prophetischen Hadithen und der nützlichste Kern der dem Erwählten zugekommenen Geheimnisse ist... [es folgt ein dreizeiliges anonymes Lobgedicht auf das Grundwerk], hat sich (mein) ermatteter Geist daran gehängt, es zu lesen, seinen Wortlaut und seine Überlieferung zu korrigieren und sich mit einigen seiner Sinninhalte und seinem Verständnis zu befassen.

Die wirkliche Werkdefinition erfolgt hier erst zwei Seiten später. In dem folgenden Beispiel, das dem *Šamā'il*-Kommentar (183.) entnommen ist, werden Disziplinlob (1) und Lob des Grundwerks (2) in einem überlangen vorgeschalteten Nebensatz, der ebenfalls mit *lammā kāna* eingeleitet ist, miteinander verbunden und zur direkten Begründung des eigenen Kommentarvorhabens (3) eingesetzt:

(1)	*lammā kāna mawḍūᶜu ᶜilmi l-ḥadīṯi ḏāta n-nabī· {S} min ḥayṯu anna-hū nabī· wa-ġāyatu-hū l-fawzu bi-saᶜādati d-dārayn· wa-hwa naᶜtu kulli walī· wa-maᶜrifatu aḥādīṯi-hī {S} abraka l-ᶜulūmi wa-afḍala-hā wa-akṯara-hā nafᶜan fī d-dārayn· wa-akmala-hā baᶜda kitābi Llāh [...]*	Da das Thema der Traditionswissenschaft das Wesen des Propheten als Prophet ist, das Ziel dieser Wissenschaft die Erlangung der diesseiten und jenseitigen Glückseligkeit ist – eine Eigenschaft eines jeden *walī* – und die Kenntnis der prophetischen Hadithe die segensreichste, vorzüglichste und nützlichste der Wissenschaften im Diesseits und Jenseits und ihre vollkommenste nach dem Buche Gottes ist [...],

(2)	*wa-min aḥsani mā ṣunnifa fī šamā'ili-hī · wa-aḫlāqi-hī · {S} kitābu t-Tirmiḏiyyi l-muḫtaṣaru l-ǧāmiᶜu fī siyari-hī · ᶜalā l-waǧhi l-atammi bi-ḥayṯu anna muṭāliᶜa hāḏā l-kitāb · ka'anna-hū yuṭāliᶜu ṭalᶜata hāḏā l-ǧanāb · wa-yarā maḥāsina-hū š-šarīfata fī kulli bāb · wa-qad sattara qabla l-ᶜayni l-ahdāb · [...]*	(da weiterhin) zu dem besten, was über die Qualitäten und sittlichen Gesinnungen des Propheten abgefasst wurde, das bündige Buch at-Tirmiḏīs gehört, das in so vollendeter Form seine Handlungsweisen umfasst, dass derjenige, der dieses Buch studiert wie einer ist, der den Anblick dieser Heiligkeit studiert und seine erhabenen Schönheiten in jedem Kapitel sieht, wenn er seine Augen geschlossen hat, [es folgen mehrere Lobgedichte auf das *K. aš-Šamā'il*]
(3)	*aḥbabtu an adḫula fī zumrati l-ḫādimīn · bi-šarḥi ḏālika l-kitāb · wa-an aslika fī silki l-maḫdūmīn · bi-hāḏā l-bāb ·*	wünschte ich in die Schar derjenigen einzutreten, die jenem Buch durch einen Kommentar dienen, und dem Stand derjenigen beizutreten, denen durch dieses Tor gedient wird.

Der Wunsch, dem Grundwerk durch den eigenen Kommentar zu dienen, ist ein Topos, der noch in mehreren anderen Kommentarprologen al-Qārīs erscheint.[137]

(3) Ein weiteres Thema in den Kommentarprologen ist die Bedürftigkeit des Grundwerks nach einem Kommentar. Sie wird häufig mit dessen besonderer Prägnanz (*īǧāz*) und Verschlüsseltheit (*ilġāz*) begründet, wie in den folgenden drei Beispielen:

128.	*lammā kāna Kitābu n-Nuqāya [...] min awǧazi l-mutūni l-fiqhiyya [...] qaṣadtu an aktuba ᶜalay-hi šarḥan*	Da das Buch *an-Nuqāya* [...] zu den prägnantesten rechtswissenschaftlichen Texten [...] gehört, nahm ich mir vor, dazu einen Kommentar zu schreiben.
140.	*inna hāḏā fatḥu šarḥin [...] li-kitābi ᶜAyni l-ᶜilm · wa-zayni l-ḥilm · allaḏī min ġāyati l-īǧāz · wa-nihāyati l-ilġāz · kāda an yakūna min anwāᶜi l-iᶜǧāz ·*	Dies ist die Eröffnung eines Kommentars [...] zu dem Buch *ᶜAyn al-ᶜilm wa-zayn al-ḥilm*, das so prägnant und verschlüsselt ist, dass es fast die Art der Unannachahmlichkeit (des Korans) hat.
189.	*lammā ra'aytu Tafsīra l-Ǧalālayni [...] kāna fī ġāyati l-īǧāz · bi-manzilati l-ilġāz · muḥtāǧan ilā taqyīdin wa-tawḍīḥ · wa-t-taṣḥīḥ · wa-t-tarǧīḥ · ǧaᶜaltu ᶜalay-hi hāḏihi l-ḥāšiya*	Da ich gesehen habe, dass der *Tafsīr al-Ǧalālayn* in seiner Prägnanz, die den Grad der Verschlüsseltheit erreicht, nach Festlegung, Klärung, Berichtigung und Gewichtung verlangt, habe ich diese Glosse zu ihm erstellt.

In anderen Fällen rechtfertigt al-Qārī sein eigenes Kommentarvorhaben damit, dass bisher noch kein befriedigender Kommentar vorliegt. Als ein Beispiel lässt sich der Prolog zum *Muqaddima*-Kommentar (6.) anführen:

> *inna l-Muqaddima [...] mā ra'aytu la-hā šarḥan kāmilan · yubayyinu bayānan šāmilan · yakūnu li-taḥqīqi al-ḥaqā'iqi kāfilan · fa-sanaḥa bi-bālī an adaᶜa ᶜalay-hā šarḥan...*

---

[137] Vgl. 18. *lammā ra'aytu kitāba š-Šifā' [...] qaṣadtu an aḫdima-hū bi-šarḥ*; – 99. *fa-aḥbabtu an aḫdima tilka l-qaṣīda · as-saᶜīda · bi-bayāni baᶜḍi mā fī-hā min al-maqāṣidi l-ḥamīda* ·, – 185. *wa-qad sanaḥa li-ḫāṭiri afqari ᶜibādi Allāh...* [Selbstvorstellung des Autors] ... *an aḫdima hāḏihi l-qaṣīda ... bi-waḍᶜ šarḥ*; – 187. *qaṣadtu bi-tawfīqi al-maliki al-muᶜīn · sulūka ḫidmati hāḏihi l-Arbaᶜīn* ·, – 195. *fa-nawaytu in ḥaṣala lī l-ᶜāfiyatu min ḏālika l-maraḍi wa-l-balā' an aqūma bi-ḫidmati hāḏihi l-qaṣīda.*

Zu der *Muqaddima*... (al-Ġazarīs) habe ich bisher noch keinen vollständigen Kommentar gesehen, der eine umfassende Erklärung liefert und für die Verifikation der (in ihr enthaltenen) Wahrheiten bürgt. So kam es mir in den Sinn, einen Kommentar zu ihr zu erstellen.

(4) Wenden wir uns der Beschreibung des Kommentars im Prolog zu. Freimarck stellt in seiner Studie über das Vorwort in der klassisch-arabischen Literatur fest, dass einer der häufigsten Topoi in den von ihm untersuchten Vorworten die Zusicherung des Verfassers ist, er habe sich um Kürze bemüht und Längen vermieden. Freimarck nennt lediglich ein Werk, das von diesem Topos abweicht, nämlich das späte *Kitāb al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār* von al-Maqrīzī, in dem der Verfasser erklärt, einen Mittelweg zwischen Kürze und Länge beschreiten zu wollen.[138] Es mag mit der ebenfalls relativ späten Lebenszeit unseres Autors zusammenhängen, dass wir auch in seinen Kommentarprologen das Ideal einer Mitte zwischen Kürze und Länge finden. Dies lässt sich sehr deutlich der folgenden Übersicht entnehmen, in der auszugsweise acht Beschreibungen von seinen Kommentaren zusammengestellt sind:

6.	*šarḥun muʿtadil · lā muḫtaṣarun muḫill · wa-lā muṭawwalun mumill ·*
52.	*šarḥun mutawassiṭun ġayru muḫill · wa-lā mumill ·*
59.	*šarḥ... ġayru muḫill · wa-lā mumill ·*
128.	*šarḥun ġayru muḫill · wa-lā mumill ·*
135.	*šarḥun ġayru mumill bi-l-iṭnāb · wa-ġayru muḫill · ʿammā lā budda min-hū fī hāḏā l-bāb ·*
140.	*šarḥ... ġayru muṭill · wa-lā muḫill · mumill ·*, vom Herausgeber korrigiert in *ġayru muḫill · wa-muṭawwilun ġayru mumill ·*.
185.	*šarḥ... ʿalā l-maqṣūdi muṭill · ġayru mumill · wa-lā muḫill ·*
187.	*šarḥun ʿazīz · lā basīṭun wa-lā waǧīz · ġayru muḫill · fī bayāni-hī wa-mabānī-hi · wa-lā mumill · fī burhāni maʿānī-hi ·*

Wie die Beschreibungen zeigen, sollen die Kommentare also ausgewogen (*muʿtadil*), mittellang (*mutawassiṭ*) und zielorientiert (*ʿalā l-maqṣūd muṭill*) sein, nicht zu ausführlich (*basīṭ*, *muṭawwal*) und nicht zu knapp (*waǧīz*, *muḫtaṣar*). Vor allem aber – und das ist das Element, das alle acht Beschreibungen miteinander verbindet – sollen sie weder *muḫill* (lückenhaft) durch ihre Kürze, noch *mumill* (Überdruss erregend) durch ihre Länge sein.

Ein weiteres Adjektiv, mit dem al-Qārī viele seiner Kommentare beschreibt, ist *laṭīf* (fein, angenehm, hübsch, geistvoll).[139] Meistens erscheint es mit einem zweiten, reimenden Adjektiv: *ṭarīf* (186.; ungewöhnlich) oder *šarīf* (vornehm, hervorragend). Seinen *Miškāt*-Kommentar (17.) präsentiert al-Qārī zum Beispiel als *šarḥ laṭīf ʿalā manhaǧ šarīf* („ein feiner Kommentar nach vornehmer Methode"). In einer ganzen Anzahl von Prologen wird der eigene Kommentar als

[138] Freimarck *Das Vorwort* 52.

[139] So in 15., 17., 59., 99., 139., 141., 185., 186.

šarḥ laṭīf wa-fatḥ šarīf beschrieben.[140] *Fatḥ* hat bekanntlich unterschiedliche Bedeutungen: „Öffnung, Eröffnung, Sieg“. Zu vermuten ist, dass der das zweite Glied der *tarṣīʿ*-Verbindung bildende Ausdruck *fatḥ šarīf* einen „erhabenen Sieg“ meint und lediglich ornative Funktion hat. Denkbar ist aber auch, dass *fatḥ* hier in dem Sinne von „Öffnung“ zu verstehen ist und sich auf das Grundwerk bezieht (der Kommentar also als Öffner für das Grundwerk).

Häufig wird außerdem das assonante *mabnā-maʿnā*-Wortpaar (im Plural: *mabānī-maʿānī*; vgl. dazu unten S. 147) in die Kommentarbeschreibung einbezogen:

17.	*šarḥ... yaḍbuṭu alfāẓa-hū maʿa mabānī-hi · wa-yabḥaṯu ʿan riwāyāti-hī wa-maʿānī-hi ·* (I34f)
52.	*šarḥ... yubayyinu ḍabṭa mabānī-hi · wa-yuʿayyinu rabṭa maʿānī-hi ·*
73.	*šarḥ yubayyinu iʿrāba · mabānī-hi · wa-yuʿayyinu aġrāba maʿānī-hi · wa-yūḍiḥu muškilāti mā fī-hi ·* (S. 6)
128.	*šarḥ... yubayynu muškilāti mabānī-hi · wa-yuʿayyinu muʿḍilāti maʿānī-hi ·* (I34)
141.	*šarḥ... muštamilun ʿalā tawḍīḥi l-mabānī · wa-tanqīḥi l-maʿānī ·*
186.	*taʿlīq... yaḥillu baʿda l-muškilāt · min ǧihati l-mabnā · aw al-maʿnā · fī l-kalimāt · al-muʿḍilāt · al-mansūba ilā l-ʿallāma...*
187.	*šarḥ... ġayru muḫill · fī bayāni-hī wa-mabānī-hi wa-lā mumill · fī burhāni maʿānī-hi ·*

Mabnā meint hier die formale Ebene des Grundtextes mit seinen Ausdrücken (*alfāẓ*), deren Vokalisierung (*ḍabṭ*) und syntaktische Analyse (*iʿrāb*) der Kommentar liefern soll, *maʿnā* seine semantische und inhaltliche Ebene, die der Kommentar dadurch erschließen soll, dass er die fremden Bedeutungen (*aġrāb maʿānī*) und den Zusammenhang (*rabṭ*) der Wörter erklärt und gegebenenfalls, wie bei 17., die zugrundeliegende Überlieferung (*riwāya*) behandelt. Auf beiden Ebenen gibt es Probleme (*muškilāt*) und Schwierigkeiten (*muʿḍilāt*), die der Kommentar sichtbar machen (*yubayyinu*), genau bezeichnen (*yuʿayyinu*) und lösen soll.[141]

(5) Sonderelemente. Bei den meisten Kommentaren nimmt der Prolog nicht mehr als nur ein paar Zeilen ein. Ausnahmen bilden lediglich die Kommentare 17., 128., 184., 188. und 193., bei denen er sich über mehrere Seiten hinzieht. Die außerordentliche Länge der Prologe von 184. und 188. erklärt sich damit, dass dort eines der bereits behandelten Elemente – bei 184. das Diziplinlob, bei 188. das Lob des Autors des Grundwerks – besonders ausführlich gehalten ist. Bei den drei anderen Kommentaren ist jeweils ein zusätzliches Element hinzugetreten, das sich sonst in keinem anderen Kommentar findet und somit eine Sonderstellung des betreffenden Werkes begründet:

---

[140] So in 99., 139. und 141. Ähnlich 15. *fatḥ laṭīf wa-šarḥ šarīf* und 59. *šarḥ šarīf wa-fatḥ laṭīf*.

[141] Das Lösen von Problemen des Grundtextes wird auch bei zwei anderen Kommentars als Ziel angegeben, vgl. den Prolog von 99. *šarḥ laṭīf wa-fatḥ šarīf li-ḥall baʿd muškilāt al-qaṣīda...* und 139. *šarḥ laṭīf wa-fatḥ šarīf li-baʿd muškilāt kitāb al-Muwaṭṭā bi-riwāyat al-Imām Muḥammad ibn al-Ḥasan*.

(a) In seinem *Miškāt*-Kommentar (17.) liefert al-Qārī eine ausführliche Schilderung seiner Beschäftigung mit dem Grundwerk, insbesondere seiner Bemühungen um die Herstellung eines vertrauenswürdigen Textes durch Vergleich möglichst vieler Handschriften (17.I33f.). Da er im Zusammenhang mit dieser Darstellung auch eine ganze Anzahl von mekkanischen Scheichen nennt, denen er das Grundwerk vorgelesen hat, hat dieser Teil des Prologs ansatzweise den Charakter einer *mašyaḫa*.[142]

(b) Der *Nuqāya*-Kommentar (128.) enthält nach dem Disziplinlob eine ausführliche Verteidigung der Hanafiten gegen den Vorwurf mangelnder *Sunna*-Treue. Hierbei geht al-Qārī insbesondere auf die *mursal*-Hadithe ein, die von den Hanafiten anerkannt werden, von den Schafiiten aber nicht (128.I32–34).

(c) Der Prolog zum *Ḥizb-al-Fatḥ*-Kommentar (193.) weist die Besonderheit auf, dass er einen Traumbericht einschließt. Al-Qārī beschreibt, dass er, als man ihn darum bat, diesen Kommentar zu verfassen, aus Ehrfurcht vor dem Grundwerk zunächst gezögert habe, bis ihm ein Traum, in dem ihm Ibn Abī l-Ḥasan al-Bakrī, der Sohn des Verfassers, erschien, die Bedenken nahm. Durch ein Zeichen soll ihm al-Bakrī bedeutet haben, dass er ihm die Zustimmung zu seinem Kommentarvorhaben gebe (193.4b–5a).

Erklärungsebenen

Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, dass die eigentliche Bedeutung von *šarḥ* im Zusammenhang mit Texten nicht „Kommentar", sondern „Auseinandersetzung, Erklärung, Erläuterung" ist. Wie sehen nun die Erklärungen al-Qārīs in seinen als *šarḥ* bezeichneten Kommentaren aus? Es liegt auf der Hand, dass ihr Inhalt in starkem Maße von der jeweils behandelten Disziplin und der Sprachform (Prosa oder Dichtung[143]) des kommentierten Textes bestimmt ist. Unabhängig davon lassen sich jedoch bei allen Kommentaren die Inhalte der einzelnen Erläuterungen mehreren, prinzipiell voneinander trennbaren Ebenen zuordnen. Al-Qārī selbst unterscheidet, wie oben dargelegt, in seinen Kommentarprologen bereits zwischen der formal-sprachlichen *mabnā*-Ebene und der semantisch-inhaltlichen *maʿnā*-Ebene. Ich schlage vor, fünf Erklärungsebenen zu unterscheiden: (1) Textkritik, (2) sprachliche Erläuterungen, (3) rhetorische Textanalyse, (4) Erklärungen zur Intertextualität und (5) Sacherläuterungen. Im folgenden soll dargelegt und anhand von Beispielen veranschaulicht werden, auf welche Weise al-Qārī mit diesen vier Ebenen umgeht.

(1) Mit „Textkritik" möchte ich all diejenigen Aussagen und Erklärungen des Kommentators bezeichnen, die sich auf die Authentizität des zu erläuternden Textes beziehen.[144] In vielen Kommentaren al-Qārīs (16., 17., 18., 20., 59., 73., 138., 140., 183., 184., 187., 193.) stoßen wir auf Wendungen, aus denen hervorgeht, dass ihm mehrere Handschriften des jeweiligen Grundwerks vorlagen. Die häufigste von ihnen ist die Formel *wa-fī nusḫa* („und in einer Kopie heißt

[142] Zur *mašyaḫa* (andere Namen sind *ṯabat* und *muʿǧam*) als östlichem Gegenstück zur *fahrasa*, vgl. Ch. Pellat: Art. „Fahrasa" in *EI²* II 743b–744a.

[143] Sieben von al-Qārī kommentierte Grundtexte sind Gedichte. Drei davon sind Lobgedichte auf den Propheten (99., 185., 192.), drei weitere sind Lehrgedichte zur Koranrezitation (6., 135.) und Dogmatik (138.) und eines ist ein paränetisches Gedicht (195.).

[144] Textkritik ist hierbei zu unterscheiden von der Kritik am Text, die noch weiter unten behandelt wird.

es..."). Sie begegnet zum Beispiel im *Nuḫba*-Superkommentar (16.) an 61 Stellen[145], im ersten Band des *Miškāt*-Kommentars (17.) an 54 Stellen[146], und im *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar an mindestens 21 Stellen[147]. Implizit teilt al-Qārī mit ihr mit, dass er bei den betreffenden Kommentaren jeweils eine Handschrift hauptsächlich zugrundegelegt hat, während die Abweichungen in anderen Handschriften – vollständig oder unvollständig – notiert sind. Anstatt von *wa-fī nusḫa* steht manchmal auch *wa-fī baᶜḍi n-nusaḫ* („und in einem Teil der Handschriften heißt es...").[148] Gelegentlich bietet er sogar zwei alternative Lesweisen an (z.B. *wa-fī nusḫa... wa-fī nusḫa* 16.22, 249; 17.I534), die er dann hinsichtlich ihrer Bedeutung erörtert. An den meisten dieser Stellen identifiziert er allerdings die Handschriften, in denen diese Varianten stehen, nicht,[149] weder durch Hinzufügung eines Namens noch durch Verwendung eines Symbols, wie es in modernen Texteditionen üblich ist. So ist der Nutzen dieser editorischen Notizen beschränkt.

Dennoch sei hier das Repertoire an Wendungen, mit denen al-Qārī das Auseinandergehen der Handschriften (*iḫtilāf an-nusaḫ*; 20.487) erörtert, kurz vorgestellt. An manchen Stellen merkt er an, dass die Abweichung aus einer Ergänzung besteht. Die Ausdrucksweise ist hier weniger standardisiert.[150] Darüber hinaus kann die Darstellung der Abweichung von einer eigenen Stellungnahme begleitet sein. In seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar weist er zum Beispiel an einer Stelle darauf hin, dass in einer Handschrift des Grundwerkes zwei Sätze in umgekehrter Reihenfolge stehen, und erklärt dazu, dass inhaltliche Gesichtspunkte für die Richtigkeit dieser abweichenden Reihenfolge sprächen (184.103). Die Stellungnahme kann auch einen intratextuellen Querverweis einschließen, wie etwa in dem folgenden Beispiel: *wa-fī baᶜḍi n-nusaḫi bi-lafẓ... wa-hwa ġayru ṣaḥīḥin li-mā sa-ya'tī* (73.172; „und in manchen Handschriften steht es mit dem Ausdruck... das ist aber aufgrund des folgenden nicht richtig"). Häufig benutzt er die Abweichungen einer Handschrift in seinem Kommentar auch zur Erläuterung des Grundtextes der Primärhandschrift, wobei er dann die Entlehnung seiner Erklärung durch bestimmte Ausdrücke wie *ka-mā fī nusḫa*[151] („wie

---

[145] 16.9, 11f, 13 [2x], 15, 31, 32 [2x], 33, 36 [2x], 44, 50, 53 [2x], 56, 74f, 86f, 89f, 92f, 99, 101f, 105f, 108, 110, 112, 114, 118, 120, 132, 149, 158–160, 168, 169 [2x], 174, 176, 200, 213, 217 [2x], 227, 232 [2x], 233, 235f, 240, 243f, 247, 249 (2x), 251.

[146] 17.I91, 110, 143, 167f, 170, 184, 192, 194, 203, 215, 219, 221, 231, 233, 274, 278, 290, 304, 320 (2x), 321, 327, 332, 348, 350–52, 354, 362, 377 (3x), 378, 380f, 392, 394, 397, 403, 414, 420, 436, 460 (2x), 466 (2x), 486, 504, 513, 515, 520, 522, 532.

[147] Z. B. 140.I80, 147, 151, 240, 244, 266, 311, 332f, 349, 371, 384, 476; II8, 87, 92, 172, 190, 249, 311.

[148] So in 16.229, 249; 17.I211, 294, 506, 518, 522; 138.9b, 13a, 14b.

[149] So auch die Beobachtung Qūtlāys, vgl. *al-Imām ᶜAlī l-Qārī* 354. In 52.237a unterscheidet er beim Handschriftenvergleich immerhin zwischen einem *aṣl al-Ǧalāl* und einem *aṣl al-Asīl*. Zur Handschriftengrundlage des *Miškāt*-Kommentars siehe das Folgende.

[150] Zum Beispiel *wā-zāda fī nusḫa* (17.I174; 73.273; „in einer Handschrift hat er ergänzt"), *wa-zīda fī nusḫa* (184.204; „in einer Handschrift wird ergänzt"), *ṯumma zīda fī baᶜḍ an-nusaḫ hunā...* (73.145; „hier wird nun in manchen Handschriften ergänzt..."), *ka-ḏā fī baᶜḍ an-nusaḫ wa-zīda fī baᶜḍi-hā* (73.154; „so in manchen Handschriftten, in anderen wird ergänzt..."); *wa-fī nusḫatin bi-ziyādat...* (184.181; „und in einer Handschrift [steht es] in Ergänzung von...); *wa-fī nusḫatin ziyādat* (140.I200; „und in einer Handschrift steht die Ergänzung...").

[151] 16.4, 43f, 196, 248; 17.I168, 175, 189, 209, 212, 255, 284, 293, 336, 338, 341, 349f, 352, 362 (2x), 364, 374, 384, 455; 59.161a; 73.99, 138, 140, 145, 171, 277, 283f., 307, 324; 140.I340, 447f, II142, 234; 184.89, 104, 107, 144, 148, 152, 156, 185, 232, 282, 294, 301. Varianten: *ka-mā fī baᶜḍ an-nusaḫ* 59.157a.

es in einem Exemplar heißt"), *ᶜalā mā fī nusḫa* (16.3; 184.99) oder *ka-ḏā fī nusḫa* (16.86) markiert.

Bei den Ausdrücken *wa-fī nusḫa* und *ka-mā fī nusḫa* ist der Begriff *nusḫa* an vielen Stellen mit dem Attribut *ṣaḥīḥa* („richtig, unversehrt") versehen.[152] Al-Qārī scheint damit zum Ausdruck bringen zu wollen, dass diese Handschrift einen größeren Wahrheitsanspruch besitzt. In seinem *Nuḫba*-Superkommentar spricht er an einer Stelle sogar in determinierter Form von der *nusḫa ṣaḥīḥa*. Sie stellt er der „fehlerhaften" *nusḫa* des Grundtextes gegenüber, auf die sich der frühere Kommentator Ibn Quṭlubuġā, ein Schüler des Verfassers (!), gestützt hat (16.160). Er versieht also bestimmte Textzeugen des Grundwerks auch mit Wertungen. Gelegentlich greift er dabei sogar auf Wortspiele zurück, wie bei dem folgenden Beispiel, das seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar entstammt. Zu der im Grundwerk stehenden Aussage, dass die Offenbarung (*tanzīl*) die Seele in drei Aspekte geteilt habe, in eine beruhigte (*muṭma'inna*; vgl. 89:27), eine tadelnde (*lawwāma*; vgl. 75:2) und eine aufstachelnde (*ammāra*; vgl. 12:53) Seele, merkt er an:

> *wa-fī baᶜḍi n-nusaḫi hunā ziyādatu 'wa-mulhama' wa-hiya nusḫatun muhmala· iḏ lam yuᶜrafu fī āyatin munazzala·* (140.II137).
> Und in einer der Handschriften findet sich hier die Ergänzung *wa-mulhama* („und eine inspirierte [Seele]"). Das ist aber eine nicht weiter zu berücksichtigende (*muhmala*) Handschrift, denn (sc. diese Ergänzung) ist durch keinen offenbarten Vers bekannt.

Das Wort *muhmala*, mit dem er die abweichende Handschrift abfällig beurteilt, korrespondiert lautlich und schriftbildlich mit dem Begriff *mulhama*, der den Inhalt der Abweichung bildet: der Buchstabenbestand der beiden Wörter ist identisch, doch sind die Buchstaben in ihrer Anordnung verschieden. Dies entspricht der rhetorischen Figur des *ǧinās al-qalb*.[153]

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass trotz der Angabe von Textvarianten bei den meisten Kommentaren im Dunkeln bleibt, welche Handschriften des Grundwerks al-Qārī im einzelnen verwendet hat. Eine Ausnahme bildet lediglich der lange *Miškāt*-Kommentar (17.), bei dem er im Prolog die Handschriften, auf die er sich stützt, auflistet. Es sind:

1. der Grundtext (*aṣl*) des *Miškāt*-Kommentars von Sayyid Ǧamāl ad-Dīn, womit er Amīr Ǧamāl ad-Dīn ᶜAṭā' Allāh ibn Faḍl Allāh al-Ḥusaynī ad-Daštāqī (st. 926/1519), den führenden Geistlichen am Herater Hof von Ḥusayn Bayqara (reg. 1469–1526), meint,[154]
2. eine Handschrift, die Ibn al-Ǧazarī vorgelesen wurde,
3. eine Handschrift, die einem gewissen Šayḫ al-Islam al-Harawī vorgelesen wurde,
4. andere nicht näher bezeichnete zuverlässige Handschriften. (17.I34)

Al-Qārī schließt diese Liste mit dem Hinweis ab, dass er aus der Gesamtheit dieser Handschriften einen *aṣl aṣīl* (Archetyp?) gezogen habe. Neben den im Prolog genannten Handschriften stand ihm außerdem noch der Grundtext (*aṣl*) des Kommentars seines Lehrer Ibn Ḥaǧars zur Verfügung. Diesen Grundtext, manchmal auch *nusḫat Ibn Ḥaǧar* genannt, stellt er mehrfach kritisch den korrigierten Handschriften (*nusaḫ muṣaḥḥaḥa*; 17.I170, 184, 223, 255), die den Scheichen

---

[152] *wa-fī nusḫa ṣaḥīḥa*: 16.12, 32, 81, 221, 225, 228, 235, 240f; 17.I66, 208, 231, 249, 255, 290, 322f, 330, 377f, 381, 393, 526, 533; 59.167a; 73.112f, 138.32b; 178.63a; *ka-mā fī nusḫa ṣaḥīḥa* 16.245; 17.I174, 187, 364; 18.4

[153] Vgl. Mehren 158.

[154] Vgl. Rizvi 1975, 44.

vorgelesen wurden (*al-maqrū'a ʿala l-mašāyiḫ*; 17.I190), gegenüber.[155] Darüber hinaus erwähnt al-Qārī noch drei weitere Handschriften mit Textvarianten, die von ʿAfīf ad-Dīn al-Kāzarūnī (17.II140, 536), die von Nūr ad-Dīn al-Īǧī (17.II536) und die von aš-Šayḫ ʿAbd ar-Raḥmān (al-Ǧāmī?; 17.II536).

Dass er bei seinem *Miškāt*-Kommentar die benutzten Handschriften offenlegt und seine Bemühungen um den Erhalt einer vertrauenswürdigen Textgrundlage betont, hängt sicherlich mit der Disziplin zusammen, dem dieses Werk gewidmet ist, denn in der Traditionswissenschaft werden an die Authentizität des Textes bekanntlich besonders hohe Ansprüche gestellt. In seinem *Nuḫba*-Superkommentar, der der Theorie dieses Wissenschaftszweiges gewidmet ist, erklärt er:

> „Wisse, dass dem Studierenden, wie man sagt, obliegt, sein Buch entweder mit dem Buch des Scheichs, von dem er gemäß dem *samāʿ* oder der *iǧāza* überliefert, zu vergleichen, oder mit dem Original (*aṣl*) des Textes des Scheichs, mit dem dieser verglichen wurde, oder mit einer Kopie, die in anerkannter und dokumentierter Weise mit dem *samāʿ*-Original verglichen wurde, oder schließlich mit einer Kopie, die auf diese Weise mit einer (solchen) Kopie verglichen wurde [...]. Die geforderte Pflicht ist nämlich, dass das Buch des Studierenden mit dem Original des von ihm Überlieferten und mit dem Buch seines Scheichs übereinstimmt" (16.264).

Al-Qārī scheint seinen unmittelbaren Lehrern hinsichtlich der Textüberlieferung nicht viel zugetraut zu haben. Im Prolog des *Miškāt*-Kommentars berichtet er, er habe das Grundwerk verschiedenen Scheichen Mekkas vorgelesen, „aber da diese Großen den erhabenen Hadith nicht memoriert hatten, sich in ihren Händen kein vertrauenswürdiger Grundtext (*aṣl*) befand, und die Kommentatoren sich darauf beschränkt hatten, einige Wörter zu vokalisieren, während der Rest bei ihnen klar war, kam mein Herz nicht zur Ruhe, bis ich die korrigierten, vorgelesenen, gehörten und genehmigten Handschriften, die vertrauenswürdig sind und beim Dissens als Grundlage dienen können, zusammengestellt hatte" (17.I34). Die Arbeit an den Handschriften war hier auf jeden Fall von mündlicher Überlieferung begleitet: al-Qārī betont, dass er einige Hadithe des Grundwerks auf dem Wege der *qirā'a ʿalā š-šayḫ* sogar bis auf den Verfasser zurückführen könne.

Eine besondere Form der Textkritik findet sich übrigens im *Alfāẓ-al-kufr*-Kommentar. Al-Qārī hat hier in den Grundtext eingegriffen, indem er die Buchstabenkürzel, die für die vom Verfasser zitierten Werke stehen, aufgeschlüsselt hat. An zwei Stellen merkt er an, dass in den ihm vorliegenden Handschriften die Buchstabenkürzel voneinander abweichen (20.485f: *ḫā'* – *ḥā'*; 20.487: *qāf* – *fā'*), so dass das gemeinte Werk nicht genau zu bestimmen ist.

(2) Weitaus wichtiger als die Textkritik sind in al-Qārīs Kommentaren die sprachlichen Erklärungen. Dazu gehören Angaben zur Aussprache (z.B. *tašdīd*) und Vokalisierung seltener Wörter sowie die Kennzeichnung bestimmter grammatischer Formen – z.B. Plural (*ǧamʿ*) oder Passiv (*ṣīġat al-maǧhūl*; z.B. 73.107, 254, 293) –, wenn diese zu Fehllesungen und damit auch Fehlinterpretationen verleiten können. Daneben gibt er zahlreiche syntaktische Erklärungen. So erklärt er zum Beispiel an mehreren Stellen, an denen die Konjunktion *wa-* („und") vorkommt, welche Satzglieder durch sie aneinandergereiht werden, wenn mehrere Interpretationsmöglich-

---

[155] Die *nusaḫ muṣaḥḥaḥa* kommen ansonsten noch 17.I249, 325, VIII417 vor. In 17.I331 vermerkt al-Qārī, dass eine Schreibung, die in den meisten korrigierten Handschriften vorkommt, in anderen fehlt. In 17.I406 stellt er den *aṣl as-Sayyid Ǧamāl ad-Dīn* einem Teil der korrigierten Handschriften gegenüber.

keiten gegeben sind. Ein Beispiel ist der bei Raḥmat Allāh in einer Liste von Duftstoffen vorkommende Ausdruck *mā' al-ward wa-r-rayḥān*. Theoretisch kann er auf zweifache Weise verstanden werden, nämlich 1. „Wasser der Rose und des Basilienkrauts", und 2. „Rosenwasser und Basilienkraut". Indem al-Qārī (73.208) den Ausdruck mit den Worten *ᶜaṭf ᶜalā mā' al-ward* („Ergänzung zu >Rosenwasser<") kommentiert, stellt er klar, daß das mit *wa-* verbundene Wort *rayḥān* keine Ergänzung zu *ward*, sondern zu *mā' al-ward* darstellt, und damit die zweite Verknüpfung die zutreffende ist.

Darüber hinaus weist al-Qārī darauf hin, wenn sich Anfügungen (*ᶜaṭf*) nicht in gewöhnlicher Weise an das vorangegangene Wort anreihen, sondern erläuternden (*ᶜaṭf bayān, ᶜaṭf tafsīr*), bzw. bekräftigenden (*ᶜaṭf ta'kīd*) Charakter haben. So erklärt er bei der Abschnittsüberschrift *faṣl fī aḥkām ar-ramy wa-šarā'iṭi-hī wa-wāǧibāti-hī* („die Regeln des Werfens, seine Pflichten und Bedingungen"), dass die beiden letzten Substantive appositionelle Anfügungen erklärenden Charakters (*ᶜaṭf tafsīr*) zu dem Wort *aḥkām* seien, um klarzustellen, dass die Pflichten und Bedingungen keine selbständigen Kategorien neben den Regeln darstellen (73.164).[156] Bei dem Ausdruck *wa-dāma ᶜalā libsi-hī wa-lam yanzaᶜ-hu* („er behielt seine Kleidung an und zog sie nicht aus") kennzeichnet er das mit *wa-* angefügte negierte Verb als *ᶜaṭf tafsīr* (73.205), um deutlich zu machen, daß damit kein neuer Sachverhalt zum Ausdruck gebracht, sondern nur das schon im vorangegangenen Verb beschriebene Verhalten in pleonastischer Weise erläutert wird.[157] Anfügungen dieser Art können seiner Auffassung nach sogar in attributiver Stellung vorkommen. So müsse man etwa bei dem Ausdruck *mirār kaṯīra* („viele Male") die Anfügung *kaṯīra* als *ᶜaṭf bayān, ᶜaṭf tafsīr* oder *ᶜaṭf ta'kīd* erklären, „damit nicht der Logiker sagen könne, daß der Plural mit zwei Malen beginnt, da das Attribut üblicherweise eine Beschreibung für das vorangegangene Wort enthält" (73.210). Zugrunde liegt die Lehre, daß das Viele (*al-kaṯīr*) mit der Zahl Drei beginnt. Wäre die Anfügung von *kaṯīra* keine pleonastische Anfügung, so müßte der Plural des Wortes *mirār* für eine Anzahl von weniger als drei, nämlich zwei stehen.

Auch stellt al-Qārī manchmal bei Adverbien und adverbialen Nebensätzen klar, auf welches der vorangegangenen Verben sie sich seiner Auffasung nach beziehen, so etwa wenn er eine Erklärung im Grundwerk des Raḥmat Allāh zu den Wallfahrtsriten am Hügel Ṣafā, nämlich

> *wa-yarfaᶜa yaday-hi... fa-yuḥammida Llāh {T} wa-yuṯanniya ᶜalay-hi wa-yukabbira ṯalāṯan*
> „er möge seine Hände erheben, und Gott danken, ihn preisen und den *takbīr* sprechen, dreimal"

mit den Worten kommentiert:

> *qaydun li-ṯ-ṯalāṯati min al-ḥamdi wa-ṯ-ṯanā'i wa-t-takbīri dūna r-rafᶜi ka-mā tūhimu l-ᶜibāra* (73.116)
> „(‚Dreimal') ist bezogen auf den Dank, den Lobpreis und den *takbīr*, nicht auf das Erheben (der Hände), wie der Ausdruck suggeriert"

Bei dem konditionalen Nebensatz im Grundwerk:

> *wa-law taraka min ṭawāf az-ziyāra aqalla-hū... aw ṭāf kulla-hū rākiban aw maḥmūlan aw zaḥfan min ġayr ᶜuḏr*

[156] Ähnliche Erklärungen zu substantivischen Ergänzungen findet man 73.243, 255.

[157] Eine ähnliche Erklärung zu einer verbalen Ergänzung findet man in 73.283.

„Und wenn er den geringeren Teil des *ṭawāf az-ziyāra* ausließe oder ihn in seiner Gesamtheit reitend, (von einem anderen) getragen oder kriechend vollziehen würde, ohne Entschuldigung"

verdeutlicht er durch die Worte *qaydun li-l-ḥālāti kulli-hā* (73.233; „bezogen auf alle Zustände"), dass sich die Unentschuldigtheit weder auf das Verb (*ṭāfa*) noch auf das letzte Verbaladverb (*zaḥfan*) allein bezieht, sondern auf alle drei Verbaladverbien (*rākiban aw maḥmūlan aw zaḥfan*) zusammen. Neben dem Ausdruck *qayd* („Festlegung, Begrenzung")[158] kann zur Spezifizierung der Beziehung auch das Adjektiv *mutaᶜalliq* („abhängig") verwendet werden. Ein Beispiel ist der im Grundwerk vorkommende Nebensatz *iḏā māta baᶜda l-wuqūfi bi-ᶜArafa* („wenn er [sc. der Pilger] nach dem *wuqūf* in ᶜArafa stirbt"), den al-Qārī mit der Erklärung *mutaᶜalliq bi-l-wuqūf* („abhängig von *wuqūf*"; 73.155) versieht, um klarzustellen, daß sich die Ortsangabe nicht auf das Verb, sondern auf das Verbalsubstantiv bezieht.

Auf der Ebene der grammatischen Erklärungen finden sich gelegentlich auch Querverweise. So verweist er in seinem *Šamā'il*-Kommentar hinsichtlich der Vokalisation des Wortes *bāb* in derKapitelüberschrift *bāb kayfa kāna kalāmu rasūli Allāhi* („Kapitel darüber, wie die Rede des Gottesgesandten beschaffen war") auf seine Abhandlung (13.) zu der ähnlich formulierten ersten Kapitelüberschrift des *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* (183.II8). Die Frage, warum sich in dem Prophetenwort

lā yamšiya aḥadu-kum fī naᶜlin wāḥidatin li-yuḥfi-himā ǧamᶜan aw li-yunᶜil-humā ǧamᶜan
„keiner von euch soll eine einzelne Sandale tragen, sondern entweder beide (sc. Füße) entblößen oder beide mit Sandalen versehen"

das Personalsuffix *-humā* auf die Füße beziehen kann, obwohl diese vorher nicht genannt wurden, will al-Qārī umgekehrt in seinem *Šamā'il*-Kommentar behandelt haben (vgl. Qvw. 17.VIII202f).

An unzähligen Stellen gibt al-Qārī semantische Erklärungen zu seltenen Begriffen.[159] Sie werden üblicherweise mit *ay* („das heißt") eingeleitet, zumal wenn es sich um reine Wortgleichungen handelt. In mehreren Kommentaren (15., 17., 52., 140., 183., 189.) liefert al-Qārī für Begriffe aber auch persische Worterklärungen. Die meisten dieser persischen Worterklärungen werden mit der Formel *wa-yuqālu la-hu/hā bi-l-Fārisiyya* („dazu sagt man auf Persisch") oder ähnlich eingeleitet.[160] So erläutert er zum Beispiel den in einem Hadith vorkommenden Begriff *farāš* mit dem persischen Wort *parwāna* (17.I380; „Nachtfalter"), den in einer anderen Tradition stehenden Ausdruck *az-zarqā' al-badīna* mit persisch *zan-i kabūd-i čašm farba* („blauäugige, dickleibige Frau"; 15.55), und bei dem von as-Suyūṭī verwendeten Begriff *raṭba* vermerkt er, dass man dazu auf Persisch *aspist*[161] („Klee") sage (189.367a).[162] Gut möglich ist, dass al-Qārī

---

[158] Andere Beispiele seiner Benutzung sind 73.121, 169.

[159] Vgl. dazu auch Qūtlāy 352f

[160] So zum Beispiel 17.VI139, VIII13, VIII530. Varianten: *wa-bi-l-Fārisiyya yuqālu la-hū* (17.VIII188), *wa-hwa bi-l-Fārisiyya* (17.VIII250).

[161] In der benutzten Handschrift steht eigentlich *SYBST*.

[162] Weitere persische Worterklärungen im *Miškāt*-Kommentar: 17.IV583 (*qubba turkiyya* = *ḫargāh*), 17.VI139 (*tarquwa* „Schlüsselbein" = *mīr-i gardan*), 17.VIII13 (*ḥuwwārā* „sehr weißes Brot" = *tanīda* [gemeint ist wohl *mayda*]), 17.VIII47 (*silq* „Runkelrübe" = *čuġundaraq*), 17.VIII188 (*šabah* „Messing" = *biranǧ*), 17.VIII250 (*hudb* „Wimper" = *muža*), 17.VIII302 (*namla* „Pusteln" = *nār-i fārisī*), 17.VIII530 (*maṭiyya* „Lasttier" = *bārgīr*). Immerhin drei persische Erklärungen für seltene arabische Wörter findet man im *Šamā'il*-Kommentar: *miyān-i har du šāna* („Ort zwischen den beiden Schultern") für arabisch *katad* (183.30), *zuḫ* („Warze") für arabisch *ṯu'lub* (183.73), *mayda* („Brot aus feinstem

einige dieser Worterklärungen aus Ibn al-Aṯīrs Hadith-Wörterbuch *an-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ* übernommen hat, wie er dies in zwei Fällen (17.VIII31, X53) explizit vermerkt. An einzelnen Stellen finden sich auch (volks)etymologische Erklärungen, wie zum Beispiel in der Passage seines langen *Manāsik*-Kommentars, in dem er die verschiedenen Tiere behandelt, die zu töten dem Pilger während des *iḥrām*-Zustands erlaubt ist. Den Namen *baʿūḍ* („Mücken") erklärt er dort mit dem Bau dieses Insektes, das so zerbrechlich sei, dass man es für den Teil (*baʿḍ*) eines Tieres halten könnte. Die Fliegen nenne man deshalb *ḏubāb*, weil sie immer, wenn man sie wegtreibe, zurückkehren (*kullamā ḏubba āba*). Und die durchsichtigen, giftigen *wazaġ* genannten Eidechsen sollen aufgrund ihrer Flinkheit (*wazaġ*) diesen Namen erhalten haben (73.253).

In einigen Fällen zielen die mit *ay* eingeleiteten Erklärungen weniger auf die semantische Bedeutung bestimmter Worte im Grundtext ab, als auf ihren symbolischen Gehalt. So kommentiert al-Qārī zum Beispiel die Anweisung Raḥmat Allāhs, dass der Pilger sich am Ende des *ṭawāf* an die Vorhänge der Kaaba hängen soll, mit den Worten: „das heißt: wie derjenige, der sich an den Saum des Gewandes seines Herrn hängt" (73.170).

(3) An verschiedenen Stellen weist al-Qārī auf rhetorische Figuren hin. In seinem Kommentar zu dem dogmatischen Lehrgedicht *Badʾ al-amālī* merkt er zum Beispiel an einer Stelle an:

wa-fī hāḏa l-bayti min ṣiyaġi l-badīʿi l-iḥtirāsu hayṯū waṣafa s-siḥra bi-l-ḥalāl fa-inna l-iḥtirāsa ʿinda-hum huwa an yaʾtiya l-mutakallimu bi-maʿnan yatawaǧǧahu ʿalay-hi fī-hi daḫl fa-yatafaṭṭanu la-hū fa-yaʾtī bi-mā yuḫliṣu-hū min ḏālika· li-allā yaqaʿa li-aḥadin ʿalay-hi ʿirāḍun hunālika· (138.39a)

„In diesem Vers ist als *Badīʿ*-Figur ein *iḥtirās* zu finden, insofern als er die Zauberei als *ḥalāl* beschreibt. Der *iḥtirās* besteht nämlich bei ihnen daraus, dass der Redner eine Bedeutung bringt, aufgrund derer er Verdacht auf sich zieht, er dies jedoch begreift und dann etwas bringt, das ihn davon freimacht, damit niemand einen Einwand gegen ihn erhebt".

Weitere rhetorische Figuren, denen al-Qārī seine Aufmerksamkeit widmet, sind *ṭibāq* (z.B. 195.3b; antithetische Zusammenstellung), *mušākala* (z.B. 140.II142; Zeugma), *ǧinās* (z.B. 17.I46; Paronomasie) und *taraqqī*[163] (z.B. 17.I534; klimaktische Steigerung). Bei dem Titel eines der von ihm behandelten Grundwerke, *Miškāt al-maṣābīḥ* („Nische der Lichter"), zieht er die Möglichkeit in Erwägung, dass es sich um eine *tawriya* handele (17.I90). Sie besteht daraus besteht, dass man ein Wort, das zwei Bedeutungen hat, eine nähere und eine entferntere, in der entfernteren benutzt (vgl. Mehren 105).

An besonders vielen Stellen findet sich der Hinweis auf die rhetorische Figur des *laff wa-našr* („Zusammen- und Auseinanderwickeln"). Diese Figur besteht daraus, dass man mehrere Gegenstände nacheinander aufzählt und darauf das zu einem jeden Gegenstande Gehörende folgen lässt, im Vertrauen auf die nachhelfende Verstandestätigkeit der Hörer oder Leser, ohne nähere Bestimmung über die einzelnen Rückbeziehungen (vgl. Mehren 108). So schiebt al-Qārī zum Beispiel bei dem folgenden Textstück des Grundwerkes *ʿAyn al-ʿilm*:

bi-ṣawni n-niyyati wa-l-adāʾ· wa-ṯ-ṯawābi ʿan ir-riyāʾ· wa-t-takāsuli wa-l-ifšāʾ·

Mehl") für arabisch *naqī* (183.194). Daneben aber auch im *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar: *nīk-ḫāhī* („Wohlwollen") für *irādat al-ḫayr li-l-manṣūḥ* im Kontext der Erklärung des Begriffs *naṣīḥa* (52.6b).

[163] Vgl. Mehren 187.

(„durch die Bewahrung der Absicht, der Ausführung und Belohnung vor Heuchelei, Faulheit und Enthüllung")

hinter dem Wort *aṯ-ṯawāb* die Bemerkung ein:

fa-ṯ-ṯalāṯatu maḏkūra · bi-ṭarīqi l-laffi wa-muqābalatu-hā masṭūra · ʿalā waǧhi n-našr

Die drei Wörter sind nach Art des *laff* genannt, und ihre jeweilige Entsprechung ist in Form des *našr* aufgeführt. (140.II218)

In den meisten Fällen bezeichnet al-Qārī die Figur als *laff wa-našr murattab* („geordnetes Zusammen- und Auseinanderwickeln").[164]

(4) Andere Anmerkungen al-Qārīs betreffen die im kommentierten Text vorkommenden Zitate. So identifziert er die Autoren von Büchern bzw. Vertreter bestimmter Lehrmeinungen, die die Verfasser der Grundwerke anonym zitieren (z.B. 73.86, 150, 214), oder denen sie in ihren Erklärungen folgen, ohne ihre Namen zu nennen (73.87, 150). An anderen Stellen ergänzt er unvollständige Autorennamen und Buchtitel (73.348, 351). Darüber hinaus gibt er dem Leser manchmal Hinweise zu der Frage, welcher Textebene (Eigentext oder Fremdtext) bestimmte Aussagen des Grundwerks angehören. So erklärt er in seinem Kommentar zur *Risālat Alfāẓ al-kufr* bei einer Passage im Grundtext, an der über eine längere Strecke hinweg kein Quellenwerk genannt wird:

ṯumma ʿlam anna-hū ilā hunā min kalām al-ǧāmiʿ ḥayṯu mā nasaba-hū ilā aḥadin ṯumma qāla... wa-fī Fatāwā Qāḍīḫān (20.519)

„sodann wisse, dass [die Worte] bis hierhin zur Rede des Kompilators (= Badr ar-Rašīd) gehören, insofern als er sie niemandem zugeschrieben hat, dann aber sagt er: 'Und in den *Fatāwā Qāḍīḫān* steht...'").

Allerdings weiß al-Qārī an manchen Stellen auch selbst nicht, welcher intertextuellen Ebene die Rede angehört. So leitet er in seinem Kommentar zu derselben Abhandlung von Badr ar-Rašīd eine in der 1. Person formulierte Passage, die einem Zitat aus der *Tatammat al-fatāwā* von Ibn ʿAbd al-ʿAzīz al-Ḥanafī folgt, mit den folgenden Worten ein: „Al-Badr ar-Rašīd oder der Verfasser der *Fatāwā t-tatamma* hat gesagt" (20.462). Ähnlich ist es mit einer in der 1. Person Plural formulierten Bemerkung, die einem Zitat aus dem *Muḥīṭ* folgt. Al-Qārī hierzu: „Dieser Satz stammt wahrscheinlich von dem Autor des *Muḥīṭ* oder von dem Kompilator dieser Rechtsfragen" (20.485). Offenbar hat also al-Qārī mit seinen Objekttexten manchmal die gleichen Probleme, wie wir mit seinen Texten.

(5) Der Sachkommentar ist stark von der im Grundwerk behandelten Disziplin abhängig. Während beim *Nuqāya*-Kommentar (128.) die *adilla*, die offenbarungsrechtlichen Argumente, die den verschiedenen Rechtsnormen zugrundeliegen, im Mittelpunkt, stehen, spielt beim *Miškāt*-Kommentar (17.), die *riwāya*, die Überlieferung der einzelnen Hadithe, eine zentrale Rolle. Prinzipiell ist aber kein Sachgebiet und kein Wissensbereich von der Einbeziehung in die Textkommentierung ausgeschlossen. Aufschlussreich in dieser Hinsicht ist das Vorwort zum *Arbaʿūn*-Kommentar 187., in dem dieser als *mamzūǧ bi-fawāʾid luġawiyya wa-naḥwiyya wa-fiqhiyya wa-ʿawāʾid ṣūfiyya* „vermischt mit lexikalischen, grammatikalischen und rechtswissen-

[164] So 17.I191, 380; 140.I327, 472 (*laff wa-našr murattab fī badīʿ al-mabānī wa-manbaʿ al-maʿānī*), II81, II283. Was ist dann ein *laff wa-našr mušawwaš* (18.395)? Wahrscheinlich, wenn sich die Wörter chiastisch aufeinander beziehen.

schaftlichen Bemerkungen und sufischen Lehren“ vorgestellt wird.[165] Es handelt sich also gewissermaßen um einen multidisziplinären Kommentar.

Erklärungen, die über die semantische Ebene hinausgehen, werden häufig mit *yaʿnī* („das bedeutet“) eingeleitet, zum Beispiel:

[Grundtext: *ḥawla ǧamīʿi l-bayt*] *yaʿnī fa-yarmulu bayna r-ruknayni ayḍan* (73.91)

[Grundtext: „um das ganze Haus (=die Kaaba)] das bedeutet: er (= derjenige, die Umkreisung der Kaaba vollzieht) soll auch zwischen den beiden Ecken (sc. der Kaaba, nämlich der jemenitischen Ecke und der Ecke des Schwarzen Steins) rennen.

Mehr die Ebene der Intention berührt der häufig vorkommende Ausdruck *wa-l-murādu bi-hī* („damit ist... gemeint“). Wenn die Erklärung einem ganzen Sinnabschnitt gilt (184.156) oder nicht direkt auf den Grundtext folgt (184.134, 151), heißt es: *wa-l-maʿnā anna* („und der Sinn ist, dass...“) oder *wa-tawḍīḥu-hū anna* (140.I171; „Seine Erklärung ist, dass...“). Umgekehrt versucht er auch mögliche Fehldeutungen des Grundtextes kenntlich zu machen, wie etwa in den folgenden Beispielen: *inna qawla-hū... yūhimu anna... wa-laysa kaḏālika* (138.36b; „Sein Wort...erweckt den Eindruck, dass... doch ist es nicht so“); *wa-qad tūhimu ʿibāratu l-muṣannifi anna... wa-laysa kaḏālika* (140.II166; „Der vom Verfasser verwendete Ausdruck suggeriert, dass... doch ist es nicht so“).

An vielen Stellen liefert al-Qārī auch inhaltliche Begründungen für die Anordnung von Wörtern in den Grundtexten. So erklärt er in seinem längeren *Manāsik*-Kommentar, warum Raḥmat Allāh bei der Aufzählung der beiden Formen des Dankopfers (*hady šukr*) bei der Wallfahrt, das Opfer für die *mutʿa* (= *tamattuʿ*-Kombination der beiden Wallfahrten) vor dasjenige für den *qirān* (andere Kombinationsform der beiden Wallfahrten) gestellt hat. Er schreibt dazu in Reimprosa:

wa-qaddama l-mutʿata li-anna-hā l-aṣlu l-mustafādu min al-qurʾān· wa-qīsa ʿalay-hi l-qirān· fī hāḏa š-šān· bi-tibyān· al-burhān· (73.312)

„Er hat *al-mutʿa* vorangestellt, weil es die aus dem Koran (2:196) hergeleitete Grundlage ist, nach ihr wird der *qirān* analog behandelt, in dieser Angelegenheit, nach Aufzeigung des Beweises.“

Ganz ähnlich geht er an einer Stelle seines *Fiqh-akbar*-Kommentars vor, wo er den Lehrsatz, dass Muḥammad Gottes „Prophet, Knecht und Gesandter“ sei, mit den Worten kommentiert:

wa-qaddama l-ʿubūdiyyata li-taqaddumi-hā wuǧūdan ʿalā r-risāla· wa-li-d-dalāla· ʿalā ʿadami stinkāfi-hī ʿan ḏālika l-maqām· bal li-l-išārati ilā anna-hū ʿalay-hi ṣ-ṣalātu wa-s-salām· muftaḫirun bi-ḏālika l-marām· [...] ṯumma fī taqdīmi n-nubuwwati ʿalā r-risālati [...] īmāʾun ilā mā huwa l-ašharu fī l-farqi bayna-huma min al-manqūl· bi-anna n-nabiyya aʿammu min ar-rasūl· (184.178f)

„Er hat die Knechtschaft (*ʿubūdiyya*) vorangestellt, weil sie existenzmäßig dem Gottesgesandtentum voranging, und zum Zeichen dafür, dass er diesen Rang nicht verabscheute, ja dass er sogar stolz auf ihn war. [...] Hernach liegt in der Voranstellung des Prophetentums gegenüber dem Gottesgesandtentum [...] ein Hinweis auf die bekannteste Tradition hinsichtlich des

---

165 Der Begriff *fawāʾid* von sg. *fāʾida* „Nutzen, Lehre, Erklärung“ begegnet auch in mehreren Querverweisen, deren Zielpunkt ein Kommentar ist: Qvw. 52.3b (*wa-zidnā fī Šarḥ Šarḥ an-Nuḫba fawāʾid li-yaḥṣul min-hā z-zubda allatī ʿalay-hā l-ʿumda*), Qvw. 15.41 (*wa-fī l-ḥadīṯ zawāʾid wa-fawāʾid kawāmil ḏakartu-hā fī Šarḥ aš-Šamāʾil*), Qvw. 17.VIII184 (*wa-fī l-bāb fawāʾid kaṯīra istawfaynā baʿda-hā fī Šarḥ aš-Šamāʾil*).

Unterschieds zwischen den beiden, derzufolge nämlich 'Prophet' (*nabī*) allgemeiner ist als 'Gesandter' (*rasūl*)".

Manchmal wird die Begründung der Anordnung der Wörter auch mit der *iš'ār*-Formel vorgetragen, wie in dem folgenden Beispiel, das ebenfalls dem *Fiqh-akbar*-Kommentar entstammt. Dass im Grundtext in einer Passage über den erzählerischen Teil des Korans Pharao vor dem Satan erwähnt wird, kommentiert er mit den Worten: *wa-fī taqdīmi Fir'awna iš'ārun bi-anna-hū fī maqāmi t-talbīs· aqwā min Iblīs·* (184.98; „in der Voranstellung des Wortes *fir'awn* liegt ein Hinweis darauf, dass dieser den Teufel vom Rang des Betrugs noch übertrifft...").[166] Die Erörterung dieses Themas gibt ihm Gelegenheit, auf seine Pharao-Schrift zu verweisen.

Manchmal ergänzt al-Qārī seine Erklärungen zur Textstelle im Grundwerk auch durch etwas freiere Erörterungen zu verwandten Problemen, zum Beispiel Aussagen in anderen Werken zu dem im Grundwerk behandelten Gegenstand oder damit zusammenhängende fehlerhafte Verhaltensweisen oder Vorstellungen der Volksmenge. Diese exkursartigen Erörterungen werden üblicherweise durch Formeln wie *ṯumma 'lam anna* („ferner wisse, daß"; z.B. 73.76, 175, 178, 262; 184.422) oder *wa-ammā ... fa...* („was aber... anlangt, so..."; z.B. 73.150, 148.172), eingeleitet. In seinem Kommentar zum Kapitel über „die Wallfahrt für einen anderen" (*al-ḥaǧǧ 'an il-ġayr*) schließt er direkt an die Überschrift eine längere allgemeine Erörterung über die Weitergabe des Gotteslohns für gute Werke an andere bereits verstorbene oder lebendige Menschen an, die er ebenfalls mit der Formel *i'lam anna* einleitet (73.286). Ein besonders langer Exkurs findet sich in seinem *Nuqāya*-Kommentar. Er schließt sich an das *kitāb al-karāhiyya* des Grundwerkes an und umfasst ganze 15 Seiten. Der Exkurs wird mit den folgenden Worten eingeleitet: „Zu dem, was an dieses Buch angefügt werden muss, gehören verschiedene Fragen (*masā'il šattā*), die zu diesem Kapitel passen" (128.III28).

Schließlich zieht al-Qārī an verschiedenen Stellen assoziative Vergleiche, die er mit *wa-naẓīru-hū* (17.III197, IV363; „Ihm ähnlich ist...") oder ähnlichen Formeln[167] einleitet. Er selbst nennt diese Form der Kommentierung bei früheren Kommentatoren *tanẓīr* (17.IV680). Der Hinweis auf die bestehenden Analogien dient hauptsächlich der Illustration des im Grundtext behandelten Sachverhalts. Das Analogon kann auch aus einer Anekdote bestehen. So kommentiert al-Qārī in seinem *Miškāt*-Kommentar einen Hadith, der von der Verdienstlichkeit der Koranrezitation handelt, mit einer Anekdote über einen seiner indirekten Lehrer Abu l-Ḥasan al-Bakrī, die er mit der Formel *wa-qad waqa'a naẓīru hāḏā li-...* (17.IV615; „Etwas diesem Ähnliches ist... zugestoßen") einleitet.

Kritik am Text

Ein Punkt, in dem sich die Kommentare al-Qārīs stark unterscheiden, ist der Grad der Identifikation mit dem Grundtext. Während er zum Beispiel bei der Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* in Ansehung der vermeintlich dahinter stehenden Autorität sich jeglicher Kritik am Grundtext enthält, distanziert er sich bei den *Manāsik*-Werken von Raḥmat Allāh as-Sindī (59. und 73.) und

---

[166] In gleicher Weise, aber mit *īmā'* formuliert, ist die folgende Notiz: *wa-fī taqdīm yuḥibbu-hum īmā' ilā anna* (140.II373; „in der Voranstellung des Wortes *yuḥibbu-hum* liegt ein Hinweis darauf, dass...").

[167] Vgl. 73.110 (*wa-naẓīru mā qāl*), 184.445 (*wa-naẓīru-hū fī l-mu'āmalāt mā ḏakarū fī*) und 21.440a (*wa-hāḏā naẓīru man*)

bei dem anonymen *Iḥyā'*-Auszug *ᶜAyn al-ᶜilm* (140.) häufig vom Verfasser des Grundtextes oder kritisiert ihn wegen formaler oder inhaltlicher Mängel. Auch in seinem *Bad'-al-amālī*-Kommentar kritisiert er mehrfach den Ausdruck des gelehrten Dichters (*ᶜibārat an-nāẓim*; 138.20a). Der zeitliche Abstand zwischen Grundwerk und Kommentar scheint für den Intensitätsgrad der Kritik maßgeblich zu sein. Eine Sonderstellung haben die Kontroverskommentare 21. und 86., bei denen die kritische Auseinandersetzung mit dem Grundtext das Hauptanliegen bildet und das Erläuterungsziel in den Hintergrund drängt. Sie werden unten in Teil III noch eingehender betrachtet.

Beispiele für relativ höflich vorgetragene Kritik sind Sätze wie *wa-l-murağğaḥu ḫilāfu mā fahima-hu l-muṣannif* (73.34; „es ist vorzuziehen, die Sache anders zu verstehen, als es der Verfasser getan hat") oder *fa-qawlu l-muṣannif... laysa fī maḥalli-hī* (73.68; „die Worte des Verfassers... sind fehl am Platz bzw. treffen die Sache nicht"). Die häufigste Formel, mit der al-Qārī seine Kritik einleitet, ist *fī-hi anna* („hieran ist [zu beanstanden], daß..."). So kommentiert er zum Beispiel in dem Abschnitt zu den Voraussetzungen für die Gültigkeit des Steinwurfs in Minā eine Erklärung Raḥmatullāhs mit den Worten *wa-fī-hi anna l-kalāma fī šurūṭi r-ramyi lā fī wāğibāti-hī* (73.166; „Daran ist zu beanstanden, daß [hier] nicht von Voraussetzungen für das Werfen die Rede ist, sondern von den damit zusammenhängenden Pflichten"). Mit der gleichen Formel wendet er sich in seinem Kommentar zum *ᶜAyn al-ᶜilm* gegen die im Grundtext stehende Aussage, derzufolge es für den Frommen besser sei, die ganze Nacht wachzubleiben:

> *wa-fī-hi anna-hū fī ẓāhiri-hī ḫilāfu l-kitābi wa-s-sunnati wa-munāfin li-mā taqtaḍī-hi l-ḥikmatu* (140.I120)
>
> „Daran ist zu beanstanden, dass es vom Wortsinn her im Gegensatz zum Buch und der Sunna steht und dem widerspricht, was die (göttliche) Weisheit erfordert".

Darüber hinaus macht al-Qārī auch öfters Vorschläge, was der Verfasser besser hätte schreiben sollen, zum Beispiel mit den Formeln: *kāna l-awlā an yaqūla*[168] („besser wäre es, wenn er sagen würde..."), *al-awlā an-yuqāla...* („besser, man sagt...")[169] oder *kāna ẓ-ẓāhiru an yaqūla* („Klar wäre es, wenn er sagen würde")[170] oder mit anderen Wendungen.[171] Daneben kommen auch etwas strengere Formulierungen vor wie *kāna ḥaqqu-hū an yaqūla*[172] („richtig wäre es für ihn gewesen, zu sagen...") oder *fa-ṣ-ṣawābu an yaqūla*[173] („richtig wäre es, wenn er sagen

---

[168] So in 16.176, 219, 225, 252, 267; 59.155b, 162a, 164b; 73.278, 306f., 332; 140.I261.

[169] 59.159b; 73.53, 280, 306. Varianten: *kān al-awlā an yuqāl* (73.214; 160.102b); *fa-law qāl... la-kān awlā* (16.67, 89), *al-awlā an yaqūl* (59.164b), *kān al-awlā li-l-muṣannif an yaqūl* (73.283), *kān al-awlā mabnan wa-maᶜnan an yaqūla* (16.6) oder einfach nur *al-awlā* (59.159b: „besser:..."). Andere Adjektive *kān al-aḥsan an yaqūl* (86.182a); *law qāl... la-kān awḍaḥ* (16.139).

[170] So in 16.118; 17.I211; 140.I266. Varianten: *al-aẓharu an yaqūla* (16.44; „klarer wäre es, wenn er sagen würde"). Seltsam ist, dass in einem Fall eine solche Kritik (*kāna min ḥaqqi ẓ-ẓāhiri an yuqāla*) mit *qīla* eingeleitet wird (17.I266).

[171] Zum Beispiel *fa-kān al-ansab an yaqūla* (16.74, 138.36a; „angemessener wäre es gewesen, wenn er gesagt hätte"), *law qāl... la-kān aẓhar* (138.5b; 141.1b; „Wenn er gesagt hätte:..., so wäre es klarer gewesen") bzw. *la-kān aḥsan* (138.9a; „... so wäre es besser gewesen").

[172] 16.126, 206; – 59.155a, 155b, 156a, 165a; – 73.97, 164, 173, 231, 236, 248, 258, 264f., 267f., 274, 291, 294, 306; – 140.I151, 265. Variante: *kān ḥaqq al-muṣannif an yaqūl* (17.VII181; 73.309).

[173] So in 73.97, 200. Vgl. auch die Ausdrucksweise in 73.340: *hāḏā ḫaṭa' fāḥiš wa-ṣ-ṣawāb* („dies ist ein schlimmer Fehler, richtig muß es heißen:..."). Manchmal steht auch nur verkürzt *ṣawābu-hū* (140.I282).

würde...). Manchmal befreit er aber auch den Verfasser von der Verantwortung für den von ihm entdeckten Fehler. So bemerkt er zu dem in *ᶜAyn al-ᶜilm* stehenden Ausdruck *ṯumma ᶜan iš-šahwa* („sodann von der Begierde"): „Klar wäre es, wenn er sagen würde: *ṯumma ᶜan iš-šubha* („sodann von dem Zweifel"). Vielleicht ist es ein Fehler in der Handschrift" (140.I266).

Mehrfach bemängelt al-Qārī auch die Anordnung von einzelnen Wörtern, zum Beispiel: *kāna min ḥaqqi-hī taqdīmu nafsi-hī* (73.116; „richtig wäre es gewesen, das Wort *nafsi-hī* voranzusetzen"), *kāna l-awlā taqdīmu rasūlan ᶜalā nabiyyan* (138.19b; „besser wäre es gewesen, *rasūlan* vor *nabiyyan* zu setzen"), *kāna l-awlā ḏikru-humā bi-l-ᶜaks* (73.80; „besser wäre es, die beiden [sc. Dinge] in umgekehrter Reihenfolge zu erwähnen") usw. Hierbei geht es weniger um stilistische Fragen, als um den sachbezogenen Aussagewert der Sätze. So schreibt er in 73.233 bei dem einer Reihe von Verbaladverbien folgenden Ausdruck *min ġayri ᶜuḏrin* („ohne Entschuldigung"), dssß es richtig gewesen wäre, ihn hinter den darauf folgenden Ausdruck *aw ᶜāriyan* („oder nackt") zu verschieben, um klar zu stellen, daß sich die Unentschuldigtheit nicht nur auf die mit den vorher genannten Verbaladverbien zum Ausdruck gebrachten Handlungen bezieht, sondern auch auf das Nackt-Sein.[174] Ein weiteres Beispiel für solche Kritik ist sein Kommentar zu einer in al-Bakrīs Litanei stehenden Bitte an Gott, die folgendermaßen lautet: „Richte ihm (sc. dem Propheten) mit Deinem Heilsgruß unseren Heilsgruß und mit Deinem Gebet unser Gebet aus!" (*balliġ-hū salāma-nā fī salāmi-ka wa-ṣalāta-nā fi ṣalāti-ka*). Hierzu merkt er an:

> Klarer wäre die Voranstellung des Abschnitts mit dem Gebet vor den Heilsgruß, wie es in der Gottesrede (sc. 33:56) der Fall ist. Aber vielleicht hat er eine Klimax (*taraqqī*) beabsichtigt. Denn das Gebet hat Spezifizität, weswegen es (sc. in den Eulogien) für die Auserwählten ausersehen ist, während der Heilsgruß allgemein ist, wenn er auch [nur] an mancher Stelle steht. Oder mit *salām* ist der an jeder Stelle gebräuchliche (*al-mutaᶜārif fī kull maqām*) Heilsgruß gemeint, und mit *ṣalāt* das Bittgebet, der Hochruf und das Lob, dann gehört der *salām* vor den *kalām* („die [allgemeine] Rede"). (193.69b–70a)

Hier wird also die Kritik am Text durch eine Erörterung, die verschiedene Gesichtspunkte, die den Verfasser zu seiner Formulierung gebracht haben könnten, wieder abgeschwächt.

Weitere Bereiche, auf die sich al-Qārīs Korrekturvorschläge beziehen, sind Semantik und Grammatik des Grundtextes. So kommentiert er zum Beispiel die Abschnittsüberschrift *Faṣl fi r-rawāḥ*, mit der Raḥmat Allāh seinen Abschnitt über den morgendlichen Auszug der Pilger am 7. Ḏū l-Ḥiǧǧa von Mekka nach Minā einleitet, mit den Worten:

> „Das bedeutet *ḏahāb* (Weggang). Und mit diesem Begriff wäre die Sache besser ausgedrückt, denn *rawāḥ* ist im ursprünglichen Sprachgebrauch (*fī aṣl al-luġa*) dem Weggang am Abend vorbehalten" (73.126).

Manchmal weist er ihm auch grammatische Fehler nach, so etwa in 73.84, wo Raḥmat Allāh den Akkusativ *fā* („Mund") benutzt, anstelle des in der Konstruktus-Verbindung notwendigen Genitivs. Da der Verfasser an dieser Stelle seiner Auffassung nach gleichzeitig eine falsche Lehrmeinung vertritt, urteilt er unter Rückgriff auf eines seiner beliebten Wortpaare: *fa-hāḏā lā yaṣiḥḥu mabnan wa-maᶜnan* („Dies ist weder von der Wortform noch vom Sinn her richtig"). An einer anderen Stelle kritisiert er ihn, weil er einen mit *qad* eingeleiteten Zustandssatz, der zum Aus-

---

[174] Ähnlich 73.273, wo er bei einem Bedingungssatz anmerkt, daß er nicht an seinem richtigen Platz ist, sondern zu der nächsten Aussage gehört (*lākin hāḏihi š-šarṭiyya laysat fī maḥalli-hā bal mawḍiᶜu-hā al-waǧh aṯ-ṯāmin*).

druck der Vorzeitigkeit dient, benutzt, obwohl es in der juristischen Angelegenheit, die er erklären will, um Gleichzeitigkeit geht.[175] Dies, so al-Qārī, sei „nach den Regeln des Arabischen ein Fehler" (*ḫaṭa' bi-ḥasab al-ᶜArabiyya*). Richtig wäre es gewesen, eine „imperfektive Formulierung" (*ṣīġa muḍāriᶜiyya*) zu wählen. Der ganze Passus ist in Reimprosa gehalten.[176]

Auch die inhaltliche Strukturierung der Texte entgeht nicht seinem Tadel. So heißt es an einer Stelle seines *Bad'-al-amālī*-Kommentars:

> *fa-law ǧaᶜala hāḏa l-bayta baᶜda qawli-hī... la-kāna ansaba fi l-ǧamᶜi bayna z-zamāni wa-l-makān* (138.8b)
>
> „Wenn er diesen Vers hinter seine Aussage... gestellt hätte, so wäre es in der Verbindung zwischen Zeit und Raum besser gewesen".

In seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar kritisiert er, dass der Verfasser im Kapitel über die Manieren beim Essen das Abwaschen der Hände nach der Mahlzeit an zwei verschiedenen Stellen behandelt.[177] An anderen Stellen kritisiert er, dass der Verfasser bei der Darstellung eines Problems das rhetorische Prinzip des „geordneten Falten und Entfalten" (*laff wa-našr murattab*) verletzt habe.[178] Oder er moniert, dass Abschnittsüberschriften unvollständig sind (73.264), die Erwähnung bestimmter Fragen fehl am Platz ist (59.155a), dass der Verfasser bestimmte Angaben bereits in einem früheren Abschnitt hätte liefern (73.164) oder ein Problem erst an einem späteren Ort (*maḥall*) hätte erörtern sollen (73.165). Bei dem kurzen *Manāsik*-Werk Raḥmat Allāhs bemängelt er, dass der Verfasser seinem Buch kein Kapitel über die Voraussetzungen für die Wallfahrt (*šurūṭ al-ḥaǧǧ*) vorangestellt hat, „so dass alles, was danach kommt, davon abhängig ist, und es die wichtigen Dinge dieses Buches enthält" (*li-tawaqqufi mā baᶜda kulli-hī ᶜalay-hī fī hāḏa l-bāb li-yakūna ǧāmiᶜan li-muhimmāt hāḏa l-kitāb*; 59.151a). Bei der Behandlung des *ramal*, des Schnellaufs bei der Umrundung der Kaaba, kommt al-Qārī auf den *iḍṭibāᶜ* (vgl. dazu 67.) zu sprechen und schreibt: „Hier wäre der Ort gewesen, ihn zu erwähnen, doch hat ihn der Verfasser aufgeschoben" (59.154a). Den logischen Fehler, dass Raḥmat Allāh in einem Kapitel über die Dinge, die für den Pilger im *iḥrām*-Zustand verboten sind, als einen Punkt auch die „Überschreitung des *mīqāt* ohne *iḥrām*" nennt, bezeichnet al-Qārī als Nachlässigkeit (*musāmaḥa*; 59.162b). Seine Kritik an der Textstrukturierung trägt al-Qārī gelegentlich auch in Reimprosa vor. So heißt es in 73.239 über einen sehr kurzen Abschnitt zu bestimmten Vergehen bei der Wallfahrt: *hāḏā faṣl· waṣlu-hū aṣl·* „Dies ist ein Abschnitt, der eigentlich [mit dem vorhergehenden] hätte verbunden werden müssen."

Manchmal stellt sich al-Qārī aus inhaltlichen Gründen auch ganz gegen Grundtext. So erklärt er beispielsweise zu der in *ᶜAyn al-ᶜilm* enthaltenen Anweisung, dass derjenige, der ein Bittgebet spricht, nicht die begangene Widersetzlichkeit erwähnen solle: „Wenn dies auch im Bereich der

---

[175] Zu Vorzeitig- und Gleichzeitigkeit im Zustandssatz vgl. Fischer-Grammatik § 409 a–b.

[176] *Hāḏā ḫāṭa'un bi-ḥasabi l-ᶜArabiyya· min anna l-ǧumlata l-muṣaddarata bi-qad manṣūbatu l-maḥallᶤ ala l-ḥāliyya· al-mutaḥaqqiqati fi l-azminati l-māḍawiyya· wa-l-ḥālu anna-hū laysa kaḏālika fī-mā arāda min al-mas'alati l-fiqhiyya· iḏ kāna ṣ-ṣawābu an yaqūla wa-hwa yasᶜā qabla l-wuqūfi bi-ṣīġati l-muḍāriᶜiyya·* (73.118).

[177] So vermerkt er an der zweiten Stelle, in der das *ṭast*-Becken behandelt wird, in dem das Waschwasser der Essgenossen gesammelt wird: *wa-kān ḥaqq al-muṣannif an ya'tiya bi-hāḏihi l-ǧumla qarīban mim-mā sabaq li-yakūna mutaᶜalliq ġusl al-yadayn ᶜalā ṭibq an-nasaq* (140.I284).

[178] 73.256. Vgl. auch 140.I272 (*fa-fī l-kalām laff wa-našr mušawwaš*).

Möglichkeit liegt. Ja, es ist sogar besser, wenn er sie erwähnt, sich von ihr reumütig abwendet und um Vergebung bittet, damit es noch mehr zur Erhörung einlädt" (140.I106). Damit hat er sich exakt für das Gegenteil von dem, was im Grundtext steht, ausgesprochen. Gegen die „baukritische" Aussage des Verfassers, dass der Prophet keine Ziegeln aufeinandergesetzt habe, wendet al-Qārī ein: „Aber in den *Siyar* ist erwähnt, dass er Ziegeln bearbeitet und damit das Gebetshaus und die Gemächer für die lauteren Gattinnen erbaut hat" (140.I308).

Häufig greift al-Qārī in seiner Kritik am Text auf rhetorische Mittel zurück. So benutzt er gerne Wörter, die in einem etymologischen Zusammenhang zu den Begriffen stehen, die Gegenstand seiner Kritik sind, wie etwa an der folgenden Stelle des *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentars, wo al-Qārī den im Grundtext stehenden Ausdruck *lā ya'tiya-hā ǧāniba d-dubr* („er möge nicht von der Seite des Hinterteils zu ihr kommen") mit den Worten kommentiert: *law ǧānaba lafẓa l-ǧānibi la-kāna aḥsan* (140.I240; „Wenn er das Wort *ǧānib* gemieden hätte, so wäre das besser gewesen"). Der Tadel wird also in den Kategorien, die gerade Thema der Untersuchung sind, vorgebracht, *maᶜnā* (Inhalt) und *mabnā* (Form) – um al-Qārīs eigene Terminologie zu verwenden – damit in Übereinstimmung gebracht. In seinen Kontroverskommentaren wendet al-Qārī diese Figur manchmal auch direkt gegen den Verfasser, um diesen lächerlich zu machen. Die Aussage Ǧalāl ad-Dīn ad-Dawānīs, dass Gott in Vers 10:91 keinen leblosen Körper (*ǧamād*) anrede, weist er zum Beispiel mit der spöttischen Antwort zurück, dass diese Worte ad-Dawānīs auf die Leblosigkeit seines Verstandes (*ǧumūdat fahmi-hī*) hinwiesen (86.187b). Und in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung wirft er seinem Gegner eine unzulässige Verallgemeinerung in Fragen der Unreinheit (*naǧāsa*) vor und stellt dann die Vermutung an: „Vielleicht kommt das von der Grobheit seiner Natur, die mit der groben Unreinheit des Kots (*an-naǧāsa al-ġalīẓa min al-ḫarā'*) verschmutzt wurde" (21.445a).

Spuren von Hypertextualität im Kommentar

Hypertextualität, bei der der Ausgangstext in irgendeiner Weise transformiert wird, dürfte es beim Kommentar im Grunde genommen nicht geben. Das ist eigentlich das Feld des Auszugs, der, wie oben dargelegt, im Gesamtwerk al-Qārīs mit sechs Texten (58., 86n., 88., 123., 194. und 196.) vertreten ist, und der Umarbeitung (wie in 10. und 11.). Hier gibt es das Recht zur unkommentierten Auslassung, Verknappung und Ergänzung des Ausgangstextes. Im Kommentar dagegen, der vom Prinzip her eine Kanonisierung des Grundtextes voraussetzt,[179] sollte eine Transformation des Ausgangstextes an sich nicht stattfinden. Wir finden allerdings in den Kommentaren al-Qārīs Spuren von Hypertextualität, und zwar in zweifacher Form:

(1) Die erste Form hat mit seiner Kommentierungsmethode zu tun. Erklärungen folgen üblicherweise auf Einheiten (Lemmata) des Grundtextes, die aus einem einzelnen Stichwort, einer Wortgruppe oder auch einem ganzen Satz bzw. Vers des kommentierten Textes bestehen können. Allerdings fasst der Kommentar den Text manchmal auch in beide Richtungen ein, indem er auf kommende Textteile vorbereitet, zum Beispiel in der folgenden Weise: [Einheit des Grundtextes] *ay* („da heißt")... *wa-liḏā qāla*: („und deswegen hat er gesagt:") [nächste Einheit des Grundtextes]. Anstelle von *wa-liḏā qāla* (so 140.II382) kann auch *wa-hāḏā maᶜnā qawli-hī*

[179] Zur Fixierung der fundierenden Texte als historischem Ausgangspunkt für die Entstehung einer Auslegungskultur, vgl. Assmann 11f.

(„Und das ist die Bedeutung seiner Aussage:...“) die nächste Einheit des Grundtextes einleiten (z.B. 140.I443). In seinem *Ḥizb*-Kommentar erklärt al-Qārī am Ende eines Bittgebetes (Grundtext in eckigen Klammern):

warada ʿani n-nabiyyi {S} kāna iḏā ḫaraǧa ilā ṣ-ṣalāti yadʿū bi-hāḏā d-duʿā' wa-li-ḏā qāla š-šayḫu {R} ʿuqayba hāḏihi d-daʿwāti wa-l-aḏkār [li-natahayya' bi-ḏālika]... [li-ṣalāti asrāri-nā] (193.54b)

„Es heißt vom Propheten {S}, er habe, wenn er zum rituellen Gebet hinausging, dieses Bittgebet gesprochen. Deswegen hat der Scheich {R} nach diesen Fürbitten und Gedenkformeln gesagt: [lasst uns uns damit]... [zum Gebet mit unseren inneren Geheimnissen vorbereiten]“.

Gelegentlich erhalten Teile des Grundtextes durch die Einfassung des Kommentars sogar eine neue syntaktische Funktion. Sie können zum Beispiel zu Fortführungen von im Kommentar begonnenen Sätzen werden. Ein Beispiel ist die folgende Passage im langen *Manāsik*-Kommentar (73.99), wo dem Text des Grundwerks *ṯumma ṭāfa li-l-qudūm ka-ḏālik* („dann vollzog er auf die gleiche Weise den Umlauf für die Ankunft“) die Worte *wa-law ṭāfa li-ʿumrati-hī ṯalāṯat aśwāṭ* („Und wenn er drei Teilumläufe für seine ʿUmra vollzogen hat“) vorangesetzt werden, wodurch ein neuer Nebensatz mit dem Sinn „Wenn er für seine ʿUmra drei Teilumläufe und dann für seinen *qudūm* (gemeint ist der obligatorische *ṭawāf al-qudūm*) ebenfalls (drei Teilumläufe) vollzogen hat“ entsteht. Die einzelnen Lemmata des Grundtextes werden also den syntaktischen Strukturen des Kommentars untergeordnet, und es entsteht ein neuer zusammengesetzter Text, der Grundtext und Kommentar umfasst. Es ist bemerkenswert, dass al-Qārī in seinem *Nuḫba*-Superkommentar, in dem er an verschiedenen Stellen eine solche Einverleibung des Grundtextes in den Kommentar konstatiert, diese Verfahrensweise ausdrücklich für zulässig erklärt. So bemerkt er, dass die *muḥaqqiqūn*[180] eine solche Vermischung (*mizāǧ*) zwar nicht guthießen, dass aber Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī diese erlaubt gewesen sei, da bei ihm der Kommentar den Grundtext beherrsche (*ġalaba š-šarḥ al-matn*) und er beide Texte zu einem Buch verschmolzen habe (*ǧaʿala-hū ka-kitābin wāḥid*; 16.89). Auch wenn Satzteile durch ihre Doppelstellung in Grundtext und Kommentar unterschiedliche Desinentialendungen erforderten, sei gegen eine solche Vermischung nichts einzuwenden (*lā qadḥa fī l-mazǧ*), weil in diesem Fall der Kommentar mit seiner syntaktischen Struktur die Syntax des Grundtextes abrogiere (16.94).

Das gleiche Phänomen der Unterordnung des Grundtextes unter den Kommentar lässt sich auch auf der rhetorischen Ebene beobachten. So stößt man auf Passagen, bei denen die Kommentare zu einzelnen Portionen des Grundtextes Reimprosaeinheiten bilden, wie etwa in dem folgenden Beispiel (Grundtext jeweils in eckigen Klammern):

[fa-kullun] ay min afrād al-insān· [lā yaḫlū ʿan ǧahl wa-ḥumq] wa-law fī baʿḍ al-aḥyān · wa-Llāhu l-mustaʿān (140.I460)

[Und keiner] das heißt: von den einzelnen Menschen [ist frei von Dummheit und Torheit], nicht einmal zu bestimmten Zeiten. So nehmen wir unsere Zuflucht zu Gott.

[180] Vgl. zu diesem Begriff unten das noch zu ergänzende Kapitel zu Argumentationsmustern und Wertorientierungen..

Zwar ist der Kommentartext hier durch eine Portion des Grundtextes durchbrochen, doch wird er durch den Reim zusammengehalten. Der Reim signalisiert Kohärenz auf der Ebene des Kommentars, der Grundtext dagegen wird zu einem Teil des Kommentars degradiert.[181]

(2) Eine Modifizierung des Grundtextes kann aber auch über den Weg der Textkritik zustandekommen. Dies soll anhand verschiedener Beispiele demonstriert werden. In seinem *Ḥizb*-Kommentar moniert al-Qārī an verschiedenen Stellen Auslassungen. An einer dieser Stellen schreibt er:

> *wa-hwa fī baʿḍi n-nusaḫi matrūkun wa-ṣ-ṣaḥīḥu wuǧūdu-hū li-mā qul-nā wa-li-mušābahati-hī mā warada ʿan in-nabī {s} min*... (193.51b)
> „Das ist in manchen Handschriften ausgelassen, richtigerweise muss er aber hier stehen, aufgrunddessen, was wir gesagt haben, und wegen seiner Ähnlichkeit mit dem, was über den Propheten überliefert wird, dass er nämlich...".

Al-Qārī argumentiert hier mit der prophetischen Tradition, nicht mit philologischen Argumenten. Angesichtsdessen stellt sich die Frage, ob die betreffenden Worte, deren Auslassung moniert wird, überhaupt im Original standen. Es erhebt sich der Verdacht, dass al-Qārī die Textstellen zur Harmonisierung mit der Tradition selbst hinzugefügt hat und die Interpolation mit dem Hinweis auf Auslassungen in anderen Handschriften hat verdecken wollen.

Auf die gleiche Weise ist es wohl zu interpretieren, wenn al-Qārī in seinem *ʿAyn al-ʿilm*-Kommentar zu dem Lemma *anna-hū qaṣada r-riyāʾ* („dass er die Augendienerei im Sinn hatte") notiert: *ka-ḏā fī nusaḫin wa-ẓ-ẓāhiru anna-hū qaṣada qatla aḫī-hi* (140.II70; „So in einigen Handschriften. Das Wahrscheinliche ist aber, dass er die Tötung seines Bruders im Sinn hatte") und anschließend zur Bekräftigung seiner Lesart auf verschiedene prophetische Traditionen verweist. Wie aus der Notiz deutlich hervorgeht, hat al-Qārī keinen wirklichen Handschriftenvergleich durchgeführt, sondern bezweifelt die Authentizität der im Grundext stehenden Aussage allein aus ideologischen Gründen. Diese wird durch seine Anmerkung zu einer ungesicherten Schreibvariante herabgestuft, die nur in „in einigen Handschriften" stehen soll. Auf ähnliche Weise argumentiert er an einer Stelle des *ʿAyn al-ʿilm*-Kommentars, an der es um die Mittel gegen den Zorn geht: das in einer Handschrift stehende Wort *taġassul* („gründliche Waschung") hält er für einleuchtend (*ẓāhir*) und schließt daraus, dass im Original (*aṣl*), das an der gleichen Stelle *taʿabbud* („Gottesdienst") hat, ein Schreibfehler vorliegen muss (140.II8).

Inhaltliche und philologische Ebene werden bei dieser Form der Textkritik in merkwürdiger Weise miteinander vermischt. Nicht die Textkritik bildet die Basis für das Verständnis des Textes, sondern das Vorverständnis der religiösen Inhalte ist die Grundlage für die Überprüfung und gegebenenfalls Modifizierung der Textgrundlage. Offensichtlich hält es al-Qārī für legitim, anhand der (nach der eigenen Vorstellung geltenden) religiösen Normen die Grundtexte zu überarbeiten. Sehr deutlich geht das auch aus einer Anmerkung in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar hervor. Dort vermerkt er zu dem im Grundtext stehenden Satz, dass Fāṭima, Zaynab, Ruqayya und Umm Kulṯūm die Töchter des Gottesgesandten gewesen seien: „In einer Kopie steht Ruqayya vor Zaynab, aufgrund des Dissenses darüber, ob Zaynab seine älteste Tochter war, wie es die meisten meinten, oder Ruqayya, wie es manche vertraten" (184.315). Mit dieser Anmerkung

[181] Ganz ähnlich beschreibt auch al-Qārī selbst die Vorgehensweise Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānīs in dessen Eigenkommentar: *ǧaʿala l-matna ǧuzʾan min aš-šarḥ* (16.101).

bringt al-Qārī indirekt zum Ausdruck, dass hier ein Kopist beim Abschreiben willentlich die Reihenfolge der Namen verändert hat, um sie seiner eigenen Auffassung anzupassen, wobei er ihm aufgrund des bestehenden Dissenses diese Freiheit durchaus zugestehen will.

Vor dem Hintergrund dieser Textauffassung wird auch deutlich, wie die bereits behandelten[182] Bewertungen der Handschriften zu verstehen sind. Der Begriff *ṣaḥīḥ* bezeichnet hier nicht einen guten Erhaltungszustand oder Übereinstimmung mit dem vom Autor erstellten Original, sondern Konformität mit der vom Kommentator anerkannten religiösen Tradition. Umgekehrt soll eine Handschrift zu vernachlässigen (*muhmal*) sein, wenn sie mit ihrem Inhalt gegen die religiöse Norm verstößt.

c) Intertextualität im engeren Sinne

Nachdem wir uns mit den Titeln, den Anfängen und Abschlüssen der Werke al-Qārīs sowie den darin enthaltenen formalen und inhaltlichen Elementen befasst haben, wollen wir uns nun dem zuwenden, was wir als Textkörper bezeichnet haben. Ein großer Teil des laufenden Textes der verschiedenen Schriften al-Qārīs besteht aus eingefügten Fremdtexten, die zur Argumentation, Erklärung und Illustration herangezogen werden. Dazu gehören insbesondere Koranzitate, Hadithe, Verse aus der Dichtungstradition[183] sowie Zitate aus der Gelehrtenliteratur. Die Kohärenz von al-Qārīs Gesamtwerk zeigt sich – neben den bereits behandelten Merkmalen – auch darin, dass die zugehörigen Einzelwerke immer wieder auf dieselben Fremdtexte zurückgreifen.[184]

Gekennzeichnete und verdeckte Zitate

In den Text eingefügte Fremdtexte sind üblicherweise durch bestimmte Formeln, die wir als Zitierformeln bezeichnen können, gekennzeichnet. Als Einleitung dienen Ausdrücke wie *qāla* (w. „er hat gesagt") oder *ḏakara* („er hat erwähnt"), hinter denen meistens die Person folgt, auf die die Fremdrede zurückgeht, z.B. *qāla Bnu l-Humām* (73.250; „Ibn al-Humām hat gesagt: ..."). Am Ende des Fremdtextes stehen häufig Formeln wie *intahā*, *intahā kalāmu-hū* („hier enden seine Worte"; z.B. 73.76; 184.483) oder *hāḏā huwa āḫir kalām... fī* (17.I368; „Dies ist das Ende der Rede von... in... [seinem Buch Soundso]).

Diese klare Form der Abgrenzung des Zitats an beiden Seiten – Anfang und Ende – stellt allerdings nur den Idealfall dar. Sehr häufig fehlt nämlich die Endformel *intahā*. Wenn in solchen

---

[182] Vgl. oben S. 126.

[183] Seine lange Schiiten-Schrift (26.) schließt er mit einem längeren Gedicht von Sirāǧ ad-Dīn al-Ġazzī (al-ᶜArabī, al-Qarnī?), dem Bruder des *Muḥīṭ*-Verfassers, ab, seinen Kommentar zum *Musnad Abī Ḥanīfa* (15.) mit Versen von Fāris ibn al-Ḥasan (?).

[184] So wird zum Beispiel in drei verschiedenen Werken (17.IV651; 123.53a; 189.5b) der Vers:
aᶜid ḏikra nuᶜmāna la-nā in ḏukira
huwa l-misku mā karrarta-hū yataḍawwaᶜ/yatafawwaḥ
Nenn uns erneut Nuᶜmān, (auch) wenn er (schon) genannt,
Er ist der Moschus, so oft du ihn klärst, versprüht er seinen Duft.
zur Begründung von Textwiederholungen verwendet.

Fällen die Rückkehr zur eigenen Rede nicht mit ersatzweisen Ausdrücken wie *ṯumma ͨlam* („sodann wisse"), *hāḏā wa-* (73.216; „außerdem") oder *qultu* („dazu sage ich...") markiert wird, dann ist die sichere Unterscheidung zwischen der eigenen und der übernommenen Rede nur dem Kenner des zitierten Textes möglich. Umgekehrt fehlt auch manchmal die Einleitungsformel, so dass die Markierung des Zitats erst am Ende erfolgt, etwa durch Ausdrücke wie *qāla-hū Bnu Ǧamāͨa* (138.39b; „das hat Ibn Ǧamāͨa gesagt") oder *kaḏā ḏakara-hū l-Qāḍī* (73.279; „so hat es der Qāḍī erwähnt"); *ka-ḏā fī l-Iḥyā'* (140.II345; „so steht es im *Iḥyā'* [*ͨulūm ad-dīn* von al-Ġazālī]). Ein weiteres Problem besteht darin, dass Zitate oft wiederum Zitate enthalten, so dass eine Art Schachtelung vorliegt. Wenn dann der Ausdruck *intahā* steht, ist nicht immer zu erkennen, ob damit das Gesamt-Zitat endet, oder nur das Unterzitat. Nur ein Vergleich mit dem zitierten Text erlaubt hier, den eigenen Beitrag al-Qārīs sicher zu bestimmen.[185]

Die realen Zitate sind oft erheblich größer als es die Intertextualitätsformeln nahelegen. An zwei Beispielen soll dies gezeigt werden. In seinem *ͨAyn al-ͨilm*-Kommentar zitiert al-Qārī an einer Stelle (140.I47f) aus dem Buch *al-Ḫayrāt al-ḥisān fī manāqib Abī Ḥanīfa an-Nuͨmān* seines Lehrers Ibn Ḥaǧar al-Makkī. Der Übergang von der Eigenrede zur Fremdrede erfolgt ohne Einleitungsformel mitten in einem Teilsatz. Die Aussage des Grundtextes, dass derjenige, der kein religiöses Wissen besitze, sich bei den Einzelregelungen an denjenigen halten solle, von dem er glaubt, dass er der bessere sei, ergänzt al-Qārī mit den Worten: *wa-fī maqāmi l-fiqhi akmal li-anna nafsa-hū hīna'iḏin tanqādu ilā qawli-hī* („und auf dem Gebiet der Rechtswissenschaft vollkommener, weil seine Triebseele sich dann seinem Wort unterwirft"). Während der Anfang dieser Phrase (*wa-fī maqāmi l-fiqhi akmal*) noch al-Qārīs eigene Rede ist, ist der darauf folgende Kausalsatz (*li-anna nafsa-hū hīna'iḏ...*) ein Zitat aus Ibn Ḥaǧars Buch.[186] Die Kennzeichnung des Zitats erfolgt nur indirekt durch Einleitung des nachfolgenden Passus mit *zāda Ibn Ḥaǧar* („Ibn Ḥaǧar hat ergänzt").

Das zweite Beispiel ist eine längere mit *ṯumma ͨlam* eingeleitete Passage in al-Qārīs Gelehrten-Schrift, in der ein umfassendes und recht interessantes Bild von dem Verhältnis zwischen Gelehrten und Herrschern in der islamischen Geschichte entworfen wird (89.92a–b). Dieser Entwurf stammt allerdings nicht von al-Qārī selbst, sondern ist wortwörtlich aus al-Ġazālīs *Iḥyā'* (vgl. dort I 41f) übernommen. Der von al-Ġazālī übernommene Text wird weder am Anfang noch am Ende als Zitat gekennzeichnet. Lediglich im letzen Viertel des Textes findet sich der Satz *qāla Ḥuǧǧatu l-islām* („der Ḥuǧǧat al-Islām [sc. al-Ġazālī] hat gesagt"), so als ob erst an dieser Stelle das Zitat beginnen würde. Durch solche Verschleierungs- und Verschleppungsmethoden erscheint der Eigenanteil des Autors am Gesamttext erheblich größer als er in Wirklichkeit ist.

Manchmal fehlt die Kennzeichnung der fremden Rede aber auch ganz. In diesem Fall lässt sich der Zitatcharakter der betreffenden Passage nur aufdecken, wenn das Werk, aus dem sie entnommen ist, bekannt ist. Ibn ͨAbd al-Ġanī, der al-Qārīs längeren *Manāsik*-Kommentar 73. glossiert hat, weist in seinen Anmerkungen (S. 207, 280) darauf hin, dass al-Qārī dort mehrfach aus Raḥmat Allāhs längerem *Manāsik*-Werk zitiert, ohne dies zu kennzeichnen. Verdeckte Zitate

[185] Ein schönes Beispiel ist das Zitat 26.144b–145a aus Ibn Ḍiyā's Kommentar zum *Maǧmaͨ al-baḥrayn*, in dem mehrerer Unterzitate aus der älteren Literatur enthalten sind.

[186] Vgl. Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt al-ḥisān* 14.

haben Muḥammad und Hayṯam Tamīm auch in al-Qārīs *Nuqāya*-Kommentar (128.) entdeckt.[187] Wie ich selbst bei einem Textvergleich festgestellt habe, hat al-Qārī seine Medina-Schrift (69.) fast vollständig von Ibn Ḥağars Medina-Schrift abgeschrieben. Ähnliches hat Qūtlāy (439f) bei al-Qārīs Taḫrīğ-Werk 84. beobachtet: Hier ist as-Suyūṭīs Werk zum gleichen Thema so gut wie vollständig kopiert, ohne dass al-Qārī darauf hinweist. As-Suyūṭī wird nur an einzelnen Stellen als Vertreter einer Lehrauffassung zitiert,[188] so als ob der Rest des Werkes nichts mit ihm zu tun hätte.

Es sind diese bereits erkannten verdeckten Zitate, die zur Vorsicht beim Umgang mit al-Qārīs Texten gemahnen. Die Gefahr, dass sich eine Aussage, die man dem Autor zugeordnet hat, als älter herausstellt, ist groß. Sichere Indizien dafür, dass eine bestimmte Textpassage vom Autor selbst stammt, sind allein Querverweise und Zeitbezüge. Daneben zeigt der Vergleich der verschiedenen Werke al-Qārīs, dass der Eigentext sehr häufig durch einen bestimmten Sprachduktus – eine mit assonanten Wortpaaren angereicherte Reimprosa – gekennzeichnet ist. Dieser besondere Sprachstil hebt nicht nur den Eigentext von den eingelagerten Fremdtexten ab, sondern stellt zudem eine formale Beziehung zum Textkopf der jeweiligen Schrift her, der in dem gleichen Sprachstil gehalten ist und üblicherweise auch die Selbstvorstellung des Autors enthält.[189] Er soll im folgenden Abschnitt noch näher beschrieben werden.

Akzentuierungen des Eigentextes

Freimarck stellt in seiner Untersuchung über das Vorwort in der klassisch-arabischen Literatur fest, dass sich ab dem 10. Jahrhundert u.Z. die Sprache des Vorworts von der des Werks zu unterscheiden beginne: In den Vorworten finde man nun häufig rhetorische Meisterschaft und ein Spiel mit Assonanzen, Synonymik und Nebenbedeutungen, in den Werken selbst sei dagegen dieser hochrhetorische Aufputz in viel beschränkterem Maße anzutreffen. Das Hervortreten des dichterischen Elements in vielen Vorworten werde vor allem durch die Reimprosa (*sağ*ʿ) bewirkt, die von der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts u.Z. an immer stärker aufkomme und durch die sich das Vorwort in vielen Fällen in sprachlicher Hinsicht vom Werk absetze.[190]

Freimarcks Beobachtungen können für die Werke al-Qārīs keine Gültigkeit beanspruchen. Der Textkopf ist bei ihnen zwar, wie von Freimarck beschrieben, ebenfalls hochrhetorisch und größtenteils in Reimprosa abgefasst, doch ist der Textkörper, soweit er aus Eigenaussagen besteht, häufig in dem gleichen Sprachstil gehalten. Es soll hier die These vertreten werden, dass al-Qārī die rhetorische Reimprosa als Mittel zur Abgrenzung des Eigentextes gegenüber dem oft ungekennzeichneten Fremdtext verwendet. Der Abgrenzungsmodus ist hier also gewissermaßen umgedreht worden: nicht der Fremdtext wird durch Zitierformeln markiert, sondern der vom Autor selbst stammende Text durch ein Eigentextsignal. Hierbei lässt sich ein proportionales Verhältnis beobachten: je subjektiver die Aussagen des Autors werden, desto mehr greift er auf Reimprosa und andere rhetorische Mittel zurück.

---

[187] Vgl. ihr Vorwort S. 12f, wo sie auf verdeckte Zitat aus *Naṣb ar-rāya, Fatḥ al-qadīr* und *al-Kifāya* hinweisen.

[188] Zum Beispiel *qāl al-Ḥāfiẓ al-Ğalālī*, 84.37b; *qāl al-Ḥāfiẓ al-Ğalāl as-Suyūṭī*, 84.39a; *qāl al-Ḥāfiẓ* 84.39a.

[189] Vgl. dazu oben S. 100ff..

[190] Freimarck *Das Vorwort* 13f.

Die Funktion der Reimprosa als Eigentextsignal lässt sich sehr gut daran erkennen, dass auch sehr viele Querverweise in diesem Sprachduktus gehalten sind. So erklärt al-Qārī in seiner langen *Mawḍūʿāt*-Sammlung zum Hadith über die Katzenliebe:

wa-qad basaṭtu ʿalay-hi baʿḍa l-kalām · fī risālatin mustaqillatin li-taḥqīqi l-marām · (10.35)

Ich habe darüber einige Worte ausgebreitet, in einer eigenständigen Abhandlung (= 12.), zur Erreichung des Ziels.

Und über die Disziplin der *uṣūl al-ḥadīṯ* schreibt er in seinem *Ḥiṣn-al-ḥaṣīn*-Kommentar:

qad bayyannā-hā fī Šarḥi n-Nuḫba bayānan šāfiyan · fa-hwa li-ṭ-ṭālibi yakūnu kāfiyan · (52.11a)

Wir haben sie im *Nuḫba*-(Super)kommentar in befriedigender Weise dargelegt, und dies reicht für den Studierenden aus.

Reimprosa, die immer auch eine Form der Emphase darstellt, ist geradezu eine Garantie dafür, dass eine Aussage von al-Qārī selbst stammt. Dabei ist dieser Sprachstil auf keine bestimmten Textgattungen und keine bestimmten Orte in den Texten beschränkt. Allerdings gibt es Aussageformen, die besonders prädestiniert sind für ihn. So erfolgt der Übergang von gewöhnlicher Prosa zur Reimprosa oft an solchen Stellen, die Lob oder Kritik enthalten, und zwar nicht selten mitten im Satz. Zur Veranschaulichung ist hier ein Satz aus al-Qārīs langem *Manāsik*-Kommentar, der eine Erklärung zum Schlachtopfer (*hady*) als freiwillige Mehrleistung (*nafl*) enthält, nach Stil und Funktion aufgeschlüsselt:

Arabischer Text	Stil / Funktion	Übersetzung
fa-inna-hū yustaḥabbu l-hadyu li-kulli nāsikin in qadara ʿalay-hi fa-qad ahdā {S} ʿāma ḥiǧǧati al-widāʿi mi'ata badanati naḥrin...	Prosa / Erklärung	„Das Schlachtopfer ist von jedem Pilger, der dies vermag, erwünscht, denn der Gottesgesandte hat im Jahr seiner Abschiedswallfahrt 100 Opfertiere geschlachtet...,
...min-hā ṯalāṯata wa-sittīna bi-yadi-hi š-šarīfa ; ʿadada sinī ʿumri-hi l-munīfa ·	Reimprosa / Erklärung und Prophetenlob	...davon 63 mit seiner erlauchten Hand, die Zahl der erhabenen Jahre seines Leben...
wa-amara al-Murtaḍā bi-naḥri l-baqiyya (73.72)	Prosa / Erklärung	und er befahl Murtaḍā (= ʿAlī), die übrigen zu schlachten."

Besonders häufig tritt die Reimprosa im Umfeld theophorer Formeln auf, die den Abschluss längerer Erörterungen bilden. Dazu gehört insbesondere die Formel *wa-Llāhu aʿlam* („Gott ist wissender"). Wie einer Erklärung al-Qārīs in seiner Schiiten-Schrift zu entnehmen ist, soll der Muftī diese Formel grundsätzlich hinter seine gutachterliche Antwort auf eine Frage schreiben (26.148a). Die Formel ist also nicht nur Verweis auf Gottes Allwissenheit, sondern auch und vor allem ein Signal, mit dem der Verfasser darauf hinweist, dass er an einer Stelle seine eigene Meinung vorträgt. Die Formel zeigt üblicherweise den Abschluss der eigenen Erörterungen an, sie kann sogar wie bei 28. als Abschlussformel für die ganze Schrift verwendet werden.

In den meisten Fällen sind nun die *Allāhu-aʿlam*-Formeln reimend erweitert, wobei sich die Ergänzungen nach dem Reimerfordernis des vorhergehenden Textes richten. Als ein Beispiel seien hier die Worte zitiert, mit denen al-Qārī in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar eine Erörterung

über das Verhältnis zwischen menschlicher Willensfreiheit und göttlicher Vorherbestimmung abschließt. Dort schreibt er, der „freie Wille des Menschen und das Eintreten seines Werks" (*iḫtiyār al-ᶜabd wa-ḥuṣūl ᶜamali-hī*) müssten herausgestellt werden,

> *li-yatarattaba ᶜalay-hi l-ḥisāb· wa-yatafarraᶜa ᶜalay-hi t-ṯawāb· aw al-ᶜiqāb· wa-Llāhu aᶜlamu bi-ṣ-ṣawāb·* (184.152f)
>
> „damit sich die Abrechnung (am Jüngsten Tag) danach ausrichten kann, und daraus Lohn oder Bestrafung abgeleitet werden können, doch Gott weiß am besten, was richtig ist."

Der Reim reicht manchmal tief in die Erörterung hinein, wie in der folgenden Passage des *Manāsik*-Kommentars, deren Zugehörigkeit zum Eigentext zusätzlich durch das einleitende Wort *qultu* („Ich sage:...") markiert ist. Thema der Passage ist die Frage, ob der Beischlaf während der Wallfahrt den *ḥaǧǧ* ungültig macht oder nur fehlerhaft. Zu der Aussage des Verfassers, dass letztere Möglichkeit einige Probleme aufhebe, merkt al-Qārī an:

> *qultu min ǧumlati-hā l-muḍiyyu fī l-afᶜāl· lākin fī ᶜadami l-ibṭāl· ayḍan nawᶜun min al-iškāl· wa-hwa l-qaḍāʼu illā anna-hū yumkinu dafᶜu-hū bi-anna-hū la-yuʼaddā ᶜalā waǧhi l-kamāl· wa-Llāhu aᶜlam bi-l-ḥāl·* (73.225)
>
> Ich sage: Zu ihrer Menge (sc. der vom Verfasser genannten Probleme) gehört auch die Fortsetzung der Handlungen. Aber darin, dass (sc. die Wallfahrt) nicht zunichtegemacht wird, liegt auch eine Art Problem, nämlich die Abtragung der Schuld. Jedoch kann es dadurch abgewendet werden, dass sie nicht in vollkommener Weise ausgeführt wird.

Je nach den Reimerfordernissen des Kontextes erhält die *Allāhu-aᶜlam*-Formel unterschiedliche Erweiterungen. *wa-Llāhu aᶜlam bi-l-aḥwāl* (73.272; „Gott kennt die Verhältnisse am besten"), *wa-Llāhu aᶜlam bi-l-asrār* (17.III406; „Gott kennt die Geheimnisse am besten"), *wa-Llāhu aᶜlam bi-s-sarāʼir* (17.I398; „Gott kennt die Gesinnungen am besten"), *wa-Llāhu aᶜlam bi-l-maṭālib* (17.I108, als Reim auf Abū Ṭālib). An einigen Stellen ist auch die Form *wa-Llāhu aᶜlamu bi-ḥaqīqat* („Gott kennt die Wahrheit der/des... am besten) plus Genitiv anzutreffen, zum Beispiel *wa-Llāhu aᶜlamu bi-ḥaqīqati l-aḥwāl* (22.102b; 41.42a), *bi-ḥaqīqati l-ḥālāt* (138.4b), *bi-ḥaqīqati al-ḥāl* (17.I37, 407) oder besonders schön: *bi-ḥaqīqati l-aqāwīl·*, um auf *Banī Isrāʼīl·* reimen zu können. Allerdings gibt es auch gewisse Standards: So ist zum Beispiel die Form *wa-Llāhu aᶜlam bi-ṣ-ṣawāb* besonders häufig (vgl. z.B. 17.I178, 191; 28.7b; 41.52a, 59b; 73.10; 140.I446, II147).

Andere theophore Formeln mit ähnlicher Funktion wie *wa-Llāhu aᶜlam*, in deren Umfeld Reimprosa erscheint, sind *wa-Llāhu l-mustaᶜān* (17.III389; 140.I460, 464, II365; „Und Gott ist derjenige, der um Hilfe gebeten wird"), *wa-Llāhu raʼūfun bi-l-ᶜibād* (140.II385; „Gott ist barmherzig mit den Knechten"), *wa-Llāhu l-hādī ilā sabīli l-masālik* (187.262b; „Gott ist derjenige, der den Weg zu den Regeln weist"), *wa-Llāhu l-muᶜīn* (z.B. 60.320; „Gott ist der Helfende"), *wa-Llāhu waliyyu t-tawfīq* (z.B. 16.100; 140.I35; „Und Gott ist der, der den Erfolg verleiht") usw. Als ein Beispiel sei hier der Abschluss einer Erklärung zu einer übertreibenden Zahlenangabe in einer Erbauungstradition geliefert:

> *wa-tabayyana bi-hī anna l-murāda bi-sabᶜīn· al-kaṯratu lā t-taḥdīdu wa-t-taᶜyīn· wa-Llāhu l-muᶜīn·* (60.320)
>
> „Hierdurch ist klar geworden, dass mit 70 die Vielzahl, und nicht die genau definierte Zahl gemeint ist. Gott ist der Helfende."

Al-Qārīs extensive Verwendung der Reimprosa – er nennt sie *saǧᶜ* oder *naṯr musaǧǧaᶜ* (140.I497) – hat auch mit einer bestimmten theoretischen Einstellung zu diesem Sprachstil zu

tun. Die ältere Reserviertheit gegenüber der Reimprosa, die sich in dem bei al-Ġazālī angeführten Hadith „Hüte dich vor dem *sağ*ᶜ, o Ibn Rawāḥa!"[191] ausdrückt, ist bei ihm überwunden. Offenbar sieht er aber noch einen gewissen Rechtfertigungsbedarf. Zu einem aus mehreren reimenden Phrasen bestehenden Hadith merkt er in seinem *Miškāt*-Kommentar an, dass er zu dem gehöre, was auf die Zulässigkeit der Reimprosa, sofern sie nicht gekünstelt ist, hinweise (17.VIII653). Die von einem früheren Gelehrten stammende Aussage, dass man die Umständlichkeit (*takalluf*) der Reimprosa beim Bittgebet vermeiden solle, kommentiert al-Qārī in seinem *Ḥizb*-Kommentar mit der Bemerkung, dass, wenn die Reimprosa aus der natürlichen Spontaneität (*min sağiyyat aṭ-ṭab*ᶜ) komme, nichts gegen sie einzuwenden sei, denn schließlich seien auch viele vom Propheten überlieferte Bittgebete in diesem Sprachduktus gehalten (193.6b; vgl. 140.I104). In den Überlieferungen über diese Gebete liegt seiner Auffassung nach „ein klarer Hinweis für die Zulässigkeit der aus der Geradheit der Natur herauskommenden Reimprosa" (*as-sağ*ᶜ *aṣ-ṣādir* ᶜ*an istiqāmat aṭ-ṭab*ᶜ; 140.II389). Vom Grundsatz her werde die Reimprosa jedenfalls nicht durch das Religionsgesetz missbilligt (10.27; 140.I458). Um zu verdeutlichen, wie natürliche Reimprosa beschaffen sei, führt al-Qārī eine Anekdote über den Autor von *al-Manāzil* an. Als man diesen aufforderte, die Reimprosa aufzugeben, soll er geantwortet haben: *rağa*ᶜ*tu* ᶜ*ammā sağa*ᶜ*tu* (140.II389; „Von dem, was ich in Reime gebannt, habe ich mich nun abgewandt").

Trotz seines Schlichtheits- und Natürlichkeitsideals ist al-Qārī durchaus bereit, gewisse Sprachverrenkungen im Zusammenhang mit den Reimprosapassagen zuzulassen. Zur Einhaltung der Reimprosa (*li-murā*ᶜ*āt as-sağ*ᶜ) hält er es zum Beispiel für erlaubt, ein Hamza zu ellidieren. So erklärt er in seinem Kommentar zu al-Bakrīs Litanei den kurz hinter *siwā-ka* stehenden Ausdruck *iṣṭifā-ka* als eine durch solche Ellision zustandegekommene Zusammenziehung (aus *iṣṭifā'a-ka*; 193.60a). Eine Seite später (193.60b) rechtfertigt er auf die gleiche Weise die beiden Hamza-Ausfälle in der Wendung *li-nafūza bi-liqā-ka* · *wafā-ka* · (eigtl. *bi-liqā'i-ka* u. *wafā'a-ka*; „damit wir durch die Begegnung mit Dir Deine Erfüllung erlangen").

Auch er selbst zeigt im Zusammenhang mit der Reimprosa einen recht freizügigen Umgang mit Sprache. Das Substantiv ᶜ*āmma* („Volksmenge") lässt er zu ᶜ*āmm* werden, um es auf andere Wörter mit *-ām*-Endung reimen zu können, zum Beispiel:

> *aṭ-ṭa*ᶜ*ām* · *al-musammā bi-l-*ᶜ*urfati fī lisāni l-*ᶜ*āmm* · (140.I297)
> „die Speise, die in der Volkssprache ᶜ*urfa* genannt wird"

oder:

> *wa-huwa awwali bid*ᶜ*atin ẓaharat fī l-islām* · *ḥattā fī l-aswāqi wa-aziqqati l-*ᶜ*āmm* · (73.115)
> „Und das ist die erste Unsitte, die im Islam aufgekommen ist, selbst auf den Märkten und in den Gassen der Volksmenge."

Der Ausdruck *yawm al-qiyāma* (Tag der Auferstehung) wird seinerseits zu *yawm al-qiyām*, um den Reim zu *kirām* und *fiḥām* herzustellen (187.1b–2a).

Vor allem im Kontext polemischer Angriffe erscheinen Neubildungen. So leitet al-Qārī von *ḫumūd* („Regunglosigkeit") das gleichbedeutende Femininum *ḫumūda* ab, um es in dem *tarṣī*ᶜ-Parallelismus *ğumūdat fahmi-hī wa-ḫumūdat ṭab*ᶜ*i-hī* (86.178b; „die Leblosigkeit seines Verstandes und Regungslosigkeit seines Charakters") gegen ad-Dawānī verwenden zu können. Das

---

[191] *Iḥyā'* ᶜ*ulūm ad-dīn, K. al-*ᶜ*ilm fī bayān mā buddila min alfāẓ al-*ᶜ*ulūm*. Als *mawḍū*ᶜ-Hadith wird die Tradition in 10.27 und 11.71f behandelt.

Adjektiv *ġāfil* „achtlos" erhält bei ihm eine Nisba-Endung, damit es im Rahmen einer Invektive gegen den früheren Kommentator ad-Dalağī für die parallelistisch gebildete Wendung *at-taᶜaṣṣub al-ğāhilī wa-t-takassub al-ġāfilī* (18.452; „der heidnische Eifer und die achtlose Gewinnsucht") einsetzbar wird. Um Schiiten und Zoroastrier (*Mağūs*) in eine Reimbeziehung setzen zu können, bezeichnet er erstere als *ar-Rawāfiḍ an-nuḥūs* (140.I240; „die unheilvollen Rāfiḍiten"), wobei *nuḥūs* eine neue Pluralbildung zu dem Adjektiv *naḥs* ist.

Ein weiteres Kennzeichen des Eigentextes sind *ğinās*-Figuren, von denen einige bereits im Zusammenhang mit der Titelformulierung erwähnt wurden.[192] Es sollen hier nur ein paar Beispiele aus den Querverweisen erwähnt werden. Der Figur des *ğinās tāmm* entspricht der folgende Verweis, der mit der doppelten Bedeutung von *nuḫba* – als Titelname und als Begriff für „Auszug" – spielt:

> *ka-mā bayyantu-hū fī šarḥi Šarḥi n-Nuḫba wa-nuḫbatu-hū hunā anna-hū* (20.454, berichtigt nach 68bB)
> „wie ich im Kommentar zum *Nuḫba*-Kommentar gezeigt habe, und als ein Auszug [*nuḫba*] daraus sei hier gesagt, dass").

Und wenn al-Qārī auf seinen Kommentar zu dem Gedicht *Bānat Suᶜād* (99.) mit einem von der Wurzel *s-ᶜ-d* abgeleiteten Verbalausdruck verweist:

> *wa-qad suᶜidtu bi-šarḥi-hā Fatḥ bāb al-isᶜād li-šarḥ Bānat Suᶜād* (188.128b)
> „Ich habe das Glück gehabt, einen Kommentar dazu zu verfassen, (nämlich) *Fatḥ bāb al-isᶜād li-šarḥ Bānat Suᶜād*",

so ist dies als ein *ğinās al-ištiqāq* einzuordnen. In einem Fall nimmt der Querverweis in der Wortwahl nicht etymologisch, sondern nur inhaltlich auf den Kontext Bezug. So erklärt al-Qārī in seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar mit Bezug auf die Tradition, derzufolge sich der Gottesgesandte manchmal vor Hunger einen Stein auf den Bauch band:

> *wa-qad ašbaᶜtu l-kalām ᶜalay-hi fī Ğamᶜ al-wasā'il šarḥ aš-Šamā'il* (140.I300f)
> „Ich habe darüber ausführlich in dem *Šamā'il*-Kommentar *Ğamᶜ al-wasā'il* gesprochen".

Wenn hier al-Qārī nicht wie sonst häufig den Ausdruck *basaṭa l-kalām ᶜalā*, sondern *ašbaᶜa l-kalām ᶜalā* („ausführlich über etwas sprechen") verwendet, so sicherlich deshalb, weil die primäre Bedeutung von *ašbaᶜa* „sättigen, sattmachen" eine interessante Antithese zu dem Hunger des Gottesgesandten bildet.

Recht häufig spielt al-Qārī in den *ğinās*-Figuren mit der Bedeutung von Eigennamen und Buchtiteln, etwa in der Weise, dass er den Begriff doppelt verwendet, das eine Mal in seiner Namensfunktion und das andere Mal in seiner wörtlichen Bedeutung, wie in den folgenden Beispielen: *qāla-hū Bnu Ğamāᶜa wa-ğamāᶜatun āḫarūn* (138.39b; „Das haben Ibn Ğamāᶜa und eine Gruppe [*ğamāᶜa*] von anderen gelehrt"), *mā fī l-Badā'iᶜ min al-badā'iᶜ* (73.190; „Was in *al-Badā'iᶜ* steht, gehört zu den Erstaunlichkeiten [*badā'iᶜ*]") oder, wenn er über den sufischen Verzicht auf Verproviantierung vermerkt:

> *kāna yafᶜalu[-hū] l-Ḫawwāṣ · wa-hwa min al-ḫawāṣṣ · lakinna-hū bi-n-nisbati li-l-ᶜawāmm · ilqā'un li-n-nafsi fī t-tahlikati wa-hwa ḥarām ·* (140.II330).

---

[192] Die verschiedenen Möglichkeiten des paronomastischen Wortspiels hat al-Qārī daneben vor allem in seinem Naᶜt auf den Propheten, zu dem er einen eigenen Kommentar (134.) verfasst hat, ausgekostet.

Das pflegte al-Ḫawwāṣ zu tun, der zu den Erlesenen (*al-ḫawwāṣ*) gehörte, für die Gemeinen ist es hingegen eine Selbst-Zugrunderichtung, und das ist verboten.

In anderen Fällen sind Name und Begriff nicht völlig homophon, sondern nur von der gleichen Wortwurzel abgeleitet, entsprechen also dem Typ des *ǧinās al-ištiqāq*, zum Beispiel in dem Reimausdruck: *fa-l-aẓhar kalāmu l-Maẓhar* (17.I385; „Das Evidenteste ist die Rede von al-Maẓhar").[193] Das Wortspiel kann sogar Autornamen und Werktitel gleichzeitig betreffen, wie in dem folgenden Beispiel:

inna ḏālika l-ḥadīṯa aḫraǧa-hū Muslim · fī Ṣaḥīḥi-hī · wa-lā yaṣiḥḥu li-Muslim · an yaṭʿana fī taṣḥīḥi-hī · (84.35b)
„diesen Hadith hat Muslim in seinem *Ṣaḥīḥ* vorgebracht, und es steht keinem Muslim zu, seine Beglaubigung anzufechten".

Gelegentlich verpasst al-Qārī auch den Namen verstorbener Gelehrten etymologisch angepasste Eulogien, so zum Beispiel *ṭayyaba Llāhu maḍǧaʿa-hū* (17.V286; „Gött möge seine Lagerstatt angenehm machen") für aṭ-Ṭībī und *bayyaḍa Llāhu waǧha-hū yawma tabayyuḍi l-wuǧūh* (190.22b; „Gott möge ihm das Gesicht reinwaschen, am Tag der Reinwaschung der Gesichter") für al-Bayḍāwī.

Insgesamt zeigt al-Qārī in seiner Reimprosa Vorlieben für bestimmte Kombinationen ähnlichklingender Wörter, die in den meisten Fällen auch das gleiche morphologische Muster aufweisen. Diese assonanten Wortpaare haben Wiedererkennungswert und gehören damit zu den Formelementen, die zwischen den Texten von al-Qārīs Gesamtwerk Kohärenz konstituieren. Die wichtigsten von ihnen sind:

1. *maḏhab* („Lehre, Schulrichtung") und *mašrab* („Neigung, Richtung, Schule"),[194]
2. *mabnā* („Form, Gestalt") und *maʿnā* („Inhalt, Gehalt"),[195]
3. *mašhūr* („berühmt") und *masṭūr* („geschrieben, beschrieben, eingetragen"),[196]
4. *marām* („Ziel, Wunsch, Absicht, Bestreben") und *maqām* („Stellung, Stand, Rang"),[197]
5. *fāsid* („schlecht, nichtig") und *kāsid* („schlecht verkäuflich"),[198]
6. *ḏālika* („jenes") – *hunālika* („dort").[199]

[193] Solche Figuren werden natürlich auch schon früher verwendet, vgl. zum Beispiel die von Ibn al-Ǧawzī *al-Mawḍūʿāt* I 199 zitierte Aussage des Baghdader Hadith-Gelehrten Ibn al-Munādī, der von dem Bericht über die Khidr-Begegnung eines gewissen Riyāḥ ibn ʿAbīda geurteilt hatte: *ḥadīṯu Riyāḥa ka-rīḥ* („der Bericht über Riyāḥ ist wie der Wind").

[194] Für Beispiele vgl. 26.132a, 39.171b, 184.40, 188.3a.

[195] Für Beispiele vgl. 21.435b, 446b; 26.137b; 41.11b; 184.43.

[196] Für Beispiele vgl. 73.354 und 184.87. *Masṭūr* fungiert als reimendes Korrespondenzwort auch zu *maʾṯūr*, *maḏkūr* und *mašhūr*.

[197] Für Beispiele vgl. 39.169a, 174a, 175b, 41.28b, 85.430a, 140.II228.

[198] Für Beispiele vgl. 21.448b; 41.15b–16a, 30b, 39b, 53b; 128.I32, 140.I3, 56, II156. Besonders beliebt ist die *tarṣīʿ*-Verbindung *al-aġrāḍ al-fāsida wa-l-aʿwāḍ al-kāsida* (140.I31, 328, II212; vgl. 140.I438). In den meisten Fällen ist *kāsid* reines Füllwort. Wirklichen Sinn bringt das Wortpaar nur in dem folgenden Satz: *fa-ḥfaẓ ʿan ḏālika l-iʿtiqādi l-fāsid · ahla l-ʿilmi llaḏī[na] lā yarūǧuʿ inda-humu l-amru l-kāsid ·* (138.8a; „Bewahre vor dieser üblen Glaubenslehre die Leute des Wissens, bei denen die schlecht verkäufliche Sache nicht gefragt ist"). Auf die gleiche Weise werden gelegentlich auch die beiden Substantive *fasād* und *kasād* kombiniert, so 41.67b und 138.8a.

[199] Für Beispiele vgl. 18.687 (in Vbdg. mit *Allāhu-aʿlam*-Formel); 22.104a; 61.194b; 138.39a.

Zur Veranschaulichung der Verwendung dieser Wortpaare seien hier nur ein paar Beispiele aus den Querverweisen vorgestellt. Das Wortpaar *mašhūr* – *mastūr* findet sich in dem folgenden Verweis auf 188.:

> *wa-ḥikāyatu š-šayḫayni maᶜa s-sayyidi ᶜAbdi l-Qādir mašhūra· wa-fī ġayri hāḏa l-maḥalli mastūra·* (140.1190).
>
> Die Geschichte der beiden Scheiche (Abū n-Naǧīb und ᶜAbd al-Qāhir as-Suhrawardī) mit dem Herrn ᶜAbd al-Qādir (al-Ǧīlānī) ist berühmt und an einem anderen Ort als diesem verzeichnet.

Das Wortpaar *mabnā* – *maᶜnā* ist hier aufgenommen:

> *wa-l-ḥadīṯu fi l-Arbaᶜīna li-n-Nawawī wa-qad awḍaḥnā fī šarḥi-hī l-Mubīni l-muᶜīni bayāna mabnā-hu wa-ᶜiyāna maᶜnā-hu* (18/2.449).
>
> Der Hadith ist in der Vierziger-Sammlung von an-Nawawī. Wir haben in dem Kommentar dazu *al-Mubīn al-muᶜīn* die Klarheit seiner Gestalt und die Deutlichkeit seines Gehalts dargelegt.

Beide Wortpaare sind in dem folgenden diffusen Verweis vereinigt, der die Basmala und Ḥamdala betrifft:

> *mabānī hāḏihi l-kalimāt· wa-maᶜānī hāḏihi l-ᶜibārāt· mašhūra· fī baᶜḍi kutubi-nā al-mabsūṭati maḏkūra· mastūra·* (160.102b)
>
> Die Formen dieser Worte und die Sinngehalte dieser Ausdrücke sind bekannt und in manch einem unserer ausführlichen Bücher erwähnt und verzeichnet.

Das Wortpaar *marām-maqām* wird häufig eingesetzt, um zu resümieren oder nach der Darstellung eines Gelehrtendissenses in akzentuierter Form die eigene Auffassung vorzutragen, wie in den folgenden Beispielen: *wa-ḥāṣil al-marām fī hāḏa l-maqām anna* (184.275; „und das Ergebnis der Sache in dieser Angelegenheit ist, dass"), *wa-muǧmal marām al-kalām fī hāḏā l-maqām anna* (52.52b; „und die Summe des Anliegens der Rede in dieser Sache ist, dass") und *wa-muǧmal al-kalām fī marām hāḏa l-maqām anna* (140.I49; „und die Summe der Rede bei dieser Angelegenheit ist, dass"). Die anderen Wortpaare sind an keine bestimmten Aussagetypen gebunden.

Manchmal hat die Zusammenstellung der beiden Reimwörter lediglich ornative Funktion. Das zweite Wort fungiert als reimendes Füllwort, ohne einen bestimmten Sinn zu transportieren, wie in der folgenden Erweiterung einer *Allāhu-aᶜlam*-Formel: *wa-qīla ġayru ḏālika wa-Llāhu aᶜlamu bi-mā hunālika* (138.35a; „man hat auch anderes gelehrt; Gott aber weiß am besten, was dort ist"). In vielen Fällen sind die beiden Reimwörter aber auch bedeutungstragend wie etwa in der folgenden Wendung, mit der al-Qārī seine Schrift über die *šahāda* einleitet: „wir möchten uns mit der Darlegung ihrer Gestalt (*mabnā*) befassen, damit dir die Erklärung ihres Gehalts (*maᶜnā*) verständlich wird" (32.29bB). Das Wortpaar *mašrab-maḏhab* spielt darüber hinaus eine wichtige im Zusammenhang mit einem intellektuellen Konzept al-Qārīs, auf das wir noch näher eingehen werden.[200] Dieses Wortpaar hat im übrigen als einziges auch Aufnahme in einen Titel gefunden: 39. *al-Mašrab al-wardī fī maḏhab al-mahdī* („Die Rosentränke, betreffend den Maḏhab des Mahdī").

---

[200] Vgl. dazu unten das noch zu ergänzende Kapitel zu Argumentationsmustern und Wertorientierungen.

Identifizierung der zitierten Quellen

Nach heutiger westlicher Vorstellung muss ein vollständiges Textzitat Angaben zum Verfasser, dem zitierten Werk und dem Ort der zitierten Textpassage enthalten. Auch bei al-Qārī finden wir einige wenige Zitate, die in dieser Weise formatiert sind. So wird ein Zitat mit den Worten abgeschlossen: *ḏakara-hū s-Sarūǧī fī Šarḥ al-Hidāya fī kitāb Ṣifat aṣ-ṣalāt* (123.41b; „Das hat as-Sarūǧī im Kommentar zu *al-Hidāya* im Buch über die Eigenschaft des rituellen Gebetes erwähnt"). Und ein anderes Zitat wird mit den Worten eingeleitet: *qāla l-Ḥāfiẓu ḏ-Ḏahabiyyu fī Taḏkirati l-ḥuffāẓi fī tarǧamati Abī Yūsuf* (123.85b; „der Ḥāfiẓ aḏ-Ḏahabī hat in seinem Buch *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* in dem biographischen Eintrag zu Abū Yūsuf gesagt:...“). Derart vollständige Zitate sind jedoch fast ausschließlich auf die Biographien-Sammlung zu den Ḥanafiten (123.) beschränkt. In so gut wie allen anderen Werken macht al-Qārī neben dem Buchtitel keine genaueren Angaben zur Identifikation der zitierten Textstelle.[201]

Ökonomisierung scheint eines der wichtigsten Prinzipien bei der Gestaltung der Zitationsformeln zu sein. Häufig spart sich al-Qārī auch die Nennung des Verfassernamens, so wenn er ein Zitat mit den Worten einleitet: *qāla ṣāḥibu l-Maǧmaʿ* (73.257; „der Verfasser des *Maǧmaʿ* hat gesagt"). Die Identifikation des Autors erfolgt hier über die Nennung des von ihm verfassten Buches. Es ist der 696/1296 gestorbene Ibn as-Saʿātī, Verfasser des *Kitāb Maǧmaʿ al-baḥrayn.* Eine derartige Verkürzung zeigt, dass al-Qārī davon ausging, dass dem Leser die Identität des Verfassers ohnehin bekannt war. Manchmal wird auch nur der Titel des Buches als Stellenangabe genannt, ohne dass das Verb *qāla* ein explizites Subjekt erhält (z.B. *qāla fī l-Badāʾiʿ* = „[al-Kasānī] hat in *al-Badāʾiʿ* gesagt"; 73.250).

Da die Buchtitel meist nur in abgekürzter Form erscheinen, ist die eindeutige Identifizierung der gemeinten Werke nicht immer leicht. Eine merkwürdige Angewohnheit al-Qārīs besteht darin, dass er häufig, wenn er ein Buch zitiert, dessen Titel zunächst in abgekürzter Form anführt und die vollständige Angabe, gegebenenfalls zusammen mit dem Namen des Verfassers, erst an einer späteren Stelle nachliefert. Ein Beispiel sind die beiden Zitate aus Ibn Ǧamāʿas *Manhal ar-rāwī fī uṣūl al-ḥadīṯ an-nabawī* in seinem *Nuḫba*-Superkommentar (16.124, 191). Das erste Zitat wird am Ende durch die kryptisch wirkende Angabe *ʿalā mā ḏakara-hū fī l-Manhal* („entsprechend dem, was er in *al-Manhal* erwähnt hat") markiert, die eindeutige Identifikation der Quelle erst beim zweiten Zitat nachgeholt. Warum al-Qārī in solchen Fällen die genaue Identifikation der Quelle nicht schon bei der Erstnennung liefert, ist nicht erkennbar.

Verwirrung stiftet, dass al-Qārī gelegentlich in ein und demselben Werk verschiedenen Quellen die gleichen Kurztitel zuordnet. So zitiert er in seinem langen *Manāsik*-Kommentar an mehreren Stellen aus einem Werk mit dem Titel *al-Ġāya* ohne Verfasserangabe.[202] Es könnte sich sowohl um *al-Ġāya bi-šarḥ al-Hidāya* von Aḥmad ibn Ibrāhīm as-Sarūǧī (vgl. GAL S I 646 Nr. 35) als auch um einen anderen *Hidāya*-Kommentar mit dem Titel *Ġāyat al-bayān* von Qiwām ad-Dīn al-Itqānī (st. 758/1357; GAL II² 95) handeln. Beide Verfasser werden an späteren Stellen

---

[201] Lediglich in der *Wuǧūdiyya*-Schrift findet sich an einer Stelle (41.27a) eine Kapitelangabe: *al-Futūḥāt al-Makkiyya, bāb* 69.

[202] 73.101, 155, 165f., 205, 225f., 229, 247, 249f., 252, 275.

seines Kommentars explizit genannt.[203] So ist nicht eindeutig, welches der beiden Werke gemeint ist. Das gleiche Problem begegnet im *Fiqh-akbar*-Kommentar. An zahlreichen Stellen verweist al-Qārī hier bei Zitaten auf den Werktitel *Šarḥ al-ᶜAqā'id.*[204] Dass al-Qārī, wenn er diesen Titel benutzt, keineswegs immer denselben Kommentar zu an-Nasafīs Bekenntnisschrift meint, sondern zwei verschiedene – *al-Qalā'id fī šarḥ al-ᶜAqā'id* von Ǧamāl ad-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad al-Qūnawī[205] (st. 770/1368) und den Kommentar von Saᶜd ad-Dīn at-Taftazānī, wird erst durch die Anmerkungen des modernen Herausgebers der Schrift deutlich, der an einigen Stellen die Zitate überprüft hat.[206] Allerdings gibt es hier auch Konventionen. So weist al-Qārī in seiner Biographiensammlung zu den Hanafiten darauf hin, dass, wenn der Buchtitel *al-Mabsūṭ* ohne Ergänzung benutzt werde, damit immer das gleichnamige Werk von Šams al-A'imma as-Saraḫsī[207] gemeint sei (123.68a).

So wie al-Qārī bei vielen Zitaten nur das Werk nennt, nicht aber den Autor, nennt er bei anderen die Autoren, von denen die Aussagen stammen, nicht aber deren Werke. Besonders bei späteren Autoren wird häufig kein Buchtitel erwähnt, obwohl al-Qārī die betreffenden Aussagen sicherlich aus einem Buch übernommen hat.[208] Warum al-Qārī gerade hier die Titel weggelassen hat, ist rätselhaft.

Probleme bereitet die Codierung von Autorennamen. Dass mit dem häufig ohne jede weitere Angabe zitierten *al-Ḥuǧǧa*[209] bzw. *Ḥuǧǧat al-Islām*[210] al-Ġazālī gemeint ist, lässt sich durch einen Vergleich mit Textstellen, wo dessen Hauptwerk *Iḥyā' ᶜulūm ad-dīn* genannt wird,[211] leicht erschließen. Aber wer ist gemeint, wenn al-Qārī in zwei Schriften (22.102b; 49.87a) einen gewissen *šayḫ al-islām* zitiert? Sein indirekter Lehrer Abū l-Ḥasan al-Bakrī, den er an anderer Stelle (17.I33) ebenfalls als solchen epitethisiert? Und wer ist der an einer anderen Stelle (11. 131) zitierte Abu l-Ḫaṭṭāb? Al-Qārī selbst äußert sich leider nur zu den allgemein bekannten Namenscodierungen. So zitiert er in seiner Biographiensammlung zu den Hanafiten Qiwām ad-

---

[203] Vgl. 73.283 (*ḏakar as-Sarūǧī fī l-Ġāya šarḥ al-Hidāya*) und 73.270 (al-Itqānī). Auch in 64. greift er auf den Kommentar von al-Itqānī zurück, vgl. Ibn ᶜAbd al-Ġanī 293.

[204] 184.95, 160, 176, 187, 213, 252, 323, 326, 338, 342, 353, 358f., 371, 377, 388. An anderen Stellen (184.393, 399) verweist er auf den *šāriḥ al-ᶜAqā'id*. In 184.414 weist er die Lehrmeinung eines Glossators zum *Šarḥ al-ᶜAqā'id* zurück.

[205] Vgl. zu ihm HKh 1148. Nur an einer Stelle (184.343) spricht al-Qārī selbst von *Šarḥ al-Qūnawī*. Ist dasselbe Werk in 184.354 (*wa-aqarra-hū š-šayḫ ᶜAlā' ad-Dīn al-Qūnawī fī šarḥi-hī*) gemeint?

[206] Vgl. Ǧawǧī 187, 323, 324, 342, 383. Nur in 184.230 nennt al-Qārī in Verbindung mit dem Titel eindeutig at-Taftazānī als Autor. Meint al-Qārī, wenn er in 184.368 von *al-ᶜAllāma* als Verfasser des *ᶜAqā'id*-Kommentars spricht, ebenfalls at-Taftāzānī?

[207] Vgl. zu ihm N. Calder Art. „as-Sarakhsī" in *EI²*.

[208] So zitiert er as-Saḫāwī (z.B. 16.209; 79.331a), Ibn aḍ-Ḍiyā' (123.58b) und besonders häufig Ibn al-Humām (11.58; 22.105a, 105b; 43.80b; 184.90) ohne Angabe des Buches. In seiner Ǧuwaynī-Widerlegung zitiert er an zwei Stellen (21.438a, 441a) einen gewissen az-Zarkašī ohne Werktitel. Ich konnte die Identität dieses Autors bisher noch nicht klären. Da al-Qārī ihn an ersterer Stelle mit einer Aussage Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānīs (st. 852/1372) zitiert, kann es sich nicht um Badr ad-Dīn az-Zarkašī (st. 794/1392; vgl. GAL II² 112) handeln.

[209] So z.B. 89.90b; 140.I34, 36, 76.

[210] So 78.81a; 86.189b; 89.92b; 140.I368; 184.81, 180, 351, 353, 363.

[211] Vgl. 184.30, wo es heißt: *wa-qad faṣṣala l-imāmu Ḥuǧǧatu l-islāmi fī Iḥyā'i l-ᶜulūm*, ähnlich 184.215 *qāla Ḥuǧǧatu l-islāmi fī l-Iḥyā'*.

Dīn al-Itqānī mit der Aussage, dass mit dem Namen al-Ḥasan in den hanafitischen Rechtsbüchern grundsätzlich al-Ḥasan ibn Ziyād al-Lu'lu'ī (st. 204/819) gemeint sei, in der exegetischen Literatur dagegen al-Ḥasan al-Baṣrī (st. 110/728). Hierzu bemerkt al-Qārī, dass dies auch für die Hadith-Literatur gelte, und ergänzt noch andere Kurznamen: ᶜAbdallāh bedeute ᶜAbdallāh ibn Masᶜūd, Ibn ᶜAbbās bedeute ᶜAbdallāh ibn ᶜAbbās und Ibn ᶜUmar bedeute ᶜAbdallāh ibn ᶜUmar (123.43b).

Häufig identifiziert al-Qārī die Person, auf die ein Zitat zurückgeht, aber auch gar nicht, wenn er es zum Beispiel mit Ausdrücken wie *qīla* („man hat gesagt") oder *qāla baᶜḍu-hum* (z.B. 123.45b; „manch einer hat gesagt") einleitet. Dies muß nicht unbedingt heißen, daß ihm diese Person unbekannt ist. In seinem Kommentar zum mittleren Manāsik-Werk Raḥmat Allāhs schreibt er an einer Stelle: *qīla wa-fī hāḏihi l-mas'alati ḫilāfun bayna al-imāmi wa-Abī Yūsuf* (73.273; „man hat gesagt: zu diesem Problem gibt es einen Dissens zwischen dem Imam [Abū Ḥanīfa] und Abū Yūsuf"). Der moderne Glossator merkt an, dass derjenige, dessen Rede hier anonym zitiert wird, ᶜAlī ibn al-Ǧaᶜdī[212] sei, wie aus al-Babartīs *ᶜInāya* und Ibn Humāms *Fatḥ al-qadīr* hervorgehe. Da al-Qārī beide Werke ausgiebig benutzt, ist davon auszugehen, dass er das Zitat diesen Werken entnommen hat. Wenn er nun in seinem eigenen Kommentar das Zitat anonym einleitet, so liegt das wahrscheinlich daran, dass ihm bei der Behandlung des dargestellten Dissenses der Überlieferungsweg nicht wichtig war.

Manchmal scheint auch gezielte Verschleierung vorzuliegen. In seiner Pharao-Schrift (86.) zitiert al-Qārī mehrfach abfällig einen *Fuṣūṣ*-Kommentator, den er nicht identifziert, mit seinen Aussagen. Offenbar will er hier den Namen unterdrücken, damit sein Inhaber erst gar nicht berühmt wird. Das entspricht in etwa dem Umgang mit verbotenen Büchern in der Zeit der Spanischen Inquisition. Wurde dort aus den Werken des Erasmus von Rotterdam zitiert, sprach man von ihm als „quidam".[213] Im Mittelteil seiner *wuǧūdiyya*-Schrift setzt sich al-Qārī mit 26 Einsprüchen gegen die Lehre Ibn ᶜArabīs sowie den von aš-Šayḫ al-Makkī vorgebrachten Antworten darauf auseinander (41.25b–56a). Der Verfasser der Einsprüche wird gar nicht, aš-Šayḫ al-Makkī erst am Ende des Kontroverskommentars (41.56b) identifiziert. Die gleiche Schrift enthält am Ende (41.60b–66b) ein mehrere Seiten langes Zitat über das Leben Ibn ᶜArabīs, das wahrscheinlich aus dem *al-ᶜIqd aṯ-ṯamīn fī tārīḫ al-balad aṯ-ṯamīn* von Taqī ad-Dīn al-Fāsī stammt.[214] Al-Qārī nennt weder Autor noch Titel des Werkes, sondern schreibt zur Einleitung des Zitates nur: „Dann sah ich in einem Geschichtswerk überliefert, dass" (*ṯumma ra'aytu manqūlan fī baᶜḍ at-tawārīḫ anna*; 41.60b). Andererseits zitiert er in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar (184.104) in ähnlich unbestimmter Weise einen Kommentator zur *ᶜAqīdat aṭ-Ṭaḥāwī*, ohne dass hier eine solche taktische Absicht erkennbar ist.

Allgemein sind al-Qārīs Schriften von einer Tendenz zur Anonymisierung geprägt. Den Ausspruch Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilīs: „Wähle nicht, und wenn du wählen musst, dann wähle, nicht zu wählen.", dessen Herkunft er an zwei Stellen (10.38; 140.II110) offenlegt, zitiert er anderen

---

212 Gemeint ist vermutlich ᶜAlī ibn al-Ǧaᶜd (st. 230/845), ein Anhänger Abū Yūsufs, vgl. zu ihm 123.59a und az-Ziriklī IV 269a

213 Vgl. Hans J. Schütz: *Verbotene Bücher. Eine Geschichte der Zensur.* München 1990. S. 46.

214 Dies zeigt der Vergleich mit der Zusammenfassung von al-Fāsīs biographischen Eintrag über Ibn al-ᶜArabī bei Knysh 120–133.

Stellen (z.B. 184.161) anonym als die Aussage eines Gotteserkenners (*baʿḍ al-ʿārifīn*). Grundlage für solche Anonymisierung könnte der von ihm mehrfach zitierte Grundsatz „Schau auf das, was man gesagt hat, nicht auf denjenigen, der es gesagt hat“[215] sein. Andererseits spielt hier gewiss auch das islamische Verbot der *ġība* hinein. Als *ġība* gilt jede Form der geschwätzigen Rede über einen Abwesenden. Al-Qārī selbst erklärt in seinem *ʿAyn al-ʿilm*-Kommentar, dass es auch *ġība* darstelle, wenn Verfasser in ihren Werken eine bestimmte Person nennen, ihre Rede herabsetzen und ihr Anliegen verächtlich machen. Dies sei so, „weil die Schreibfeder eine der beiden Sprachwerkzeuge ist und durch sie *ġība* zustandekommen kann, sowohl in ausdrücklicher als auch in andeutungsweiser Form“ (140.I476). Vor allem Zeitgenossen scheinen bei ihm von der Tendenz zur Anonymisierung betroffen zu sein. So erklärt al-Qārī zum Beispiel in seiner Glosse zum *Tafsīr al-Ǧalālayn*, dass „einer der Gelehrten unserer Zeit“ (*baʿḍ fuḍalāʾ zamāninā*) eine bestimmte Worterklärung as-Suyūṭīs problematisiert habe, ohne ihn zu identifizieren (189.195a). Aber auch die früheren Kommentatoren der von ihm kommentierten Grundtexte werden von ihm gerne anonymisiert.[216]

Nicht auszuschließen ist, dass einige der mit *qīla* eingeleiteten Passagen gar keine wirklichen Zitate sind, sondern verdeckte Eigenrede des Autors darstellen. Zu dem in *al-Fiqh al-akbar* (§ 23) stehenden Diktum, dass der Druck des Grabes wahrhaft sei (*ḍaġṭatu al-qabri ḥaqq*), bemerkt al-Qārī: „Man hat gesagt: In Bezug auf den Gläubigen ist sein Druck wie die Umarmung der zärtlichen Mutter (*ʿalā hayʾati muʿānaqati al-ummi š-šafīqa·*), wenn ihr Sohn zu ihr zurückkehrt von der weiten Reise (*as-safra al-ʿamīqa·*)“ (184.294). Die Reimprosa und die Verwendung des Ausdrucks *ʿalā hayʾat*, die beide typisch sind für die Sprache al-Qārīs,[217] legen nahe, dass er hier eigentlich selbst spricht. Ganz ähnlich verhält es sich mit der folgenden Erklärung, die eine mit *qīla* eingeleitete Aussage einschließt. Sie betrifft die Anweisung Rahmatullāhs, dass der Pilger bei der Wallfahrt nicht nach dem Rhythmus der *talbiya* eines anderen Pilgers laufen dürfe. Dazu al-Qārī:

> *ay ʿalā waǧhi l-maʿiyyati la š-šubhiyya· wa-kaḏā qīla inna l-mudārasata l-qurʾāniyya· innamā tustaḥabbu iḏā kāna yaqraʾu wāḥidan baʿda wāḥidin dūna l-hayʾati l-iǧtimāʿiyya· ʿalā mā aḥdaṯa-hu l-qurrāʾu l-Miṣriyya· wa-š-Šāmiyya·*. (73.71)

---

[215] Vgl. dazu unten das noch zu ergänzende Kapitel zu Argmentationsmustern und Wertorientierungen.

[216] Vgl. zum Beispiel seinen *Fiqh-akbar*-Kommentar, wo er einen früheren Kommentator des Grundtextes ohne Namen als *šāriḥ* (184.132) bezeichnet. In seinem *Badʾ-al-amālī*-Kommentar wechselt er bei der Rede über einen Vorkommentator zwischen indeterminiertem *šāriḥ* (138.3a), *baʿḍ aš-šurrāḥ* (13b, 22b, 33b), *aš-šāriḥ* (14a, 16a, 17a, 24a, 27a) und *šāriḥ min al-Ḥanafiyya* (30a). In der *Nuḫba*-Glosse werden die Aussages eines anderen Glossators (*muḥašši*) ebenfalls anonym zitiert (16.56, 68).

[217] Al-Qārī mag das Wort *hayʾa* besonders gerne. So berichtet er von Personen, die in Gestalt von Studenten (*ʿalā hayʾat ṭalabat al-ʿilm*; 73.110) auftreten, von Verrückten, die den Umlauf um die Kaaba „in Form eines wirbelnden Reigens“ (*ʿalā hayʾat as-samāʿ ad-dawwār*; 73.104) durchführen, und von Frauen und Männern, die in bestimmten Nächten nach der Art von Feueranbetern (*ʿalā hayʾat ʿabadat an-nīrān*) mitten auf dem Maṭāf um ein Lagerfeuer stehen (17.III388). Mit der „gewohnten Art (des Liegens) beim Schlafen“ (*al-hayʾa al-muʿtāda fī n-nawm*), von der er in seinem großen Manāsik-Kommentar spricht (73.83), meint er wohl die Art, auf dem Rücken zu liegen (*hayʾat al-istilqāʾ*; 140.I311). Als Gott die Menschen aus Adams Rippe hervorholte, streute er sie „wie Stäubchen“ (*ka-hayʾat aḏ-ḏurr*) vor sich aus (71.197a). In einem Abschnitt zum *iḍṭibāʿ*, dem vom Pilger zu übenden Brauch, den Pilgermantel (*ridāʾ*) unter die rechte Achsel zu nehmen und über die linke Schulter zu schlagen, kommentiert er die Tatsache, daß dabei die rechte Schulter unbedeckt bleibt, mit den Worten, daß dies „nach Art der Mutigen“ (*ʿalā hayʾat arbāb aš-šuǧʿa*) geschehe (73.88).

Das heißt: nach Art der Gleichzeitigkeit, nicht der annähernden Gleichzeitigkeit. So hat man ja auch gesagt, dass das gemeinsame Studium des Korans erwünscht ist, wenn der eine nach dem anderen liest, nicht aber die gemeinsame Form nach der Art, wie sie die ägyptischen und syrischen Koranleser eingeführt haben.

Indirekte und direkte Zitate

Nicht alle Werke, aus denen al-Qārī zitiert, hat er selber in Augenschein genommen. Bei einigen Zitaten nennt er selber die Werke, denen er die Zitate entnommen hat. So heißt es zum Beispiel in 73.231: *wa-fī l-Fatāwa s-Sirāǧiyya... ʿalā mā fī l-Mabsūṭ wa-Minhāǧ al-Muṣallīn wa-Minyat al-muftī* („Gemäß dem, was in den Werken *al-Mabsūṭ, Minhāǧ al-Muṣallīn* und *Minyat al-muftī* überliefert ist, heißt es in *al-Fatāwā as-Sirāǧiyya:...*"). Diese Formel *ʿalā mā fī* („gemäß dem, was in... steht") kommt noch an mehreren anderen Stellen (so z.B. 8.86a) vor.

Bei anderen Werken lässt sich nur erschließen, dass al-Qārī sie nicht selbst gesehen hat. Ein solcher Fall ist das hanafitische Rechtsbuch *al-Muntaqā fī furūʿ al-Ḥanafiyya* von al-Ḥākim aš-Šahīd Abu l-Faḍl Muḥamma ibn Muḥammad al-Maqtūl (st. 334/945), dem Verfasser des *Kāfī*. Der im 11./17. Jahrhundert schreibende Ḥāǧǧi Ḫalīfa berichtet, dass dieses Werk in seiner Zeit nicht mehr auffindbar war (*lā yūǧad al-Muntaqā fī hāḏihi l-aʿṣār*; HKh 1851f). Al-Qārī zitiert es dagegen mehrfach und ohne Verweis auf eine Zitiervorlage.[218] Sollte ihm tatsächlich in Mekka, das viel schlechter mit Bibliotheken ausgestattet war als Istanbul,[219] ein Exemplar des Werkes vorgelegen haben? An einer der Stellen (73.215), an der er das Buch zitiert, weist der Glossator darauf hin, dass das Zitat schon in dem häufig von al-Qārī zitierten Kommentar *Fatḥ al-qadīr* von Ibn Humām as-Siwāsī vorkommt. Es ist insofern sehr wahrscheinlich, daß al-Qārī aus diesem Werk auch seine Zitate aus dem *Muntaqā* schöpfte.

An unzähligen Stellen in seinen Werken[220] zitiert al-Qārī ein Buch mit dem Titel *al-Muḥīṭ*. Gemeint ist sicherlich das hanafitische Rechtsbuch *al-Muḥīṭ al-Burhānī fī l-fiqh an-Nuʿmānī* von Burhān ad-Dīn Maḥmūd ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-ʿAzīz aṣ-Ṣadr aš-Šahīd ibn ʿUmar Ibn Māza al-Buḫārī (st. um 570/1174).[221] Die Tatsache, dass er das Buch an drei Stellen (26.144b, 146b; 60. 317) indirekt zitiert, macht es wahrscheinlich, dass er es, ohne darauf hinzuweisen, auch an den anderen Stellen nur indirekt zitiert hat.

Gewiss zitiert al-Qārī auch viele andere Autoren, die er in seinen Werken erwähnt, nicht unmittelbar aus ihren Schriften, sondern nach ungenannten Vorlagen. Nur in wenigen Fällen, so

---

218 73.111, 146, 160, 174, 209, 215ff., 245, 290, 310; 184.306, 391, 429.

219 Zur schlechten Bibliothekslage in Mekka vgl. auch die Einleitung zu *al-Marām fī aḥwāl al-bayt al-ḥaram* von Muṣṭāfā ibn Sinān at-Tūsī (st. 1032/1623). At-Tūsī, der kurz nach der islamischen Jahrtausendwende von Damaskus nach Mekka versetzt wurde und dort einen Lehrstuhl an den *Madāris Sulaymāniyya* antrat, beschwert sich dort (f. 33a) über den Büchermangel (*qillat al-kitāb*) in Mekka und gibt seinem Bedauern darüber Ausdruck, dass er seine Bücher aus Damaskus nicht mitnehmen konnte.

220 So zum Beispiel 20.459, 467, 469, 476f, 490 497; – 26.145a; – 73.117f., 127, 131, 138, 140, 150, 152, 167, 172, 174, 180, 192, 194, 203, 205f., 209, 211, 216, 219f., 222f., 231, 233, 235f., 241ff., 247f., 250, 252, 254, 256, 259, 286, 290, 294, 294, 298, 303f., 313; – 123.86a; – 140.163.

221 Vgl. zu ihm GAL S I 642 und HKh 1619 (mit abweichendem Todesdatum). Al-Qārī identifiziert den Autor selber in 123.78b und 184.494.

wenn er die *ṯumma-ra'aytu*-Formel[222] verwendet, können wir sicher davon auszugehen, dass er die Schriften aus eigener Anschauung kennt.

Wertende Zitierformeln

Neben den oben genannten neutralen Zitierformeln – *qāla* zur Einleitung, *intahā* zur Markierung des Zitatendes – gibt es auch solche, die eine Wertung enthalten. Negativ-Wertung wird hierbei meist sehr vorsichtig mit dem Wortstamm *ġ-r-b* zum Ausdruck gebracht, insbesondere mit der Formel: *aġraba (fulān) ... ḥayṯu qāla*[223] („[So-und-So] hat Absonderliches vorgebracht, indem er gesagt hat"). Diese rücksichtsvolle Formulierung entspricht ganz den Gepflogenheiten in der heutigen Diplomatie. Als vor dem dritten Golfkrieg im Jahre 2003 die britisch-französischen Verstimmungen ihrem Höhepunkt entgegensteuerten, brachte der britische Außenminister Straw sein Missfallen über die französische Haltung im Sicherheitsrat zunächst dadurch zum Ausdruck, dass er diese als „außergewöhnlich" bezeichnete.[224] Die *aġraba*-Formel, die al-Qārī besonders gerne bei der Auseinandersetzung mit früheren Kommentatoren verwendet,[225] begegnet bei ihm auch in verschiedenen emphatischen Varianten. So leitet er zum Beispiel in seinem *Bad'-al-amālī*-Kommentar die Rede eines Vorkommentators mit den Worten ein: *wa-qad aġraba š-šāriḥu l-Qudsī fī-mā aġraba ḥayṯu qāl* (138.35a; „Der Kommentator al-Qudsī hat sehr Seltsames vorgebracht, indem er gesagt hat"). Daneben erscheinen auch Reimprosa-Varianten, wie in dem folgenden Beispiel: *wa-aġraba man ḫālafa n-nuṣūṣ· min šurrāḥi l-Fuṣūṣ·* (86.189b; „Seltsames hat vorgebracht, wer von den *Fuṣūṣ*-Kommentatoren den heiligen Texten widersprach:...").

In einzelnen Fällen führt al-Qārī die *aġraba*-Formel nach dem Zitat gedanklich weiter, so etwa wenn er die Verwendung dieser Formel nachträglich begründet: *wa-aġraba šāriḥun ḥayṯu qāl... wa-waǧhu l-ġarābati anna* (184.132; „ein Kommentator hat Absonderliches hervorgebracht, als er sagte:... Die Absonderlichkeit [dieser Worte] besteht darin, dass..."). Mit der Formel *wa-waǧhu l-ġarābati lā yaḫfā* (so z.B. 50.134b; „die Absonderlichkeit liegt offen zutage") bzw. *mimmā lā yaḫfā* (16.17; dito) bringt er zum Ausdruck, dass er sein Befremden über den Inhalt des Zitats nicht für erklärungsbedürftig hält. Weiterführung der Formel erfolgt manchmal auch in Steigerungsreihen aufeinanderfolgender Zitate, wie etwa in dem folgenden Beispiel:

> *qad aġraba l-Itqānī fī qawli-hī... wa-l-ġarābatu tata'allaqu bi-... wa-aġrabu min hāḏā qawlu l-Balḫī... wa-aġrabu min-hū qawlu Abī Šuǧā'* (50.133Ab)
>
> al-Itqānī hat mit seiner Aussage... Seltsames vorgebracht... Die Seltsamkeit hängt mit... zusammen... Seltsamer als dies ist die Lehrmeinung von al-Balḫī... Noch seltsamer ist aber die Lehrmeinung von Abū Šuǧā'.

Andere Formeln zur Einleitung von Zitaten, mit denen al-Qārī sein Missfallen zum Ausdruck bringt, sind: *wa-ab'ada... ḥayṯu qāla / fa-qāla* (16.22, 207; 17.I516; „[So-und-So] hat Fernliegendes vorgebracht, indem er sagte") und, besonders grob: *wa-qad tasaffaha... ḥayṯu qāla* (18.452; „[So-und-So] hat sich blamiert, indem er sagte"). Sehr pathetisch ist die folgende Zitat-

---

[222] Vgl. dazu unten S. 426.

[223] So zum Beispiel 17.I485; 22.102a; 73.267, 184.89, 132, 323.

[224] Vgl. Bernhard Heimrich: „Welsche Obstruktion. Im Spiel mit den Bällen hat sich Blair übernommen" in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 17. März 2003.

[225] Vgl. zum Beispiel 16.17, 22, 179.

Einleitung: *qad baddaʿa š-šāriḥu wa-ḫāb · wa-aǧāb · bi-mā ḫaraǧa bi-hī ʿan ṣawbi ṣ-ṣawāb · bi-anna...* (86.189b; „der Kommentator hat vergeblich Ketzerisches vorgebracht, als er mit folgenden Worten, mit denen er die richtige Richtung verließ, antwortete...").

Umgekehrt kommt freilich auch Positiv-Wertung vor, so wenn al-Qārī schreibt: *wa-la-qad aḥsana al-ʿallāmatu t-Tūrapuštī fī kitābi-hī... anna* (39.174a; „Gut hat der große Gelehrte at-Tūrapuštī in seinem Buch... gesagt, dass..."), *wa-la-qad anṣafa l-imāmu r-Rāzī fī... ḥayṯu qāla* (184.160; „Imām ar-Rāzī hat in... die rechte Mitte getroffen, indem er gesagt hat") oder *fa-ṣaddaqa l-ʿallāmatu Bnu l-Muqrī min akābiri ulamāʾi š-Šāfiʿiyyati fī kitābi l-Iršādi anna* (26.128a; „Zutreffend hat Ibn al-Muqri', der zu den großen Gelehrten der Schafiiten gehört, in seinem Buch *al-Iršād* gesagt, dass"). Besonders Verse werden häufig mit Positiv-Wertungen eingeleitet, wobei meistens die Formeln *wa-li-Llāhi darru l-qāʾil*[226] („wie trefflich ist doch der, der folgendes gesagt hat:...") oder *wa-niʿma mā qāla baʿḍu*[227] („wie vorzüglich ist doch, was einer von... gesagt hat:...") zum Einsatz kommen.

Am Ende des Zitats wird eine Wertung oder Beurteilung meistens mit einer separaten Formel vorgebracht, so zum Beispiel bei Postiv-Wertung mit den Ausdrücken *fa-hwa l-muʿawwal* (73.243; „und das ist der Gegenstand des Vertrauens"), *wa-ʿalay-hi l-fatwā* (73.265; 184.512; „und darauf muß sich das Rechtsgutachten stützen") oder *wa-hāḏā huwa l-muʿtabar* (73.279; „und dies ist die angesehene [Aussage]"). Eine Negativ-Wertung mit *ǧinās*-Figur findet sich in dem folgenden Beispiel: *hāḏā lafẓu Bni l-Qayyim · wa-hwa laysa bi-qayyim ·* (39.179b; „Das ist der Wortlaut von Ibn al-Qayyim. Er ist nicht wertvoll [*qayyim*]"). In einzelnen Fällen wird die Wertung auch in die abschließende Zitierformel *intahā* integriert. Ein Beispiel ist die folgende Negativ-Wertung, mit der al-Qārī ein Zitat aus der von ihm widerlegten anti-hanafitischen Schrift al-Ǧuwaynīs abschließt: *intahā haḏayānu-hū maʿa ẓuhūri buṭlāni-hī* (21.443b; „hier endet sein Geschwätz mit seiner offenkundigen Nichtigkeit"). Es stellt sich die Frage, ob hier nicht sogar die beiden Wörter *haḏayānu-hū* und *buṭlāni-hī* in verkürzter Aussprache (*haḏayānuh, buṭlānuh*) aufeinander reimten.[228] Auf den Zitat-Endmarker *intahā* gereimt ist die angehängte positiv wertende Wendung *wa-hwa ġāyatu l-muntahā* (184.442; „und das ist der äußerste Grad [an Meisterschaft]").

Hermeneutische Notizen

Stellungnahmen zum Fremdtext können auch darin bestehen, dass die darin vorkommenden Aussagen problematisiert werden. Diese Erörterungen werden mit Formeln wie *wa-fī-hi naẓar* („und dies ist zu erörtern"; 73.50), *wa-fī-hi taʾammul* (17.I477; „und dies ist zu erwägen"); *wa-fī-hi baḥṯ ḥayṯu* („und dies ist zu untersuchen, insofern als..."; 73.157) oder *fī-hi iškālun wa-huwa anna* („hierin liegt ein Problem, und zwar dass..."; 73.119) eingeleitet. Manchmal will al-Qārī nicht die ganze Fremdaussage, sondern nur einen Punkt darin problematisieren. So bemerkt er zu einem Zitat, dass er in seiner Hanafiten-Schrift anführt: *wa-fī hāḏā t-taʿlīli naẓar* (123.61a; „Diese Begründung ist zu erörtern"). An anderen Stellen grenzt er das zu erörternde Problem

---

[226] So 21.452b; 71.199b; 140.I9, 253, 300, 366, 488, II40, 59, 61, 241, 386f. Eine erweiterte Variante findet sich in 184.178: *wa-li-Llāh darr al-qāʾil bi-naẓm hāḏā n-niẓām.*

[227] So z.B. 71.199b; 140.II130.

[228] Ähnlich ist wohl auch der folgende Satz zu lesen: *ūǧiba ʿalay-nā bayānuh · bi-an nubṭila šānuh ·* (33.61b).

durch eine *ammā... fa*-Konstruktion ein: *ammā... fa-maḥallu baḥṯ* (73.226; „was... anlangt, so wäre dies zu untersuchen"). Die Formel *wa-fī-hi baḥṯ* bedeutet wörtlich „Darin liegt eine Untersuchung". Dass al-Qārī hiermit tatsächlich die Einzahl meint, geht daraus hervor, dass er die Formel an einer Stelle im Plural benutzt (*wa-fī-hi abḥāṯ*) und daran drei mit Zahladverbien eingeleitete Einzelerörterungen anschließt (16.161).

In vielen Fällen ist die Formel *wa-fī-hi baḥṯ* (bzw. *naẓar*) um Zusätze wie *lā yaḫfā* (64.173b; 73.106; 184.204, 509; „es ist nicht unbekannt") oder *ẓāhir* (73.175; „offensichtlich") erweitert, wohl um damit auszudrücken, dass die Problembehaftetheit der betreffenden Aussage keiner weiteren Erläuterung bedarf. Tatsächlich ist hier die üblicherweise folgende Erörterung meistens weggelassen. An einer anderen Stelle weist al-Qārī darauf hin, dass das sich ergebende Problem bereits in den vorangehenden Ausführungen behandelt wurde: *wa-fī l-aḫīri naẓarun ẓāhirun wa-wağhu-hū taqaddam* (73.155: „letztgenanntes ist offensichtlich zu erörtern, der Grund wurde bereits genannt"). Wenn al-Qārī eine Liste schafiitischer Grundregeln mit den Worten: *wa-lā yaḫfā anna fī kawni hāḏihi l-arbaʿati daʿāyima l-fiqhi kulli-hī naẓaran ẓāhiran* (123.75a; „Ob diese vier die Stützen der gesamten Rechtswissenschaft sind, bedarf bekanntlich der Erörterung") kommentiert und hierin beide Zusätze (*lā yaḫfā, ẓāhir*) nacheinander verwendet, so ist dies wohl als eine emphatische Ausdrucksweise zu verstehen, durch die die Fragwürdigkeit des beanstandeten Punktes besonders betont werden soll.

Dinge, die al-Qārī dagegen für unproblematisch hält, beschreibt er mit den Wendungen *wa-hāḏā ẓāhir* („und dies ist offensichtlich") oder *wa-hāḏā* bzw. *wa-hwa wāḍiḥ* (73.120, 184.503; „und dies ist klar";), manchmal ergänzt durch Ausdrücke wie *lā ġubāra ʿalay-hi* (w. „darüber liegt kein Staub"). Noch emphatischer sind Formulierungen wie *wa-hwa fī ġāyatin min al-ğalā'* (73.244; „und dies ist in höchstem Maße klar") oder *wa-hāḏā huwa ẓ-ẓāhiru llaḏī lā yutaṣawwaru ḫilāfu-hū* (73.270; „und dies ist das Offensichtliche, bei dem nichts Gegenteiliges vorstellbar ist").

Neben diesen Formeln finden sich auch hermeneutische Notizen zur Bedeutung der zitierten Texte, so etwa: *wa-yaḥtamilu an yakūna maʿnā-hu anna... wa-Llāhu {T} aʿlam* (140.I157). Umfangreichere inhaltliche Erklärungen zum zitierten Text werden häufig mit *wa-tawḍīḥu-hū anna...* („Dies erklärt sich damit, dass...") eingeleitet.[229] Manchmal unterbricht al-Qārī längere Zitate mit der Formel *intahā*, erläutert den Text und fährt dann mit dem Zitat fort (73.190). In seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar unterbricht al-Qārī ein Zitat aus al-Ġazālīs *Iḥyā'* zweimal, wobei er jedes der drei Teilstücke kritisch kommentiert (184.215–17). Die Behandlung der zitierten Fremdtexte gleicht also teilweise der Methode des Kommentars, die Grenze zur Metatextualität ist somit fließend.

Häufig folgen den zitierten Textpassagen auch Deutungen. Sie werden mit Formeln eingeleitet wie: *fī-hi tanbīh ʿalā anna* (79.174a; „darin liegt ein Hinweis darauf, dass..."), *fī-hi išʿār ilā* (17.I195; 52.4a; 79.174a; „darin liegt ein Hinweis auf"), *fī-hi dalāla ʿalā anna* (79.174b, 184.180; dito), *wa-fī-hi īmā' ilā* (52.37b; 184.305; dito). Diese deutenden Abschnitte sind besonders interessant, weil sie zeigen, wie al-Qārī die überkommenen Texte gelesen und zum

[229] 26.133a; 140.II314, 333, 347, 356, 365; 184.381. Manchmal werden an den zitierten Text mit der Formel *wa-tawḍīḥu-hu mā* (140.II96; 184.424, 442: „Eine Erklärung hierzu ist, was...") weitere Zitate angeschlossen, die erläuternde Funktion haben.

Teil auf gegenwärtige Phänomene bezogen hat. Manchmal haben die Deutungen auch eher spekulativ-gleichnishaften Charakter. So notiert er zu der Aussage Ibn al-Ǧazarīs, dass außer dem Grab des islamischen Propheten kein anderes Prophetengrab sicher bestimmt sei: „Es ist, als ob darin ein Hinweis darauf liege, dass das Licht von Mond und Sternen nach dem Erscheinen des Sonnenlichtes kein Bestand habe, und die übrigen Religionen in allen Ländern und Zeiten abrogiert seien" (11.230).

In den weiteren Rahmen der hermeneutischen Notizen gehören auch die mit *laᶜalla* (138.12a; 140.I86; „vielleicht") bzw. *laᶜalla-hū li-mā* (73.152; 123.45b; „vielleicht ist das so wegen desjenigen, was"), *wa-laᶜalla ḏālika li-anna-hū* (97.392b) oder *ḫaṭara bi-l-bāli anna-hū laᶜalla* (123.58a) eingeleiteten Sätze, die häufig mit der *Allāhu-aᶜlam*-Formel abgeschlossen werden.[230] In ihnen trägt al-Qārī auf vorsichtige Weise eigene Lösungsvorschläge für die im zitierten oder kommentierten Text vorkommenden Widersprüche und Probleme vor. Zum Teil handelt es sich hier auch um witzige Spekulationen über verborgene Zusammenhänge zwischen verschiedenen Sachverhalten: die Muᶜtaziliten glauben vielleicht deshalb, dass man Gott im Paradies nicht sehen könne, weil ihnen selbst, wenn sie ins Paradies eintreten, der Blick auf ihn verwehrt ist (138.12a). Die neue von den Osmanen erbaute Wasserleitung, die von ᶜArafāt aus Mekka mit Wasser versorgt, ist vielleicht die Spätfolge des Wunders, das der Prophet in ᶜArafāt gewirkt hat, als er nämlich dort seinem durstigen Onkel Abū Ṭālib eine Quelle aus dem Fels sprudeln ließ (18.344).

Das Phänomen „Zweitbuch"

Ein besonderes Phänomen, das ebenfalls in den Bereich der Intertextualität gehört, besteht darin, dass al-Qārī in mehreren seiner Kommentare jeweils in ausgiebiger Form ein zweites Buch heranzieht, um damit die Bedeutung des von ihm kommentierten Grundtextes zu erläutern. In seinem Kommentar zu Raḥmat Allāhs *Lubāb al-manāsik* (73.) dient ihm die Langfassung des Grundwerkes, die er gewöhnlich als *al-Kabīr* zitiert, als „Zweitbuch". In seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar (184.) erfüllt diese Funktion die sogenannte *Waṣiyya,* eine weitere wichtige Bekenntnisschrift, die Abū Ḥanīfa zugeschrieben wird.[231] In seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar (140.) verwendet al-Qārī das Werk, das die Basis des Grundwerkes bildet, nämlich al-Ǧazālīs *Iḥyā' ᶜulūm ad-dīn,* in gleicher Weise als Zweitbuch. Sein Kommentar besteht zum überwiegenden Teil aus Zitaten aus dem *Iḥyā'*.[232]

Die Formen der Einbeziehung der Zweitbücher in die Kommentierung weichen nicht stark voneinander ab. Im *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar benutzt er den *Iḥyā'*-Text meist zur Erklärung (140.II96, 112, 126, 233, 339 jeweils eingeleitet mit *tawḍīḥu-hū-mā*-Formel) bzw. zur Korrektur (140.II214: *ṣawābu-hū mā fī l-Iḥyā'*) des im Grundwerk dargestellten Sachverhalts. Gelegentlich

---

230 Erweiterte Varianten: *wa-laᶜalla l-ḥikmata fī ḏālika anna...*(138.32b), *laᶜalla l-murāda bi-...wa-Llāhu aᶜlam* (123.83a), *wa-laᶜalla fī-hi īmā'un ilā anna-hū* (18.344).

231 Vgl. dazu Wensinck *Muslim Creed* 124ff.

232 Vgl. die Zitate in 140.I21, 45, 55, 59f, 63f, 65f, 68, 73f, 76, 78, 85, 88f, 91, 102f, 113, 116f, 119, 125, 127, 130, 132f, 135, 157, 159f, 170–72, 179, 185f, 201, 218, 221f, 224, 231–33, 238f, 247, 251, 253, 255, 258, 260f, 272, 276f, 279, 281f, 286, 292, 295f, 298, 300, 318, 320, 324, 327, 353, 360, 374f, 377, 391, 397, 403, 406, 408, 414, 426f, 430, 432, 439, 441, 444, 446, 454, 456, 462–65, 467, 469f, 472, 475f, 483, 486, 488, 491, 493, 496, 503, 509; II 6, 13, 22, 25f, 29, 35, 38, 42, 47, 56, 58, 66, 93f, 116, 131, 134f, 138, 150, 153, 156, 161, 175, 177, 182f, 193f, 196, 201, 210, 216f, 219, 224, 236, 241, 246, 262, 268, 280, 287, 291, 295, 299, 304, 333, 341, 343, 345, 360, 363, 376, 379.

weist er auch einfach nur daraufhin, dass sich der Wortlaut im *Iḥyā'* von demjenigen in *ᶜAyn al-ᶜilm* unterscheidet (vgl. 140.II92) oder die Aussage des Verfassers umgekehrt exakt mit der Lehrmeinung al-Ġazālīs übereinstimmt (140.II110). Auch kommt es vor, dass al-Qārī die Formulierung des *ᶜAyn al-ᶜilm* gegenüber dem Text al-Ġazālīs als „passender" (*awlā*) hervorhebt (140. II337).

Bei den *Lubāb al-manāsik* weist er meist auf Ergänzungen in der Langfassung hin (73.285, 299, 328), oder zieht die Langfassung heran, um bestimmte Regeln, die im Grundwerk vorkommen, zu differenzieren. Dabei benutzt er oft Formulierungen wie die folgende: *wa-tafṣīlu-hū ᶜalā mā yaḥṣulu bi-hī tawḍīḥu-hū mā fi l-Kabīr* (73.100„die Aufgliederung [sc. dieser Vorschrift] erfolgt entstprechend seiner Erklärung dazu im großen Werk"). Bemerkenswert ist, dass al-Qārī die Langfassung des gleichen Werkes auch in seine inhaltliche Kritik einbezieht.[233] Darüber hinaus vergleicht er häufig zwischen Grundwerk und Langfassung: an einer Stelle (73.287) betont er, daß der im Grundwerk stehende Text von seinem Ausdruck besser sei als der entsprechende Text in der Langfassung; an anderen Stellen (73.292, 332) gelangt er anhand des Vergleichs mit der Langfassung zu der Auffassung, dass im Grundwerk ein lapsus calami (*sabq* bzw. *sahw qalam*) vorliege.

Die Verfahrensweise im *Fiqh-Akbar*-Kommentar unterscheidet sich insofern, als hier al-Qārī im Prinzip alle Lehrsätze der als Zweitbuch verwendeten *waṣiyya* in seinen Kommentar eingearbeitet und den Aussagen des Grundtextes vergleichend gegenübergestellt hat.[234] Das ist es wohl auch, was er meint, wenn er in seinem *Manāqib*-Werk über Abū Ḥanīfa davon spricht, dass er seine Testamente in den *Fiqh-Akbar*-Kommentar eingeschlossen habe (*wa-ḍammantu-hū waṣāyā-hu*; Qvw. 123.4b).

Die Zweitbücher kommen im übrigen auch bei der Textkritik zum Einsatz, so etwa wenn al-Qārī Übereinstimmungen zwischen einzelnen Exemplaren des kommentierten Werkes und dem Zweitbuch herausstellt.[235] Offenbar kannte er auch von der Langfassung Raḥmat Allāhs mehrere Handschriften (vgl. 73.236: *fī baᶜḍ nusaḫ al-Kabīr*), so wie er verschiedene Fassungen der *Waṣiyya* von Abū Ḥanīfa (*wa-fī nusḫa*; 184.133) und dem *Iḥyā'* von al-Ġazālī (*wa-fī nusaḫ al-Iḥyā'*; 140.II359) zitiert.

Eine Besonderheit des *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentars ist, dass al-Qārī hier die Zitate aus dem Zweitbuch zuweilen dem eigenen Sprachstil anverwandelt. So erweitert er in einem Zitat aus dem *Iḥyā'* den Ausdruck *maᶜānī al-qur'ān* um die Wendung *wa-mabānī l-furqān*, womit er eines der für ihn typischen assonanten Wortpaare herstellt (140.I82). Die Aussage al-Ġazālīs, dass die Heuchler in der Anfangszeit des Islams der Religion *li-ġaraḍin* („zu einem bestimmten Zweck") beigetreten seien (*IUD* III302), erweitert al-Qārī entsprechend zu *li-ġaraḍin fāsid· wa-ᶜiwaḍin kāsid·* (140.II87). In einzelnen Fällen kommt es sogar vor, dass al-Qārī eine ganze Passage aus

233 Vgl. 73.104: *wa-ammā mā fi l-Kabīr... fa-hwa ġalaṭ min-hu* („was aber in der Langfassung steht..., ist ein Fehler von ihm") und 73.181: *wa-aġrab al-muṣannif fi l-Kabīr* („In der Langfassung hat der Verfasser Sonderbares vorgebracht"), ähnlich 73.275.

234 Vgl. 184.94, 126, 130, 133, 155–57, 162, 228f, 246, 251, 258, 262, 277, 280, 289, 298, 318, 319 (*lā yaḫlū ᶜan ġarāba fī maqām al-marām*).

235 Vgl. die mit *ammā mā fī baᶜḍ an-nusaḫ muwāfiqan li-mā fi l-Kabīr min* („Was aber in manchen Exemplaren in Übereinstimmung mit der Langfassung steht, nämlich...") beginnende Passage in 73.136.

dem *Iḥyā'* in Reimprosa überarbeitet. Eine solche Überarbeitung liegt bei der folgenden Textstelle vor, die sich mit dem *samā*ᶜ als Mittel zur Erlangung göttlicher Enthüllung befasst. Sie wird hier nur auszugsweise mit Gegenüberstellung der beiden Texte wiedergegeben. Da sich al-Qārīs Überarbeitung inhaltlich kaum vom Originaltext unterscheidet, ist hier nur letzterer übersetzt.

al-Ġazālī (*IUD* II 293)	Übersetzung	al-Qārī (140.I500f)
fa-inna l-kašfa yaḥṣulu bi-asbāb	Die Enthüllung geschieht nämlich durch bestimmte Mittel.	*fa-inna li-l-kašfi asbāban·* *wa-li-fatḥi-hī abwāban·*
min-hā t-tanbīhu wa-s-samāᶜu munabbih	Dazu gehört das Stimulieren. Das Hören ist ein Stimulans.	*min-hā t-tanbīh·* *wa-s-samāᶜu tanbīhun li-n-nabīh·*
wa-min-hā taġayyuru l-aḥwāli wa-mušāhadatu-hā wa-idrāku-hā fa-inna idrāka-hā nawᶜu ᶜilmin yufīdu īḍāḥa umūrin lam takun maᶜlūmatan qabla l-wurūd	Daneben gehört auch die Veränderung der Zustände, ihr Sehen und Begreifen. Denn ihr Begreifen ist eine Art von Wissen, die die Klarstellung von Angelegenheiten bewirkt, die vor dem Eintreffen nicht bekannt waren.	*wa-min-hā taġayyuru l-aḥwāl·* *wa-mušāhadatu-hā fī l-aqwāl·* *wa-l-afᶜāl·* *[...]* *lam takun maᶜlūmatan qabla ḏālika min al-aḥwāl·*
wa-min-hā ṣafā'u l-qalbi wa-s-samāᶜu yu'aṯṯiru fī taṣfiyati l-qalbi wa-ṣ-ṣafā'u yusabbibu l-kašf	Darüber hinaus gehört dazu die Reinheit des Herzens. Das Hören bewirkt nun eine Reinigung des Herzens, und die Reinheit verursacht die Enthüllung	*[...] wa-min-hā ṣ-ṣafā'·* *wa-hwa sababu l-kašfi li-arbābi l-wafā'·*

Ein anderes, weniger umfangreiches Beispiel:

al-Ġazālī (*IUD* IV 157)	Übersetzung	al-Qārī (140.II259)
bal aᶜnī l-ᶜulamā'a bi-Llāhi wa-bi-ayyāmi-hī wa-afᶜāli-hī	Sondern ich meine diejenigen, die über Gott, seine Tage und Taten Bescheid wissen	*bal al-ᶜulamā'a bi-āyāti Llāhi* *wa-ṣifāti-hī·* *wa-afᶜāli-hī fī maṣnūᶜāti-hī·*
wa-ḏālika mim-mā qad ᶜazza wuǧūdu-hū l-ān	Das gehört aber zu dem, was jetzt selten geworden ist	*wa-ḏālika mim-mā qad ᶜazza wuǧūdu-hū l-ān·* *ka-l-kibrīti l-aḥmari fī sālifi z-zamān·*

Die beiden in Reimprosa überarbeiteten Textpassagen aus dem *Iḥyā'* sind von daher besonders brisant, weil sie von al-Qārī nicht als Zitate gekennzeichnet sind. Bei der Bemühung, Fremdrede und Eigenrede in den Werken al-Qārīs voneinander zu unterscheiden, ist also Reimprosa nicht immer ein verlässlicher Indikator. Es kann vorkommen, dass die betreffende Passage in ihrem gedanklichen Grundgerüst auf einen anderen Autor zurückgeht. Derartige rhetorische Überarbeitungen von ungekennzeichneten Zitaten scheinen allerdings insgesamt doch eher selten zu sein.

Das Phänomen „Zweitbuch", das wir hier anhand von drei Werk-Beispielen vorgestellt haben, findet sich zwar vor allem im Kommentar, doch ist es nicht auf diese Gattung beschränkt. Im zweiten Teil seiner Hanafiten-Schrift (123.), wo al-Qārī Ibn Abi l-Wafā's biographisches Hana-

fiten-Lexikon zusammenfasst, zieht al-Qārī in gleicher Weise das hanafitische *Ṭabaqāt*-Werk von al-Fīrūzābādī (vgl. GAL II² II 926b) heran. Und seinen Auszug aus dem *-Qāmūs* von al-Fīrūzābādī (88.) hat er, wie er im Prolog mitteilt, flächendeckend mit Zitaten aus Ibn al-Aṯīrs *an-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ* ergänzt.

c) Architextualität

Es ist bereits oben angedeutet worden, dass al-Qārī in seinem Gesamtwerk bestimmte Gattungen bedient, die zu seiner Zeit schon auf eine längere Tradition zurückblickten: *tafsīr*, *risāla*, *šarḥ*, *ḥāšiya*, *taḫrīǧ* usw. Man kann die Beziehung seiner Werke zu diesen übergeordneten Gattungen als Architextualität bezeichnen. Genette beschreibt die Architextualität als eine „unausgesprochene Beziehung, die bestenfalls in einem paratextuellen Hinweis auf die taxonomische Zugehörigkeit des Textes zum Ausdruck kommt“.[236] Auch al-Qārī reflektiert die Gattungen, denen seine Werke angehören, nur wenig. Eine Ausnahme bildet der *Ḥizb-al-Fatḥ*-Kommentar, in dessen Einleitung er erklärt, bei der Kommentierung den Weg beschreiten zu wollen, den Ibn ᶜAbbād in seinem Kommentar zu den *Ḥikam* (sc. von Ibn ᶜAṭā' al-Iskandarānī) beschritten habe (193.5b).

Würden wir Architextualität auf diesen Gesichtspunkt beschränken, so gäbe es dazu nichts weiter zu sagen. Sinnvoller ist es hier aber wohl, nicht den Kommentar schlechthin, und die Abhandlung und Traditionssammlung allgemein als Architext zu betrachten, sondern die Abhandlung und die Traditionssammlung zu einem bestimmten Thema und den Kommentar zu einem bestimmten Grundwerk, insofern als auch mehrere solcher spezfiischen Genres zu al-Qārīs Zeit bereits eine weit zurückreichende Tradition besaßen.

Architextuelle Beziehungen

Für den Bereich der monographischen Abhandlungen lässt sich das gut anhand der Khidr-Schrift (34.) exemplifizieren. Die erste Abhandlung über Khidr ist bereits im 4./10. Jahrhundert von dem Bagdader Hadith-Gelehrten Abū l-Ḥusayn Aḥmad ibn Ǧaᶜfar Ibn al-Munādī (st. 336/947) erstellt worden. Danach verfassten unter anderen Ibn al-Ǧawzī (st. 597/1200), der schafiitische Oberrichter von Damaskus Quṭb ad-Dīn al-Ḫayḍarī (st. 894/1489), Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī (st. 852/1449), Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (st. 911/1505) und der ägyptische Sufi-Gelehrte Naǧm ad-Dīn al-Ǧayṭī (st. 983/1575) Traktate zu dieser Gestalt.[237] Al-Qārī hat sich also mit seiner Abhandlung in ein bereits gut etabliertes Genre eingeschrieben. In gleicher Weise hat er auch in seinen Abhandlungen und Traditionssammlungen zum Monat Raǧab (53.), zum *siwāk*-Hölzchen (77.), zum *samāᶜ* (82.), zu Ibn ᶜAbbās (96.) und ᶜAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (98.) Themen bearbeitet, bei denen bereits eine monographische Tradition bestand.[238]

---

236 Genette *Palimpseste* 13.

237 Zur Khidr-Kontroverse und den in ihrem Kontext abgefassten monographischen Abhandlungen vgl. Franke *Begegnung mit Khidr* 323–349.

238 Bezüge zu früheren Texten desselben Genres werden in der angehängten Werkliste unter W abgehandelt.

Was die von al-Qārī kommentierten Grundtexte anlangt, so weist insbesondere die *Burda* von al-Būṣīri eine lange Kommentierungstradition auf. Legt man die Angaben Brockelmanns zugrunde, so sind vor al-Qārī mehr als 20 Kommentare zu diesem Lobgedicht abgefasst worden. Längere Kommentierungstraditionen hatten aber auch schon das *Kitāb al-Arbaʿīn* an-Nawawīs (14 Vorgängerkommentare), die *Muqaddima* von Ibn al-Ǧazarī (sieben Vorgängerkommentare), die Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar*, das dogmatische Lehrgedicht *Badʾ al-amālī*, das *Kitāb aš-Šamāʾil* von at-Tirmiḏī und das *Kitāb aš-Šifāʾ fī taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā* von Qāḍī ʿIyāḍ (jeweils sechs Vorgängerkommentare).

Mit einigen seiner Werke hat al-Qārī an Vorgängerwerke aus dem unmittelbaren lokalen und zeitlichen Umfeld angeknüpft. Eine solche architextuelle Nahbeziehung besteht zum Beispiel bei der kurzen Abhandlung (64.) über die Wallfahrt im Auftrag eines Dritten (*al-ḥaǧǧ ʿan il-ġayr*). Dem biographischen Lexikon Mirdāds ist zu entnehmen, dass bereits al-Qārīs aus Anatolien eingewanderter Lehrer Sinān ad-Dīn al-Amāsī eine Abhandlung zu diesem sehr speziellen Thema verfasst hatte (vgl. HKh 1832). Die Abhandlung zur mekkanischen Gebetsordnung (22.) knüpft thematisch an eine Abhandlung des in Medina lebenden indischen Einwanderers Raḥmatullāh as-Sindī (st. 993/1585) zu dem gleichen Problem an (vgl. in der Werkliste 92.). Und mit seiner Abhandlung zum Gesang (80.), seiner Traditionssammlung zu Ibn ʿAbbās und der Stadt Ṭāʾif (96.) und seinem *Ḥizb-al-fatḥ*-Kommentar (193.) stellte sich al-Qārī in eine architextuelle Beziehung zu dem bereits erwähnten mekkanischen Gelehrten ʿAbd al-Qādir al-Fākihī (st. 982/1574).

Eine besonders intensive architextuelle Beziehung besteht zu dem Gesamtwerk Ibn Ḥaǧar al-Haytamīs. Allein vier Grundwerke, zu denen al-Qārī Kommentare verfasst hat, die Hadith-Enyzklopädie *Miškāt al-maṣābīḥ* (vgl. 17.), das Lobgedicht *Bānat suʿād* (vgl. 99.), das *Kitāb aš-Šamāʾil* von at-Tirmiḏī (vgl. 183.) und die *Arbaʿūn*-Sammlung an-Nawawīs (vgl. 187.), sind bereits vorher von Ibn Ḥaǧar kommentiert worden. Zu dem *Iḥyāʾ*-Auszug *ʿAyn al-ʿilm wa-zayn al-ḥilm* (vgl. 140.) lag immerhin schon ein unvollständiger Kommentar von ihm vor. Darüber hinaus hatte Ibn Ḥaǧar auch schon Abhandlungen zum Besuch des Prophetengrabes in Medina (vgl. 69.), zu Turban und *ʿaḏaba* (vgl. 79.), zum *samāʿ* (vgl. 82.) und zum *mawlid* (vgl. 94.) abgefasst sowie ein hagiographisches Werk zu Abū Ḥanīfa (vgl. 123.) und eine Hadith-Sammlung zur Verdienstlichkeit der Eheschließung (vgl. 9.) zusammengestellt.

Wenn sich al-Qārī auch häufig mit seinen Werken gattungsmäßig an Werke früherer Autoren angelehnt hat, so darf doch nicht verschwiegen werden, dass er auch mehrere Werke verfasst hat, bei denen sich keine derartigen Vorläuferwerke entdecken lassen. So hat er zum Beispiel in seinen Abhandlungen zur Katzenliebe (12.), zu den anatolischen Ostereiern (27.), zur Verwendung des Stabes (35.), zur *niyya* (36.), zur *waqfat al-ǧumʿa* (63.) und zum Kämmen des Bartes (78.) völlig neue Themen monographisch ausgearbeitet. Auch seine Vierziger-Sammlung zu den Qudsī-Hadithen (4.) und den *ǧawāmiʿ al-kalim* (7.), seine Sammlung von Traditionen über die göttliche Belohnung des Blinden (85.) und seine Kompilation zu Uways al-Qaranī (97.) können den Anspruch auf Neuheit erheben. Desgleichen weisen auch nicht alle Texte, die al-Qārī kommentiert hat, eine lange Kommentierungsgeschichte auf: Der *Musnad Abī Ḥanīfa* (vgl. 15), aš-Šaybānīs *Muwaṭṭaʾ*-Rezension (139.), das *Kitāb Ādāb al-murīdīn* von Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī (188.) und der *Taḫmīs* auf die *-Qaṣīda Witriyya* (vgl. 192.) waren vorher noch nie kommentiert worden. Bei seinem Kommentar zu letztgenanntem Werk hebt al-Qārī selbst im

Prolog hervor, dass er der erste sei, der zu diesem Werk einen Kommentar abfasse.[239] Während die Kommentare zum *Musnad*, zum *Kitāb Ādāb al-murīdīn* und zum *Taḫmīs* so gut wie keine Nachahmer gefunden haben, hat al-Qārī mit seinem Kommentar zu aš-Šaybānīs *Muwaṭṭā*-Rezension immerhin sogar eine neue Gattungstradition begründet.[240]

Die Präsenz von Vorgängerwerken in den Kommentaren

Al-Qārī trägt den Gattungstraditionen dadurch Rechnung, dass er in seinen Werken die Verfasser der Vorgängerwerke üblicherweise ausführlich zu Wort kommen lässt. Diese Praxis lässt sich besonders bei den Kommentaren beobachten. In seinem *Muqaddima*-Kommentar (6.) zitiert er zum Beispiel an zahlreichen Stellen die früheren Kommentare von Aḥmad ibn Muḥammad al-Ǧazarī (st. 827), dem Sohn des Verfassers, Ḫālid ibn ᶜAbdallāh al-Azharī (st. 905) und Zakariyyā al-Anṣārī (st. 926). Und im *Šifā'*-Kommentar werden durchgehend die früheren Kommentare von al-Yamanī (st. 743/1342), al-Ḥalabī (st. 841/1437), al-Ḥiǧāzī (st. um 850/1446), at-Tilimsānī (vollendet 917/1511) und ad-Dalaǧī (st. 947/1540) verwendet.[241] Das Bewusstsein für die Kommentierungstradition kann sich auch im Prolog ausdrücken, wie etwa beim *Šamā'il*-Kommentar (183.), wo al-Qārī den Wunsch formuliert, „in die Schar derjenigen einzutreten, die jenem Buch durch einen Kommentar dienen."[242]

In mehreren Kommentaren benutzt er einen der früheren Kommentare zum Grundwerk auch nach Art eines Zweitbuches, so etwa im *Bad'-al-amālī*-Kommentar (138.) denjenigen von ᶜIzz ad-Dīn Ibn Ǧamāᶜa (st. 819/1416).[243] In seinem *Nuḫba*-Superkommentar (16.) zitiert er fast den kompletten Text der Glosse von Ibn Ḥaǧars Schüler Zayn ad-Dīn Qāsim Ibn Quṭlubuġā (st. 879). In ausgeschriebener Form findet sich der Name dieses Vorkommentators nur am Anfang des Werks.[244] An den späteren Stellen werden die Zitate meistens nur in verkürzter Form mit *qāla t-tilmīḏ*[245] („der Schüler hat gesagt") oder *qāla tilmīḏu-hū*[246] („sein Schüler hat gesagt") eingeleitet. Offenbar enthielt der Text Ibn Quṭlubuġās noch zusätzliche (mündliche?) Ergänzungen seines Lehrers Ibn Ḥaǧar, denn an mehreren Stellen zitiert al-Qārī Aussagen des Verfassers, die er mit der Formel *naqala-hū t-tilmīḏ* („Das hat der Schüler übeliefert") abschließt (so z.B. 16.250). Al-Qārī verwendet außerdem noch die Glosse des indischen Scheichs Waǧīh ad-Dīn al-Guǧarātī (st. 998/1594).[247] Seltsamerweise wird der Glossator bei der ersten Nennung nicht

---

[239] Dort heißt es: *wa-lam yataᶜarrad aḥad min ᶜulamā' az-zamān wa-fuḍalā' al-awān li-taḥqīq mā yataᶜallaq bi-hī min muškilāt al-iᶜrāb wa-l-binā' wa-mā yattaḍiḥ bi-hī maqāṣidu-hū min al-maᶜānī al-mutaḍammina li-l-madḥ wa-ṯ-ṯanā'.*

[240] Weitere Kommentare aus späterer Zeit sind in GAL und bei Qūtlāy 315f aufgelistet.

[241] Für Belege vgl. die Angaben in der Werkliste unter der Rubrik W.

[242] Vgl. oben S. 121.

[243] Er wird fast durchgehend zitiert. Vgl. 138.4a, 5b, 6a, 7a, 8a, 8b, 9b, 10a, 11b, 16a–b, 18a–b, 20a, 22b, 23b, 24a, 25a, 27a, 29a, 30a, 31a, 32a, 36b, 39a–b.

[244] So 16.12 *qāla l-Mawlā Qāsimu l-Ḥanafī tilmīḏu l-muṣannif* (16.12.). 16.15 schon verkürzt *qāla tilmīḏu š-šayḫ*, 16.17 *qāla tilmīḏu l-muṣannif* (16.17), dann nur noch in verkürzter Form.

[245] So 16.17, 19f, 24f, 29f, 34f, 37, 39, 56, 81, 86, 88, 152–54, 156, 160, 168, 171, 183–85, 188f, 260f.

[246] So in 16.40, 42f, 45–47, 53, 55, 57f, 65, 68, 84f, 93, 178.

[247] Vgl. zu ihm GAL S I 612. Aus einem Zitat geht hervor, dass dieser der Schüler eines gewissen Abu l-Barakāt war (16.161).

vorgestellt, sondern nur indeterminiert als *šāriḥ Waǧīh* eingeführt (16.6). Die zahlreichen nachfolgenden Zitate, die mit *qāla šāriḥun* eingeleitet werden (u.a. 16.222, 228), beziehen sich wahrscheinlich ebenfalls auf diese Glosse. Schließlich zitiert al-Qārī an vielen Stellen noch einen namenlosen Glossator (*qāl muḥaššin*...), dessen persischer Sprachhintergrund daran erkennbar ist, dass er an einer Stelle eine persische Spracherklärung gibt (*at-taḫarruǧ... rasīdan ba-ᶜilm*; 16.236).[248]

In seinem Kommentar zum *Miškāt al-maṣābīḥ* zitiert al-Qārī durchgehend die früheren Kommentare von al-Ḥusayn ibn Muḥammad aṭ-Ṭībī[249] (st. 743/1343) und seinem eigenen Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī[250]. Bei Ibn Ḥaǧar vermerkt er gelegentlich, ob er aṭ-Ṭībī gefolgt ist (*tabiᶜa-hū*; 17.I407, 467) oder ihm widersprochen hat (*radda-hū*; 17.I398). Darüber hinaus zitiert er häufig auch den heute wahrscheinlich verlorenen Kommentar[251] des Sayyid Ǧamāl ad-Dīn.[252] An seinem Rand befanden sich Bemerkungen von Ǧamāl ad-Dīns Sohn as-Saᶜīd Mīrakšāh, die al-Qārī ebenfalls ausführlich zitiert.[253]

Kommentieren bedeutet also bei al-Qārī zunächst einmal das Anführen der Aussagen der früheren Kommentatoren. In diesem Punkt trifft sich sein Kommentierverfahren – und vielleicht auch dasjenige anderer arabischer Kommentatoren – mit der christlichen Tradition der Katenen, in denen kettenartig die Schrifterklärung der vorangehenden Generationen gesammelt wurde, um die Einzelkommentare überflüssig zu machen.[254]

Kritik an den Vorgängerwerken

Mehrfach setzt sich al-Qārī auch explizit von der bisherigen Kommentierungstradition ab. So schreibt er zum Beispiel in seinem Prolog zum *Miškāt*-Kommentar, dass eines der Motive, die ihn zur Abfassung des Buches veranlassten, gewesen sei, „dass die meisten (früheren) Kommentatoren in ihrem Bestreben Schafiiten waren und die Probleme, die zu dem Buch gehören, entsprechend der Methode ihres Maḏhabs behandelt haben" (17.I35). Vielsagend ist auch der

---

[248] Möglicherweise ist er mit dem auf Seite 6 genannten Muḥaššī Ǧamīl identisch.

[249] Belege aus dem ersten Band: 17.I44, 84, 89f, 114, 117f, 156, 172, 174, 180, 203–05, 208f, 212, 219f, 224, 233, 239, 243f, 246f, 249, 254, 262f, 272, 274, 277f, 283f, 287f, 290f, 296, 301, 304, 306f, 310f, 313, 316, 318–20, 322, 324–27, 329, 331, 334, 336, 338, 340, 342–45, 349, 351, 357, 359, 361f, 364, 370–72, 376f, 379, 381f, 385, 387, 389, 391, 393–96, 398 (*ka-ḏā ḥarrara-hū*), 401–04, 406, 408, 415, 422f, 425, 429–37, 439f, 446, 448, 450–54, 457–59, 461, 463–70, 473, 475, 479, 481, 483, 486f, 489, 498, 502–06, 508, 510–12, 514–18, 520, 522, 524f, 529f, 531–34. – Zu aṭ-Ṭībī vgl. Z II 256.

[250] Belegstellen im ersten Band: 17.I51, 89, 91, 132, 222, 226, 228f, 235f, 245, 247, 257f, 261, 263, 266, 270f, 274f, 279, 281, 283–85, 289, 296, 298, 306, 308–11, 314f, 318, 320, 324f, 328f, 332, 336, 340, 342, 344–46, 351–56, 358f, 361f, 364, 366f, 372–74, 381–85, 387, 391, 395, 402f, 405, 416, 418, 432f, 441, 448, 450, 453, 462, 468f, 481, 484, 486f, 489–91, 496, 499, 515, 517–19, 523f, 527.

[251] Dass es sich um einen Kommentar handelte, ist der Bemerkung zu entnehmen, dass Sayyid Ǧamāl ad-Dīn etwas *fī awwal šarḥ al-Miškāt* geschrieben habe (17.I89). Seltsamerweise bezeichnet er den gleichen (?) Text in 16.110 als *Ḥāšiyat al-Miškāt*.

[252] Stellenbelege im ersten Band: 17.I46, 50, 54, 71, 82, 84, 86–90, 110, 132, 155, 172, 249, 262, 267, 272, 277, 314, 324, 340f, 343, 352, 369f, 372, 379f, 407f., 418, 443, 449, 460, 466, 475, 477, 480f, 486, 502, 506, 509, 523, 532.

[253] 17.I89f, 135, 142, 221, 224f, 289, 300 [*ka-ḏā ḥarrara-hū Mīrak-Šāh*], 311 [*naqal... ᶜan at-Taḫrīǧ*], 315 [*kaḏā naqala-hū*], 316f, 320, 329, 343, 357, 370–72, 406, 422, 433, 435 [*naqala-hū*], 443, 472, 479, 528, 531.

[254] Vgl. dazu den Artikel „Katenen" von Ekkehard Mühlenberg in *Theologische Realenzyklopädie* XVIII 14–21.

Titel des *Nuqāya*-Kommentars (128.): *Fatḥ bāb al-ᶜināya bi-šarḥ an-Nuqāya* („Öffnung des Tors der Sorgfalt bei der Kommentierung der *Nuqāya*"). Er kann als Spitze gegenüber den früheren *Nuqāya*-Kommentatoren ᶜAbd al-ᶜAlī ibn Muḥammad al-Birǧandī (st. 932/1525) und Šams ad-Dīn Muḥammad al-Quhistānī (st. nach 950/1534) betrachtet werden, deren Werke al-Qārī an verschiedenen Stellen heftig kritisiert. Zu letzterem schreibt er in seiner Schiiten-Schrift:

> „ᶜIṣām ad-Dīn hat recht, dass al-Quhistānī nicht zu den Schülern von Šayḫ al-Islām al-Harawī gehörte, weder zu den bedeutenderen noch zu den geringeren. Vielmehr war er der Buchhändler (*dallāl al-kutub*) in seiner Zeit. Nicht dagegen war er unter seinen Zeitgenossen für die Rechtswissenschaft oder anderes bekannt. Dafür spricht auch, dass er in diesem seinem Kommentar Gesundes und Schwaches ohne kritische Nachprüfung und Untersuchung miteinander vermengt hat. Er ist wie einer, der bei Nacht Holz sammelt und dabei Trockenes und Feuchtes gleichzeitig aufliest. Gott möge Nachsicht mit ihm haben und verhindern, dass wir zu denjenigen gehören, die durch seinen Fuß oder seine Feder ausgleiten" (26.142b–143a, erg. nach Ms. Berlin, 701b)

An vielen Stellen setzt sich al-Qārī auch kritisch mit einzelnen Erklärungen der früheren Kommentatoren auseinander. So äußert er zum Beispiel an zwei Stellen seines *Bad'-al-amālī*-Kommentars, dass eine Aussage Ibn Ǧamāᶜas fehl am Platz sei.[255] Und in seinem *Miškāt*-Kommentar vermerkt er, dass aṭ-Ṭībī mit seinen Erklärungen geirrt (*aḫṭa'*; 17.I354) bzw. einen abscheulichen Lapsus calami begangen habe (*ammā qawlu ṭ-Ṭībī... fa-luġzatu qalamin wa-zallatu qadamin mimmā yanfuru ᶜan-hū aṭ-ṭabᶜu wa-yamuǧǧu-hū s-samᶜu*; 17.I432). An verschiedenen Stellen kritisiert er außerdem, dass in den Erklärungen von aṭ-Ṭībī, Ǧamāl ad-Dīn bzw. Ibn Ḥaǧar Umständlichkeit (*takalluf*; 17.I184, 190, 352, 364, 515, 517), bzw. „überflüssige Umständlichkeit" (*takalluf mustaġnāᶜan-nu*) liege (17.I352). Gegenüber aṭ-Ṭībī erhebt er zudem den Vorwurf der ungenauen Sprachverwendung (*taᶜassuf*; 17.I364). Der Vorwurf des *takalluf* und *taᶜassuf* taucht auch öfter im Zusammenhang mit der Thematisierung der unterschiedlichen Lesungen in den Handschriften auf. So merkt al-Qārī an mehreren Stellen an, dass sich frühere Kommentatoren und Glossatoren aufgrund von Fehlern in den von ihnen benutzten Handschriften der Grundtexte in komplizierte, weithergeholte oder problematische Erklärungen verstiegen hätten (16.198, 236; 17.I184, 190; 138.38b).

In seinem *Nuḫba*-Superkommentar vermerkt al-Qārī an vielen Stellen, dass durch seine Ausführungen die Lehrmeinung des früheren Glossators Ibn Quṭlubuġā widerlegt sei.[256] An anderen Stellen leitet er die Aussagen Ibn Quṭlubuġās mit der negativ wertenden *aġraba*- (16.25, 94) bzw. *abᶜada*-Formel (16.207) ein oder drückt mit anderen Wendungen Kritik an seinen Erklärungen aus.[257] Häufig nimmt er auch den Autor gegen seinen Schüler-Glossator in Schutz. So wendet er die an einer Stelle vorgetragene spitze Bemerkung Ibn Quṭlubuġās zu einer Definition Ibn Ḥaǧars, dass sie nicht wirklich eine Definition (*taᶜrīf*), sondern eine Verdummung (*taġbīl*) sei, in einer rhetorischen Reimprosapassage sogleich gegen den Kritiker:

---

255 *Fa-qawl aš-šāriḥ... laysa fī maḥalli-hī* (138.27a, 28b).

256 Vgl. 16.25 (wa-bi-hī yandafiᶜ mā qāl at-tilmīḏ), 16.30 (*wa-bi-hī indafaᶜ mudāfaᶜat at-tilmīḏ li-š-šayḫ*), 16.51 (*wa-bi-hāḏā yandafiᶜ mā qāl tilmīḏu-hū*), 16.188 (*wa-bi-hāḏā yandafiᶜ qawl at-tilmīḏ*), 16.75 (*wa-bi-mā qarrarnā indafaᶜ mā qāl tilmīḏu-hū*).

257 Vgl. zum Beispiel 16.45 (*hāḏā ġafla min at-tilmīḏ*), 16.80 (*fa-qawl tilmīḏi-hī... munāqaša fī ġayr maḥalli-hī*) und (*fa-ta'ammal fa-inna kalāma-hū madḫūl*).

fa-t-tağhīl· munṣarifun ᶜan arbābi t-takmīl· ilā aṣḥābi t-taḥṣīl· wa-hwa ḥasbī wa-niᶜma l-wakīl (16.54)

„Die (Schelte der) Verdummung wendet sich von den Lehrern (w. Vervollständigern) gegen die Lernenden. Mir genügt Gott und trefflich ist Der, Dem ich mich anvertraut habe."

Betrachtet man den Umgang al-Qārīs mit seinen Vorkommentatoren im Vergleich, so ergibt sich der Eindruck, dass die Beziehung zu Ibn Ḥağar al-Haytamī insgesamt die kritischste ist. Nicht nur, dass al-Qārī die aus seinem Kommentar zitierten Aussagen sehr häufig mit *aġraba*[258] oder *abᶜada*[259] einleitet oder anmerkt, dass sie nicht richtig (*ġayr ṣaḥīḥ*) seien;[260] er zieht vielmehr ein ganzes Register scharfer Formulierungen, um seinen Unmut über seine Aussagen zum Ausdruck zu bringen.[261] Mehrfach äußert er, dass die Aussagen Ibn Ḥağars eine gewaltige Leichtsinnigkeit (*muğāzafa ᶜaẓīma*; 17.I95f, IV567) oder einen ungeheuerlichen Fehler (*ḫaṭa' fāḥiš*; 17.V324) darstellten. Andere Formulierungen zum Ausdruck der Kritik an ihm sind, dass es für seine Lehrauffassung kein Argument (*wağh*) gebe (so 17.I171, 497, 529) oder dass er sich etwas eingebildet habe (*wa-wahama Ibn Ḥağar*; 17.I405, 490).

Die kritische Haltung gegenüber Ibn Ḥağar schließt auch die Textkritik ein. In seinem *Arbaᶜūn*-Kommentar merkt er an einer Stelle an, dass der Text des Grundwerks so sei, wie er ihn nach den angesehenen Handschriften und berühmten Kommentaren wiedergegeben habe, während Ibn Ḥağar sich auf den fehlerhaften Grundtext al-Fākihānīs gestützt habe und deshalb zu falschen Schlüssen gelangt sei (187.196b). An einer anderen Stelle erklärt er, die im Grundtext von Ibn Ḥağar zu findenden Worte ständen im Widerspruch zu den vertrauenswürdigen Grundtexten (*al-uṣūl al-muᶜtamida*; 187.250b–251a). In seinem *Miškāt*-Kommentar stellt er die *nusḫat Ibn Ḥağar* mehrfach kritisch den korrigierten Handschriften (*nusaḫ muṣaḥḥaḥa*; 17.I170, 184, 223, 255), die den Scheichen vorgelesen wurden (*al-maqrū'a ᶜala l-mašāyiḫ*; 17.I190), gegenüber. Eine bei Ibn Ḥağar erwähnte *riwāya* lehnt al-Qārī unter Berufung darauf, dass sie in den korrigierten Handschriften fehle, ab (17.I170).

In seinem *Miškāt*-Kommentar wendet sich al-Qārī an mehreren Stellen gegen die Kritik Ibn Ḥağars an seinem Vorkommentator aṭ-Ṭībī und versucht letzteren mit seinen Aussagen zu rehabilitieren. Mehrfach äußert er, Ibn Ḥağar habe die Erklärungen aṭ-Ṭībīs überhaupt nicht verstanden. So schreibt er zum Beispiel an einer Stelle zu Ibn Ḥağars Worten: *wa-hwa maḥmūlun ᶜalā anna-hū mā fahima kalāma ṭ-Ṭībī aw kalāma l-a'imma* (17.IV665; „das ist darauf zurück-

---

[258] So zum Beispiel in 17.I284, 374, 382, 485, 507, IV649, 654, 660, 667, 674, V295, 299, 323, 330, 332, 350, 390; 183.242; 187.95a, 257b.

[259] So in 17.IV670, V418; 187.263a.

[260] So in 17.I381, 508, V285, 297, 327, 338.

[261] Hier eine Auswahl: *wa-bi-mā ḏakarnā-hu yatabayyanu fasādu baqiyyati kalāmi Bni Ḥağar* (17.I95f), *wa-l-ᶜağabu min Ibni Ḥağarin ḥayṯu ḏakara* (17.I98); *wa-fī kalāmi-hī ḫafā'* (17.I257); *ṯumma aḫṭa'a fī ğtihādi-hī* (17.I385); *ammā qawlu Bni Ḥağar... fa-fī-hi anna-hū taḥṣīlu l-ḥāṣil* (17.I501; „Tautologie"); *ammā qawlu Bni Ḥağar... fa-madfūᶜun bi-anna...*(187.112a); *ammā qawlu Bni Ḥağar... fa-hwa fī ġāyatin min al-buᶜd* (17.IV528); *fa-ammā mā ḏakara-hū Bnu Ḥağarin min qawli-hī... fa-mimmā lā yultafatu ilay-hi* (17.V244); *wa-bi-hā yandafiᶜu qawlu Bni Ḥağar* (17.V366); *fa-ndafaᶜa bi-hī qawlu Bni Ḥağarin anna...* (187.175b); *wa-qawlu Bni Ḥağar... ġayru mafhūmin min al-ḥadīṯ* (17.I516); *wa-lā yaḫfā mā fī-hi min tazyīfi l-maqāl* (187.95a), *fa-qawlu Bni Ḥağar... laysa fī maḥalli-hī* (187.257b); *wa-mā abᶜada qawlu Bni Ḥağarin ḥayṯu...* (17.IV231); *wa-min aᶜğabi l-ᶜuğābi anna Bna Ḥağarin qāla* (17.V228); *wa-aṭnaba Bnu Ḥağarin hunā bi-mā lā ṭā'ilata taḥta-hū, bal bayna kalāmay-hi taᶜāruḍun wa-tadāfuᶜun, wa-liḏā aᶜraḍtu ᶜan ḏikri-hī* (17.V331).

zuführen, dass er die Worte aṭ-Ṭībīs oder die Worte der Imame nicht verstanden hat"). An anderen Stellen heißt es: *qāla ṭ-Ṭībī [...] wa-taʿaqqaba-hū Bnu Ḥaǧarin ʿalā ʿādati-hī min ġayri fahmi ʿibārati-hī* (17.V253f; „Aṭ-Ṭībī hat gesagt... Ibn Ḥaǧar hat ihn, wie üblich, ohne seine Worte zu verstehen, kritisiert"); *ka-ḏā ḥaqqaqa-hū ṭ-Ṭībī wa-kāna Bnu Ḥaǧarin mā fahima kalāma-hū fa-aʿraḍa ʿan-hu* (17.V361; „so hat es aṭ-Ṭībī verifiziert. Ibn Ḥaǧar hat seine Rede nicht verstanden und sich davon abgewandt").[262]

Die ausführlichste Verteidigung aṭ-Ṭībīs gegen Ibn Ḥaǧar, und zugleich der heftigste Angriff gegen letzteren, findet sich im Rahmen der Erörterung eines von al-Buḫārī und Muslim übereinstimmend überlieferten Hadith, der von dem Bittgebet handelt, das der Prophet beim Zu-Bett-Gehen gesprochen haben soll. Ibn Ḥaǧar hatte im Rahmen der Erörterung dieses Hadith aṭ-Ṭībī mehrfach korrigiert und dann erklärt:

> „Der Grund dafür, dass er (sc. aṭ-Ṭībī) an diesen Stellen, bei denen ich ihn widerlegt habe, ausgerutscht ist, ist seine Aussage am Anfang der Erklärung dieses Hadith, dass sich in ihm Seltsamkeiten und Wunder befänden, die nur die zuverlässigen Kenner der Rhetorik (*aṯ-ṯiqāt min ahl al-bayān*) verständen. Dies entfuhr ihm in Form der Prahlerei (*tabaǧǧuḥ*), und so hat er im größten Teil seiner Erklärung den klaren Weg verfehlt, wie man beim Betrachten (*ta'ammul*) dessen, was er gesagt hat, und was ich gesagt habe, erkennt".

Al-Qārī wendet nun diesen gleichen Vorwurf der Prahlerei gegen Ibn Ḥaǧar selbst:

> „Beim Betrachten ihrer beider Rede fällt der Unterschied zwischen den beiden ins Auge, der so ist wie derjenige zwischen Himmel und Erde. [...] Was von ihm (sc. aṭ-Ṭībī) ausging, erfolgte in Form des Berichtens (*taḥadduṯ*), nicht in Form der Prahlerei. [...] Wenn man den Kommentar von Ibn Ḥaǧar durchginge, auf seine sichtbaren und verborgenen Mängel untersuchte (sc. und diese dann daraus streichen würde), so würden nur juristische Bestimmungen (*furūʿ fiqhiyya*) oder Protestworte (*kalimāt iʿtirāḍiyya*) darin übrigbleiben. Es ist nicht billig, die Süßigkeiten (*ḥulwiyyāt*) sich selbst zuzuschreiben und die angeblichen Bitterkeiten (*murriyyāt*) dem eigenen Bruder. Vielmehr (muss man letztere ebenfalls) sich selbst (zuschreiben). Trotzdem hoffen wir, dass Gott ihn (dafür) nicht in seinem Grabe bestraft" (17.V228f).

Der Gerechtigkeit halber muss darauf hingewiesen werden, dass al-Qārī seinen Lehrer Ibn Ḥaǧar gelegentlich auch lobt. An einer Stelle (17.I479) zum Beispiel leitet er eine Aussage von ihm mit den Worten ein: *wa-l-aḥsanu mā qāla-hū Ibn Ḥaǧar* („Das Beste ist, was unser Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Makkī gesagt hat, nämlich dass..."). An anderen Stellen vermerkt er, dass Ibn Ḥaǧar mit seiner eigenen Auffassung übereinstimme: *ṯumma ra'aytu Bna Ḥaǧarin wāfaqa-nī fī l-maḥallayn* (17.I179; „sodann habe ich gesehen, dass Ibn Ḥaǧar mit mir an den beiden Stellen übereinstimmt"); *ṯumma ra'aytu Bna Ḥaǧarin ḏakara miṯla mā ḏakartu-hū* (17.I180; „sodann habe ich gesehen, dass Ibn Ḥaǧar Ähnliches erwähnt hat wie ich"). Zuweilen ist Ibn Ḥagars Kommentar sogar Gegenstand einer Leseempfehlung, wie an der folgenden Stelle: *wa-stīʿāb aḥādīṯ al-bāb yufḍī ilā l-iṭnāb wa-qad atā Bnu Ḥaǧar bi-ǧumlatin min-hā fa-rāǧiʿ-hā* (17.II68; „Die Erfassung der Hadithe zu diesem Kapitel würde zur Weitschweifigkeit führen; Ibn Ḥaǧar hat eine Reihe von ihnen erwähnt. So schlage sie [dort] nach").

---

[262] Weitere kritische Formeln im Zusammenhang mit der Rehabilitierung aṭ-Ṭībīs: *qāla ṭ-Ṭībī [...] wa-nāzaʿa-hū Bnu Ḥaǧarin wa-qāl [...] wa-hwa ʿaǧībun min-hū fa-...* (17.V221f); *wa-li-Bni Ḥaǧarin hunā iʿtirāḍun wa-kalām · mimmā lā yultafatu ilay-hi fī l-maqām ·* (17.V207).

e) Die Querverweise als Epitexte

Betrachtet man die Querverweise in al-Qārīs Schriften aus dem Blickwinkel der Intertextualitätstheorie, so erkennt man, dass es sich sich um Grunde genommen um auktoriale Epitexte handelt. Peritext und Epitext, die beide als Paratexte lektüresteuernde Hilfselemente sind und einen Rahmen und Kommentar zu dem eigentlichen Text bilden, unterscheiden sich, wie oben dargelegt, nur hinsichtlich ihrer räumlichen Nähe zum eigentlichen Text. Während die Peritexte relativ fest mit dem eigentlichen Text verbunden sind, sind die Epitexte an einem anderen Ort plaziert. Genette dachte bei letzteren vor allem an Interviews, Briefwechsel oder Tagebücher des Autors.[263] Zwar liegen bei al-Qārī keine derartigen Textformen vor, doch existiert mit den Querverweisen eine mindestens ebenso informative Art der epitextlichen Rahmung seiner Schriften. Fasst man die Querverweise als auktoriale Epitexte[264] auf, so ist das Besondere an ihnen ihre Positionierung: sie sind nämlich in Schriften untergebracht, die selbst wiederum zum großen Teil Zielpunkt von Querverweisen in anderen Schriften desselben Autors sind. Darin äußert sich der autoreferentielle Charakter dieses epitextlichen Systems.

Zu welchem Zweck aber versieht nun al-Qārī seine Texte mit Querverweisen? Zwei Grundfunktionen des Querverweises lassen sich unterscheiden. Zum einen dient er der *Ökonomisierung*. So wird der Leser an zahlreichen Stellen mit der summarischen Abhandlung eines Problems abgefunden und für ausführliche Erläuterungen auf eine andere Schrift verwiesen, in der dieses Problem bereits auseinandergesetzt wurde.[265] Oder der Querverweis wird benutzt, um an einen in einer früheren Schrift vorgetragenen Gedankengang anzuknüpfen, ohne ihn *in extenso* wiederholen zu müssen. Das Bestreben, Doppelungen zu vermeiden, lässt sich besonders gut auch in den Anfangsteilen der Kommentare erkennen. Die Gefahr einer Doppelung ergibt sich hier daraus, dass fast jedes der von al-Qārī kommentierten Werke mit einem doxologischen Vorspann beginnt, der *Basmala* und *Ḥamdala* enthält. Es hätte also grundsätzlich die Möglichkeit bestanden, in jedem Werk an den betreffenden Stellen die beiden Formeln mit dem gleichen Kommentar zu versehen. Dies ist aber eben nicht geschehen. Al-Qārī verzichtet in mehreren Kommentaren ausdrücklich auf Erklärungen zur *Basmala*, mit dem Hinweis, dass er sich bereits andernorts

---

263 Vgl. Genette *Paratexte* 328–384.

264 Daneben gibt es auch allographe Querverweise. So wird zum Beispiel die Schrift 32. am Rande der Berliner Handschrift (Lbg. 295) von 86. (f. 531) erwähnt, weil al-Qārī hier einen *ḫilāf maʿrūf* behandelt haben soll.

265 In einer seiner Schriften erklärt al-Qārī zum Beispiel, dass das, was er hier vorbringe, „das innerste Mark" (*lubb al-lubāb*) dessen sei, was er im *Miškāt*-Kommentar ausführlich behandelt habe (21.449b). Weitere Beispiel: *ka-mā awḍaḥtu-hū fī r-risāla... wa-muǧmalu-hū hunā anna*... „wie ich in der Abhandlung... gezeigt habe. Hier sei nur als Zusammenfassung gesagt, dass" (39.171b), *wa-qad šaraḥnā l-ḥadīṯ mufaṣṣalan fī... lakin hunā naqtaṣir ʿala l-mawrūd ad-dāll ʿala l-maqṣūd ʿinda l-muḫālif wa-l-muwāfiq* „wir haben den Hadith detailliert in... erklärt, aber hier beschränken wir uns auf das Überlieferte, das nach Meinung sowohl des Andersdenkenden als auch des Übereinstimmenden auf das Gemeinte hinweist" (43.75b).

ausführlich zu diesen Formeln geäußert habe.[266] In einem Fall (52.2a) verweist er in diesem Zusammenhang auf den *ḫuṭba*-Teil seines *Miškāt*-Kommentars. Tatsächlich setzt er sich hier sehr detailliert mit den beiden Formeln auseinander (17.I3–7).

Manchmal setzt al-Qārī auch seine Darstellungsweise in der neuen Schrift bewusst von derjenigen in der früheren ab, so wenn er sagt:

> *wa-qad allaftu risālatan mustaqillatan fī ḫuṣūṣi hāḏihi l-mas'ala* (= 200.)... *wa-hā-hunā attabiᶜu kalāma š-šayḫi fī tabyīni mabnā-hu · wa-taᶜyīni maᶜnā-hu · wa-atatabbaᶜu kalāma šurrāḥi-hī wa-ḥawāšī-hi wa-aḫtāru mā alyaqu-hu*[267] *min muqtaḍā-hu ·* (18.218)
>
> Ich habe schon eine eigenständige Abhandlung zu dieser Frage abgefasst... Hier folge ich (bei der Kommentierung) der Rede des Scheichs, hinsichtlich der Darlegung seiner Gestalts und der Bestimmung seines Gehalts, und ich verfolge die Rede seiner Kommentatoren und Glossen und wähle aus, was von seinem Erfordernis her am geeignetsten ist.

oder

> *wa-laḫḫaṣtu-hā bi-iḫrāğ tisᶜa wa-tisᶜīn isman min ṣifāti-hī* (= 199.)... *wa-l-ān aqtaṣir ᶜalā mā yaridu fi l-aḥādīṯ al-ātiyya mimmā li-l-maqṣūd* (17.X47).
>
> Ich habe sie (die *asmā' ḥusnā*) durch Herausstellung von 99 Namen seiner Eigenschaften zusammengefasst... Jetzt beschränke ich mich auf das, was in den kommenden Hadithen erstrebt ist.

In beiden Fällen betont also al-Qārī, dass er selbst zu dem behandelten Thema eine Schrift vorzuweisen habe, am aktuellen Ort aber nicht seine Gedanken dazu ausbreiten, sondern sich der Darstellungsweise des kommentierten Text unterwerfen wolle.

Die zweite Grundfunktion besteht in der *Werbung* für andere Schriften. Dem Leser, der mit einer Schrift beschäftigt war, sollte schon während der Lektüre eine neue Leseperspektive eröffnet werden. Besonders deutlich wird diese Werbungsfunktion dann, wenn der Querverweis von einer Leseempfehlung begleitet ist. So sagt al-Qārī zum Beispiel in Bezug auf seine Gebetssammlung *al-Ḥizb al-aᶜẓam* (51.): „Diese musst du haben!" (*wa-ᶜalay-ka bi-hī*; 59.158a) und hinsichtlich seiner frühen Sammlung erfundener Hadithe (201.) meint er: „Der Lernende wird sie nicht entbehren können" (*lā yastaġnī ṭ-ṭālib ᶜan-hu*; 16.127). Im *Ādāb-al-murīdīn*-Kommentar schließt al-Qārī seine Erklärungen zum *samāᶜ* mit folgendem rhetorisch aufgeladenen Doppelquerverweis ab:

> *wa-in aradta baᶜda l-inbisāṭ · fī ḥāšiyati hāḏā l-bisāṭ · fa-ᶜalay-ka bi-risālatayya allatī katabtu-hā fī ḥāli n-našāṭ · iḥday-himā l-Iᶜtinā' · bi-l-ġanā' · wa-l-uḫrā Fatḥi al-asmāᶜ · fī šarḥi s-samāᶜ ·* (188.32a).
>
> Wenn Du am Rande dieses Teppichs *inbisāṭ* („Ausbreitung des Stoffes", „Freude") haben willst, dann halte dich an meine beiden Abhandlungen, die ich im Zustand der Tatkraft abgefasst habe, die eine *al-Iᶜtinā' bi-l-ġanā'* (= 80.), die andere *Fatḥ al-asmāᶜ fī šarḥ as-samāᶜ* (= 82.).

---

[266] Vgl. 18.2 (*ṯumma taḥqīq mabāḥiṯ al-basmala wa-l-ḥamdala wa-mā yataᶜallaq bi-himā min wuğūh at-takmila qad kaṯura fī taṣānīf al-ᶜulamā' wa-ta'ālīf al-fuḍalā' wa-qad ḏakarnā ṭarafan min-hā fī baᶜḍ taṣānīfi-nā*); 128.I35 (*wa-qad basaṭnā l-qawl ᶜalā mufradāt al-basmala wa-l-ḥamdala wa-mā yataᶜallaq bi-himā fī baᶜd muṣannafāti-nā al-muṭawwala*); 135.3a (*wa-l-ḥamdala – yaḥtāğ ilā basṭ fi l-mas'ala wa-qad ataynā ᶜalā ṭaraf min-hā mu ġnalu-hu fī baᶜḍ mu'allafa mufaṣṣala*) und 140.I3 (*qad basaṭnā l-kalām fī ġayr hāḏa l-maqām ᶜalā mufradāt al-basmala wa-murakkabāti-hā wa-mabānī-hā wa-maᶜānī-hā wa-mā warad fī-hā wa-sā'ir mutaᶜalliqāti-hā*).

[267] Im Text steht *alqā-hu*

Seinen Kommentar zu den *Arbaʿūn* von an-Nawawī bewirbt er in einem Querverweis als „hilfreiche Wohltat" (*ḫayr muʿīn*; 140.II372f). Al-Qārī ging offenbar davon aus, dass der Leser, wenn er sich für ein bestimmtes Thema stärker interessierte, eine andere seiner Schriften konsultieren konnte. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine Notiz, die hinter dem Inhaltsverzeichnis der Sammelhandschrift Landberg 295 angebracht ist und in gleicher Form auch in mehreren späteren arabischen Werken zu finden ist. Darin wird der Enkel al-Qārīs mit der Aussage zitiert, sein Großvater habe 300 Schriften verfasst und diese den eigenen Kindern unter der Bedingung vermacht, dass sie niemanden daran hinderten, sie abzuschreiben. Heute sei die Reihe an ihm, und er hindere niemanden daran, der ihn darum bitte.[268] Möglicherweise hat al-Qārī schon zu Lebzeiten seine Schriften in dieser Weise zum freien Kopieren zur Verfügung gestellt.

Intertextuelle Querverweise, wie ich sie in al-Qārīs Werk nachweisen konnte, kommen freilich schon bei früheren arabischen Autoren vor. Das Beispiel al-Ġazālīs wurde schon genannt.[269] Weitere solcher Querverweise lassen sich in einigen der von al-Qārī zitierten bzw. kommentierten Werke wie an-Nawawīs Eigenkommentar zu seiner *Arbaʿūn*-Sammlung[270] und Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānīs Eigenkommentar zu seinem Handbuch *Nuḫbat al-fikar*[271] entdecken. In seiner längeren *Mawḍūʿāt*-Sammlung zitiert al-Qārī von as-Suyūṭī einen Querverweis auf seine Abhandlung über die *abdāl* (10.16) sowie von as-Saḫāwī einen Verweis auf seine Schrift *al-Qawl al-badīʿ fi ṣ-ṣalāt ʿalā l-ḥabīb aš-šafīʿ*[272] (10.42). Darüber hinaus erscheinen bei ihm mehrere Querverweise as-Suyūṭīs auf seine Schrift *at-Taʿaqqubāt ʿalā l-Mawḍūʿāt* (10.16, 75; 17.X470). Das Phänomen des Querverweises findet sich also bereits in früheren Phasen der arabischen Schriftkultur, doch wäre zu überprüfen, ob auch schon in der gleichen Häufung und Systemhaftigkeit wie in dem Gesamtwerk al-Qārīs.

In jedem Fall manifestiert sich in der großen Menge von Verweisen, mit denen al-Qārī seine Schriften versehen hat, ein ausgeprägtes Oeuvre-Bewusstsein. Die Visualisierung dieser Verweise in unserer Grafik macht deutlich, dass hier eine Innenwelt existiert, die der außertextlichen Wirklichkeit als eigenständiger Raum gegenübersteht.

---

[268] Lbg. 295, 4b. Vgl. auch Mirdād 320 und Qūtlāy 115, der aus ʿUṯmān al-ʿUryānī: *ar-Ramz al-kāmil fī šarḥ ad-duʿāʾ aš-šāmil* (= Kommentar zu 51.) zitiert.

[269] Vgl. oben S. 50.

[270] *Wa-qad awḍaḥtu-hū fī Šarḥ Muslim* (187.59a), *wa-qad basaṭtu l-qawl fī īḍāḥi-hī fī awāʾil šarḥ Muslim* (187.86b).

[271] Vgl. dort 16.109 (*wa-qad awḍaḥtu amṯilat ḏālik fī n-Nukat*), 16.137 (*wa-qad ṣannaf al-Ḫaṭīb fi l-mudrağ kitāban wa-laḫḫaṣtu-hū wa-zidtu ʿalay-hi qadra mā ḏukira*), 16.203 (*wa-qad laḫḫaṣtu kitāba-hū al-maḏkū wa-zidtu ʿalay-hi tarāğim kaṯīra ğiddan*), 16.206 (*wa-qad istawʿabtu ḏālika fī muqaddimat Šarḥ al-Buḫārī*), 16.224 (*wa-qad ṣannaf fī-hi l-Ḫaṭīb kitāban ḥāfilan wa-qad laḫḫaṣtu-hū wa-zidtu ʿalay-hi šayʾan kaṯīran*); 16.225f (*wa-qad yassar Allāh... bi-kitāb sammaytu-hū bi-Tabṣirat al-muntabih bi-taḥrīr al-muštabih wa-hwa muğallad wāḥid ḍabaṭtu-hū bi-l-ḥurūf ʿalā ṭ-ṭarīqa al-murḍiya wa-zidtu ʿalay-hi šayʾan kaṯīran mimmā ahmala-hū aw lam yaqif ʿalay-hi*); – 16.248 (*wa-qad laḫḫaṣtu-hū wa-zidtu ʿalay-hi ašyāʾ kaṯīra wa-sammaytu-hū Tahḏīb at-tahḏīb*); – 16.249 (*wa-qad ḥarrartu ḏālika ḏālika fī kitābī fī ṣ-ṣaḥāba*).

[272] Vgl. GAL II² 44.

III. Schlüsselstellen und Knotenpunkte

Nachdem im vorangegangenen Kapitel unter Berücksichtigung verschiedener Aspekte ein Überblick über al-Qārīs Gesamtwerk gegeben wurde, sollen nun anhand der Querverweise einzelne Themenstränge herausgearbeitet werden, die sich durch mehrere seiner Schriften hindurchziehen. Dafür sollen zunächst verschiedene Schlüsselstellen in den Kommentaren betrachtet werden, die durch Querverweise miteinander verbunden sind. Dann werden in chronologischer Reihenfolge sechs Einzeltexte behandelt, in denen knotenpunktartig Querverweise zusammenlaufen.

§ 6 Schlüsselstellen in den Kommentaren

Wie bereits dargelegt wurde, befinden sich unter denjenigen Texten, die die stärkste Einbindung in das System der Querverweise aufweisen und damit eine zentrale Stellung einnehmen, besonders viele Kommentare. Allerdings verteilen sich bei ihnen die Ausgangs- und Zielpunkte der Querverweise aufgrund des großen Umfangs dieser Werke auf eine relativ weite Textfläche. Wir wollen in den folgenden Abschnitten einzelne Schlüsselstellen herausgreifen, die besonders markante Verweisbeziehungen zu anderen Schriften aufweisen. Damit keine Missverständnisse entstehen, sei hier noch darauf hingewiesen, dass die fünf behandelten Fallbeispiele untereinander in keiner inhaltlichen Beziehung stehen.

Eine Verteidigung Abū l-Ḥasan al-Bakrīs

Die erste hier zu behandelnde Stelle findet sich in al-Qārīs Kommentar zur Gebetssammlung *Ḥizb al-fatḥ* (193.) seines indirekten Lehrers Abū l-Ḥasan al-Bakrī. Al-Qārīs Anmerkungen in diesem Kommentar sind zum überwiegenden Teil relativ kurz gehalten. Nur an einer Stelle lässt er sich zu einem Exkurs von immerhin acht Seiten Länge hinreißen. Dieser Exkurs bezieht sich auf eine Stelle, an der al-Bakrī als Anweisung für den Betenden folgendes schreibt: *ṯumma yaqūlu astaġfiru Llāha mimmā siwā Llāhi wa-kullu kawnī yaqūlu Llāha ʿašara marrāt* („Dann möge er sprechen: Ich bitte Gott um Vergebung für alles das, was nicht Gott ist; und mein ganzes Dasein sagt Gott, zehn Mal").

Al-Qārī leitet den Exkurs mit einer sanft formulierten Kritik ein: „Dies ist ein seltsames Wort und eine wunderliche Spruchweisheit. Weder sie noch ihresgleichen wurden bisher gehört oder memoriert" (193.47a). Sodann führt er aus, dass aufgrund dieses Passus ein Halbgebildeter gegen den Scheich opponiert habe (*iʿtaraḍa ʿalā qāʾili-hā*). Außerdem habe, als der große Scheich (*aš-šayḫ al-aʿẓam*) dieses Wort aussprach, einer von den *ahl aẓ-ẓāhir*, von dem die Rechtsgelehrten behaupteten, dass er der Wissendste ist, damit begonnen, mit ihm zu streiten, und ihn schwer getadelt, in der Weise, dass er ihn fast des Unglaubens bezichtigte, weil er und seine Anhänger glaubten, dass dies in der Religion eine Form der Erfüllung der Dankespflichten sei. Daraufhin

habe sich der Scheich bei ihm entschuldigt, „zur Abwendung seines Schlages und zur Beseitigung der in seinem äußeren Sinn liegenden vermeintlichen Heimsuchungen", indem er sagte: „Ich kehre reumütig zu Gott zurück und sage: *astaġfiru Llāh*". Sein Kontrahent – es handelt sich wahrscheinlich um Ibn ᶜAbd al-Ḥaqq as-Sunbāṭī (s.u.) – wollte sich damit jedoch nicht zufriedengeben und forderte ihn auf, beim Eintreten in die Azhar-Moschee laut auszurufen: „Hört, ihr Leute! Was ᶜAbd al-Ḥaqq lehrt, ist die Wahrheit (*mā yaqūlu-hū ᶜAbd al-Ḥaqq ḥaqq*), und was ich lehre, ist unzweifelhaft falsch." Der Scheich gab diese Erklärung nun aber „in der losgelösten Form" (*fī l-maqām al-muṭlaq*) ab, so dass er wie al-Manṣūr al-Ḥallāǧ *ana l-ḥaqq* („Ich bin der Wahre") rief. Daraufhin sei das ganze Volk auf ihn gestürzt und habe ihm Hände und Füße geküsst.

Wer dieser Kontrahent Abu l-Ḥasan al-Bakrīs war, der ihn fast des Unglaubens bezichtigte, geht aus der folgenden Passage hervor. Dort wird nämlich berichtet, dass die gleiche Person den Kaffee verboten und darüber mit dem Scheich disputiert habe. Aus anderen Quellen ist bekannt, dass der schafiitische Faqīh Aḥmad ibn ᶜAbd al-Ḥaqq as-Sunbāṭī (st. 950/1543), Prediger in der Azhar-Moschee, im Jahre 939/1532–3 den Kaffee verbot. Auf Anfrage des Qāḍī Muḥammad ibn Ilyās al-Ḥanafī gab Abu l-Ḥasan al-Bakrī daraufhin eine *fatwa*, in der er in Versen den Kaffee lobte und zur Nichtbeachtung der Lehre as-Sunbāṭīs aufrief.[1] Wenn in dem von al-Qārī überlieferten Spruch, den al-Bakrī am Eingang der Azhar-Moschee aufsagen sollte, nicht von Ibn ᶜAbd al-Ḥaqq, sondern einfach ᶜAbd al-Ḥaqq die Rede ist, so ist dies wohl als eine Verkürzung anzusehen, die entweder auf al-Qārī selbst zurückgeht oder sich bereits im Überlieferungsprozess eingeschlichen hat.

Al-Qārī gibt sich Mühe, den anstößig wirkenden Ausspruch des Scheichs durch Rückgriff auf die sufische Terminologie zu entschärfen: „Es ist, als ob er in der Sprache des *ḥāl* zur Entstehung dieses Ausspruchs, nämlich *ᶜAbd al-ḥaqq ḥaqq*, darauf hinweisen wollte, dass er selber ein Knecht des Wahren (*ᶜabd al-ḥaqq*) sei, weil er der höchsten Wahrheit (*al-ḥaqq al-muṭlaq*) anhänge" (193.47b). Am Ende des Abschnitts kommt er auf die fragliche Gebetsformel zurück und verteidigt ihre Rechtgläubigkeit (193.48b). Zu der Wendung *astaġfiru Llāha mimmā siwā Llāhi* erklärt er, dass hiermit die Vergebung für alles, was dem Menschen von der Seite des Nicht-Göttlichen in den Sinn komme, erbeten werden solle.

Schwieriger ist der darauffolgende Ausdruck *wa-kullu kawnī yaqūlu Llāha* („und mein ganzes Dasein sagt Gott"). Hierzu bietet er mehrere Lösungsmöglichkeiten an. Es könne bedeuten: 1.) Jedes Stäubchen meiner Existenz „in der sichtbaren und unsichtbaren Sprache" sagt, dass Er Gott ist; 2.) Das gesamte Dasein, in dem ich mich befinde, gibt theophore Äußerungen von sich; hierbei sei die Möglichkeit zu erwägen, dass vor dem Gottesnamen die Vokativ-Partikel *yā* ausgefallen ist; 3.) Schließlich könne der Scheich eine gewaltige Verbalinspiration (*taǧallī kalāmī ᶜaẓīm*) gehabt haben, in der Weise, dass sein Leib wie der Dornstrauch Moses' geworden sei, als dieser sprach: „Ich bin Gott"; in diesem Fall bedeute *yaqūlu Llāh*, selbst zu sagen: „Ich bin Gott", so wie es ihm widerfahren sei, als er eine Audition (*taǧallī samᶜī*) hatte, die in jedem Stäubchen seines Leibes gehört wurde (193.49a). Al-Qārī schliesst also nicht aus, dass mit dieser Formel ausgedrückt werden sollte, dass das menschliche Dasein (*kawn*) selbst von Gott erfüllt ist. Anhand einer Anekdote über den persischen Sufi Ǧāmī versucht er diese Art der Gotteser-

---

[1] Vgl. *EI²* IV 451b und KS II 112f.

fülltheit zu erläutern: Ǧāmī soll einmal zu einem blinden Gelähmten gekommen sein und versucht haben, ihn durch ein Bittgebet zu heilen. Nachdem ihm in seiner Abgeschiedenheit die Worte: "Wir machen es, wir machen es" zugerufen worden waren, trat er heraus, sprach die Worte nach und betete. Daraufhin erfolgte die Heilung. Dies, so al-Qārī, sei die würdigste Erklärung für den Ausspruch al-Ḥallāǧs *anā l-ḥaqq*, denn im Gegensatz zu Pharao, der über sich selbst Gott vergaß, habe al-Ḥallāǧ nur Gott gesehen und darüber alles andere aufgegeben (193.50a). Al-Qārī bemüht sich also insgesamt um eine entschärfende Auslegung der strittigen Aussprüche al-Bakrīs, die sie als auf dem Boden der Rechtgläubigkeit stehend erscheinen lässt. Wohl um sich selbst zu schützen, schließt er die Passage mit einer allgemein formulierten Selbstdistanzierung von Irrlehren ab: „Ich habe einen Glauben, der frei ist von Inkarnationismus (*ḥulūl*), Unionismus (*ittiḥād*), Freidenkertum (*zandaqa*) und Häresie (*ilḥād*)."[2]

Schon die Lektüre des Kommentars selbst vermittelt den Eindruck, dass der Exkurs zu dieser Frage und zu al-Bakrīs Auseinandersetzung mit as-Sunbāṭī sein eigentliches Kernstück bildet. Dieser Eindruck wird nun durch die Querverweis-Situation bestätigt, denn fast alle Querverweise, die auf diesen Kommentar verweisen, beziehen sich genau auf diesen Exkurs. Sie befinden sich in seinen Kommentaren 17., 52., 140. und 183. In zwei Kommentaren (17. und 183.) behandelt al-Qārī die Formel im Zusammenhang mit dem bekannten Ausspruch *a-lā kullu šay'in mā ḫalā Llāhu bāṭil* („Ist nicht alles außer Gott nichtig?") des altarabischen Dichters Labīd. Einem Hadith zufolge, der von Abū Hurayra überliefert wird, hat ihn der Prophet zum wahrhaftigsten Wort erklärt, das je von einem Dichter ausgesprochen wurde (17.V100; 183.II34f). Mit der fraglichen Gebetsformel al-Bakrīs, so erklärt al-Qārī in seinem *Miškāt*-Kommentar, sei der gleiche Sachverhalt gemeint (17.V100). In seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar erklärt al-Qārī mit Hinblick auf die Aussage al-Ǧīlānīs, derzufolge *Allāh* nur dann der größte Gottesname ist, wenn er ohne Gedanken an etwas Ungöttliches ausgesprochen wird: „Von daher hat der Scheich unserer Scheiche, aš-Šayḫ Abū l-Ḥasan al-Bakrī {q} am Anfang seines *Ḥizb* gesagt: *astaġfiru Llāha mimmā siwā Llāhi*, woraufhin ihn einer von den Exoterikern, der weder Gott noch das Ungöttliche kennt, verfolgt hat. Ich habe ihm mit einem Kommentar geantwortet und die Aussage mit ihrer richtigen Bedeutung dargelegt" (140.II386). Der Kommentar al-Qārīs diente also im wesentlichen der posthumen Verteidigung seines indirekten Lehrers al-Bakrī gegen die Anwürfe as-Sunbāṭīs.

Ein beunruhigender Ausspruch aš-Šiblīs

Das zweite Fallbeispiel ist al-Qārīs Auseinandersetzung mit einem Ausspruch des irakischen Sufi Abū Bakr aš-Šiblī (st. 334/945), die sich durch eine ganze Anzahl von Schriften zieht (140.II377; 187.214a; 188.44a; 189.37b; 193.9a; 195.11b). Aš-Šiblī soll, als bei bei ihm der Koranvers „Einige von euch verlangen nach dem Diesseits und andere nach dem Jenseits" (3:152) verlesen wurde, einen ekstatischen Schrei ausgestoßen und gerufen haben: „Oh weh, wo ist nur derjenige, der nach Gott verlangt?" Offenbar barg diese Frage, die den Jenseitssuchern unterstellt, dass auch sie nicht selbstlos handeln, und darüber hinaus auch die Vorbildfunktion der Prophetengefährten in Zweifel zieht, einiges Beunruhigungspotential. Al-Qārī äußert sich zu ihr in seiner

[2] 193.50b. Zu den Begriffen *ḥulūl* und *ittiḥād* vgl. Geoffroy 472–76.

Tafsīr-al-Ǧalālayn-Glosse (189.) und in seinem *Ḥizb-al-fatḥ*-Kommentar (193.) in zwei ähnlich formulierten Bemerkungen, die mit *qultu* („Ich sage") eingeleitet sind:

> *Al-ǧawābu bi-lisān al-ʿibāra anna man yurīdu l-āḫirata šāmilun li-man yurīdu Llāha li-anna-hū baʿḍu-hum yurīduna l-āḫirata la-hā wa-baʿḍu-hum yurīduna-hā li-mā fī-hā min qurrat aʿyun wa-bi-lisāni l-išāra anna man yurīdu Llāha laysa min-kum bal huwa ġāyibun fānin min al-bayn · wāṣilun bāqin bi-l-ʿayn · fa-lā yuqālu fī ḥaqqi-hī ayn ·* (189.37b)
>
> Die Antwort in der Sprache des Ausdrucks (*ʿibāra*) ist, dass derjenige, der nach dem Jenseits verlangt, denjenigen, der nach Gott verlangt, einschließt, denn einige von ihnen verlangen nach dem Jenseits um seiner selbst willen, und andere verlangen danach wegen des darin befindlichen Augentrosts. (Und die Antwort) in der Sprache des Zeichens (*išāra*) ist, dass derjenige, der nach Gott verlangt, nicht zu „euch" gehört, sondern verborgen, aus der Mitte entschwunden, angelangt und mit dem Auge bestehend ist. Bei ihm kann man nicht fragen, wo er ist.
>
> *wa-l-ǧawābu bi-lisāni arbābi l-qāl · anna-hū dāḫilun fīman yurīdu l-āḫirata wa-bi-išārat aṣḥābi l-ḥāl · anna fī ḥaqqi ḏālika l-murīdi l-mustaġriqi fī baḥri l-mazīd lā yuqālu ayn · li-anna-hū fanā min al-bayn · wa-ġāba min al-ġayn · wa-l-ʿayn · aw maʿnā-hu man yurīdu-nā laysa min-kum bal huwa min-nā wa-muttaṣilun bi-nā ġayru munqaṭiʿin ʿan-nā raḍiya Llāhu ʿan-hum wa-ǧaʿala-nā min-hum* (193.9a)
>
> Die Antwort in der Sprache der Leute des *qāl* ist, dass er in demjenigen, der das Jenseits will, eingeschlossen ist, und in dem Zeichen der Leute des *ḥāl*, dass man bei demjenigen Verlangenden, der in das Meer der Überschreitung eingetaucht ist, nicht „Wo?" fragen kann, weil er aus der Mitte entschwunden und unsichtbar geworden ist. Oder seine Bedeutung ist: Wer uns will, gehört nicht zu euch, sondern ist von uns, verbunden mit uns, nicht abgeschnitten von uns. Gott möge Wohlgefallen an ihnen haben und uns zu einem der Ihren machen.

Die Antwort auf aš-Šiblī erfolgt also auf zwei verschiedenen Ebenen. Auf der einen Ebene argumentiert al-Qārī, dass der Gottsucher in die Gruppe der Jenseitssucher eingeschlossen sei und deswegen nicht noch separat im heiligen Text erwähnt werden müsse. Die Deutung auf der zweiten Ebene geht darüber hinaus, zieht generell die Berechtigung von aš-Šiblīs Frage in Zweifel und weist auch einen neuen, überraschenden Ausweg aus der exegetischen Klemme: Es gibt denjenigen, der nach Gott verlangt, doch ist er niemand, den Gott in Seinem Buch dem „euch" zurechnen würde, sondern dem „Uns", weil er mit Ihm verbunden und nicht von Ihm getrennt ist. In seinem *Ḥizb-al-fatḥ*-Kommentar schließt er seine Darlegung zu diesem Punkt mit dem Wunsch ab, dass Gott ihn selbst zu einem Angehörigen dieser Personengruppe der reinen Gottsucher machen möge.

Die Tatsache, dass al-Qārī diese elegante Antwort auf aš-Šiblīs Frage noch in drei späteren Schriften in Querverweisen erwähnt (140.II377; 187.214a; 195.11b), kann als Indiz dafür gewertet werden, dass er die von ihm gefundene Lösung für das Problem als eine beachtliche Leistung ansah. Interessant sind die beiden Textpassagen, in denen al-Qārī auf die provokative Frage aš-Šiblīs antwortet, aber auch wegen der Begriffe, die al-Qārī für die beiden Sprachebenen verwendet. In seiner *Tafsīr-al-Ǧalālayn*-Glosse bezeichnet er sie mit den Begriffen *ʿibāra* und *išāra*, also genau denjenigen Termini, die in der klassischen Sufik benutzt werden, um die allen Gläubigen zugängliche exoterische Auslegung und die nur einzelnen erwählten Menschen vorbehaltene

göttlich inspirierte symbolische Deutung voneinander zu unterschieden.[3] Al-Qārī betrachtet sich also offenbar als dazu befähigt, auf der esoterischen Ebene exegetisch tätig zu werden. Auch sein indirekter Lehrer Abū l-Ḥasan al-Bakrī soll sich schon die Methode der *išāra* zu eigen gemacht haben, wie al-Qārī an einer Stelle seines *Ḥizb-al-fatḥ*-Kommentars (193.45a) mitteilt.

Von *išāra* ist natürlich auch der in der modernen arabischen *Tafsīr*-Forschung verwendete Begriff der *išārī*-Exegese abgeleitet. Während Turan bei al-Qārī *išārī*-Exegese nur auf der Ebene der Zitate nachweisen konnte, haben wir hier ein Beispiel, bei dem al-Qārī selbst *išārī*-Exegese betreibt und dies auch so bezeichnet.

An der Parallelstelle im *Ḥizb-al-fatḥ*-Kommentar werden die beiden Ebenen mit den Begriffen *qāl* und *ḥāl* in Beziehung gesetzt. Es sind die *aṣḥāb al-ḥāl*, die „Leute des Zustands", die über die *išāra* verfügen und mit ihr auf das von aš-Šiblī aufgeworfene Problem antworten können. Al-Qārī bezieht sich noch in vielen anderen seiner Werke auf diese „Leute des Zustands" *(ahl / arbāb / aṣḥāb al-ḥāl)*. Aussagen von ihnen werden meistens mit positiv wertenden Zitierformeln eingeleitet.[4] In seiner Khidr-Schrift erklärt er, dass eine bestimmte Auffassung über Khidr, die in der persischen Schrift *Tabṣirat al-mubtadī wa-taḏkirat al-muntahī* vorgetragen wird, bei den *ahl al-ḥāl* als unlehrbar gelte (*maʿdūd min al-muḥāl fī l-maqāl*; 34.162b). Wer verbirgt sich nun hinter diesen Leuten des *ḥāl*? Al-Qārī gibt darauf an keiner der mir bekannten Stellen eine explizite Antwort. Eine Aussage der *arbāb al-ḥāl*, die er in seiner Mahdī-Schrift zitiert, lautet: „Das gesamte Wissen liegt im Koran, aber der Verstand der Männer ist ihm nicht gewachsen" (*ǧamīʿu l-ʿilmi fī l-qur'ān lākin tuqāṣiru ʿan-hū afhāmu r-riǧāl*; 39.177b). Demnach wären die die Leute des *ḥāl* Verfechter einer esoterischen Wissensauffassung. Der *ḥāl* bildet eine eigene Sprache, mit der sie auf Dinge hinweisen können.[5] Die Leute des *ḥāl* sind also nicht zu verwechseln mit den *arbāb al-aḥwāl* der Mamlukenzeit, deren Hauptkennzeichen die Wundertätigkeit ist.[6]. In einem Fall lässt sich ein Angehöriger der *ḥāl*-Leute identifizieren: Von einem Gedicht, als dessen Autor an einer Stelle (63.232) einer der *arbāb al-ḥāl* erscheint, sagt al-Qārī an einer anderen (71.198b), dass es Aḥmad ibn Ḥanbal zugeschrieben wurde.

Häufig begegnet bei al-Qārī auch die Gegenüberstellung von *ḥāl* und *qāl*.[7] Zu dem Koranvers, demzufolge man in den Versammlungen Platz machen solle, wenn dies erbeten werde (58:11), merkt er an: *bi-lisān al-qāl aw bayān al-ḥāl* (140.I375; „in der Sprache des *qāl* oder durch die Klarlegung des *ḥāl*"). Zu dem Ausdruck *sā'ilīn* („Bittende") in dem für Gott benutzten Epitheton *muǧīb as-sā'ilīn* („Erhörer der Bittenden") erklärt al-Qārī, dass mit den Bittenden sowohl diejenigen gemeint seien, die in der Sprache des *qāl* fordern, wie auch diejenigen, die in der Sprache des *ḥāl* im Gefilde der Erhabenen (*quṭr al-ʿālīn*) wünschen (193.62b). Aber was heißt

---

[3] Vgl. dazu P. Nwyia: *Exégèse coranique et langage mystique* 6.

[4] So zum Beispiel *niʿma mā qāl· baʿḍu arbābi l-ḥāl·* (71.200a), *niʿma l-maqāl· min baʿḍi ahl l-ḥāl·* (140.II19); oder verseinleitend *wa-mā aḥsana maqāl· baʿḍi ahli l-ḥāl·* (140.I144), *wa-mā aḥsana mā qāl· min ahli l-ḥāl·* (195.13a), *wa-li-Llāhi darru l-qā'ili min arbābi l-ḥāl* (17.I33) und *darru man qāl· min arbābi l-ḥāl·* (17.I419).

[5] Vgl. al-Qārīs Aussage über Abu l-Ḥasan al-Bakrī, dass er mit seinem Ḥallāǧ-Ausspruch in der Sprache des *ḥāl* auf etwas hinweisen wollte (*fa-ka'anna-hū ašāra bi-lisān al-ḥāl ilā*; 193.47b).

[6] Vgl. zu ihnen Geoffroy *Le soufisme en Egypte et en Syrie* 335ff.

[7] So zum Beispiel in der Kombination *lisān al-ḥāl* und *lisān al-qāl* in 16.158; 193.10b.

genau *ḥāl* und *qāl*? L. Lewisohn übersetzt die beiden Wörter mit „direct intuition" und „dialectical discourse".[8] Man muss wohl davon ausgehen, dass *qāl* gleichbedeutend mit *maqāl* („[wörtl.] Rede") ist. Tatsächlich benutzt al-Qārī die beiden Begriffe als Synonyme.[9] Die Neubildung des Substantivs *qāl* erklärt sich dann aus dem Wunsch, Paare von einander entgegensetzten, möglichst ähnlich klingenden Begriffen zu bilden. Gemeint ist wohl die Gegenüberstellung von expliziten und impliziten, sprachlichen und nicht-sprachlichen Mitteilungsformen. Grundsätzlich soll die Sprache des *ḥāl* klarer als die Darlegung durch *qāl* (140.II33) bzw. *maqāl* (140.I190) sein.

Koranvers 4:1 und die Lesung Ḥamzas

In zwei verschiedenen Kommentaren (6.329 und 52.179a) verweist al-Qārī auf seine Erläuterungen in der *Tafsīr-al-Ǧalālayn*-Glosse zu den Worten *wa-ttaqū Llāha lladī tassā'alūn bi-hī wa-l-arḥāma* in Koranvers 4:1, die Paret übersetzt mit: „Fürchtet Gott, in dessen Namen ihr einander zu bitten pflegt, und die Blutsverwandtschaft". Ausgangspunkt dieser Erläuterungen bildet die Erklärung in dem von al-Qārī kommentierten Tafsīr, dass nach einer Lesung das Wort *arḥām* mit der Endung *-i* gelesen wurde, also als ein Genitiv interpretiert wurde, der wie das vorangehende Personalsuffix *-hī* von der Präposition *bi-* abhängig wäre. Paret, der diese Lesung kennt und als Variante anbietet, übersetzt: „Fürchtet Gott, in dessen Namen – und in dem der Blutsverwandschaft – ihr einander zu bitten pflegt". Al-Qārī setzt sich nun in seinen Erläuterungen für diese Lesung, die er als diejenige des Koranlesers Ḥamza ibn Ḥabīb[10] identifiziert, ein und betont, dass sie nach der gültigen Lehre zulässig sei (*wa-hwa ǧā'izun ᶜalā ṣ-ṣaḥīḥ*; 189.40a). Die Aussage al-Bayḍāwīs, dass diese Lesung schwach sei, hält er „aufgrund der starken, unverbrüchlichen Überlieferung" (*li-n-naqli l-qawiyyi l-mutawātir*) selbst für schwach. Sodann heißt es:

> *wa-l-ᶜaǧabu min ᶜulamā'i l-ᶜArabiyya· an yaᶜtamidū ᶜalā naqli l-Aṣmaᶜī ᶜan badawiyyin yabūlu ᶜalā ᶜaqibay-hi idā tafawwaha bi-ᶜibāratin sahwan aw ḫaṭa'an wa-yaǧᶜalūna-hā aṣlan fī l-qawāᶜidi n-naḥwiyya· wa-lam yaᶜtabirū naqla l-imāmi Ḥamza alladī min talāmīdi-hī imāmu n-naḥwi wa-l-qirā'ati l-Kisā'iyyu wa-min mašāyiḫi-hī l-imāmu Ǧaᶜfaru ṣ-Ṣādiq {R} bi-naqlin mutawātirin ᶜani n-nabiyyi {S} wa-lam yunkir aḥadun ᶜalay-hī fī zamāni-hī l-mamlū'i min al-ᶜulamā'i siyyamā fī-mā naḥnu fī-hi lladī yataᶜallaqu bi-l-adā'i bal bi-ǧawhari l-ᶜibādati lladī yaᶜrifu-hū awlādu l-kitābi wa-lā yaštabihu ᶜalayhim wa-qad qāla {T} innā naḥnu nazzalnā d-dikra wa-innā la-hū la-ḥāfiẓūn* (189.40a).
>
> „Man muss sich über die Gelehrten der arabischen Sprache wundern, dass sie sich auf die Überlieferung al-Aṣmaᶜīs über einen Beduinen, der sich über seine Fersen pinkelt, stützen, (selbst) wenn dieser einen Ausdruck aus Versehen oder irrtümlicherweise ausspricht. Sie nehmen ihn dann zur Grundlage bei den syntaktischen Regeln, erkennen dagegen nicht die Überlieferung des Imams Ḥamza an, zu dessen Schülern der Meister der Syntax und Koranlesung al-Kisā'ī gehörte, und zu dessen Lehrern Imām Ǧaᶜfar aṣ-Ṣādiq, mit einer wohl beglaubigten Überlieferung über den Propheten {S}. (Sie verfuhren so), obwohl niemand ihm widersprach,

[8] *In Quest of Annihilation* 301.

[9] So erscheint der Ausspruch *fa-lisānu l-ḥāl· afṣaḥ min bayāni l-maqāl·* das eine Mal mit dem Wort *maqāl* (so 140.I190), das andere Mal mit *qāl* (140.II33) an der letzten Stelle. *Maqāl* erscheint noch an anderen Stellen als Gegenbegriff von *ḥāl* (vgl. z.B. 17.I516).

[10] Vgl. zu ihm Ch. Pellat in *EI²* III 155.

in seiner Zeit, die voll war mit Gelehrten, besonders auf dem Feld, auf dem wir uns befinden, das mit der Ausführung, ja der Substanz des Gottesdienstes zusammenhängt, das die Kinder des Buches kennen, ohne dass sie Zweifel überkommt. Gott hat gesagt: 'Wir haben die Mahnung herabgesandt. Und wir sind es, die sie bewahren.' (15:9)."

Der emphatische Abschluss der Passage durch ein Koranzitat und die beiden Querverweise zeigen, dass ihm die hier behandelte Angelegenheit wichtig war.

Nicht eindeutig zu bestimmen ist hingegen, welche Hauptintention al-Qārī in dieser Textpassage eigentlich verfolgt. Im Grunde genommen geht es um ein rein grammatisches Problem: Kann eine Präposition, an die unmittelbar ein Personalsuffix angeschlossen ist, noch ein weiteres Substantiv regieren oder nicht? Dass al-Qārī auch in seinem *Muqaddima*-Kommentar auf seine Erläuterungen zu Vers 4:1 verweist (6.329), liegt daran, dass er hier diese grammatische Frage erneut, allerdings im Zusammenhang mit der Behandlung eines anderen Textes, erörtert. Vielleicht ging es ihm aber auch mehr um eine Ehrenrettung der Lesung Ḥamzas. In seinem *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar, wo der Koranvers als Teil eines Gebetes behandelt wird, erklärt er, er habe in seiner Glosse verifiziert, dass das Wort *arḥām* nicht nur als Akkusativ, sondern entsprechend der Lesung Ḥamzas auch als Genitiv gelesen werden könne, und zwar „in gültiger Weise, anders als es andere gesagt haben" (*ᶜalā ṣ-ṣaḥīḥ ḫilāfan li-man ḫālafa*; Qvw. 52.179a). Wer sind diese anderen? Nur al-Bayḍāwī? Oder hatte al-Qārī als Gegner einen Grammatiker seiner eigenen Zeit vor Augen, der die gleiche Auffassung wie al-Bayḍāwī vertrat?

Das Schulbeispiel für die Hadith-Harmonisierung

Der nächste Fall, bei dem zwei Stellen in zwei verschiedenen Werken durch reziproke Querverweise direkt miteinander verbunden sind, gehört in den Bereich der Traditionswissenschaft. Eines der wichtigsten Teilgebiete dieser Disziplin ist die Kenntnis der Hadith-Divergenz (*iḫtilāf al-ḥadīṯ*), die daraus besteht, dass zwei Hadithe von ihrer Bedeutung her einander scheinbar widersprechen. Der erste, der sich mit diesem Wissensfeld befasst hat, war aš-Šāfiᶜī; er verfasste dazu ein eigenes Buch, das mit dem *Kitāb al-Umm* überliefert wird (vgl. auch 16.97). Entsprechend der Lehre, die in dem von al-Qārī kommentierten Handbuch *Nuḫbat al-fikar* vorgetragen wird,[11] soll man im Fall der Divergenz von Hadithen nach dem folgenden Schema verfahren: 1. Wenn möglich, sollen die beiden Hadithe miteinander harmonisiert werden; 2. Wenn Harmonisierung (*ǧamᶜ*) nicht möglich ist, soll im Falle einer zeitlichen Aufeinanderfolge der spätere als der gültige betrachtet werden, da er den früheren abrogiert; 3. Wenn keine Abrogation (*nasḫ*) festgestellt werde kann, soll dem einen Hadith aus einem Gewichtungsgrund (*waǧh tarǧīḥ*) die Priorität gegeben werden; 4. Wenn schließlich auch eine Gewichtung (*tarǧīḥ*) nicht möglich ist, soll man von einer Berücksichtigung der beiden Hadithe ganz absehen. Vom Grundsatz scheint auch al-Qārī diesem Schema zu folgen.[12]

Die Methode der Harmonisierung (*ṭarīqat al-ǧamᶜ*) von Hadithen hat schon aš-Šāfiᶜī in Grundzügen in seinem *Kitāb al-Umm* dargelegt (vgl. 16.101). Er soll auch schon drei unterschiedlich lautende Überlieferungen zur Handhaltung beim *takbīr al-iḥrām* harmonisiert haben.

[11] Vgl. 16.96ff. sowie auch Qūtlāy 182f.

[12] So schreibt er zum Beispiel bei einem Fall von sich widersprechenden Traditionen: *fa-yaḥtāǧu ilā tarǧīḥi li-ᶜadami imkāni l-ǧamᶜ* (73.163).

Nach der ersten Überlieferung hatte der Betende seine Hände dabei bis zu den Schultern zu heben, nach der zweiten bis zu den Ohren und nach der dritten bis zu den *furūᶜ* der Ohren. Daraus hatte aš-Šāfiᶜī die Empfehlung abgeleitet, dass der Betende die Hände so weit heben sollte, dass sich seine Handflächen auf der Höhe der Schultern, die Daumen auf der Höhe der Ohrläppchen und die Fingerspitzen auf der Höhe der *furūᶜ* der Ohren befanden. Al-Qārī lobt dies als eine „gute Harmonisierung" (*ǧamᶜ ḥasan*) und berichtet, dass sich einer seiner Scheiche an diese Empfehlung gehalten habe (17.II502).

Das Schulbeispiel für Hadith-Harmonisierung ist der Ausgleich zwischen den beiden Prophetenworten *Lā ᶜadwā wa-lā ṭīra* („Es gibt keine Ansteckung und keine bösen Vorzeichen") und *Firr min al-maǧḏūmi firāra-ka min al-asad* („Flüchte vor dem Aussätzigen, so wie Du vor dem Löwen fliehst"), an dem schon Ibn aṣ-Ṣalāḥ in seiner *Muqaddima* (477f) das Verfahren der Harmonisierung demonstriert hatte, ohne allerdings viele Gelehrte mit seinem Lösungsvorschlag überzeugen zu können. Später hatten sich noch verschiedene andere Gelehrte an der Harmonisierung der beiden Hadithe versucht, darunter auch Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī in seinem *Nuḫba*-Eigenkommentar. Strittig war vor allem die Frage, ob {S} mit dem ersten Hadith das Phänomen der Ansteckung gänzlich in Abrede gestellt oder nur ein bestimmtes Verständnis der Ansteckung verworfen hatte.[13] Es sind die diesem Problem gewidmeten Stellen im *Nuḫba*-Superkommentar (16.96–101) und im *Miškāt*-Kommentar (17.VIII342f), die durch reziproke Querverweise miteinander verbunden sind.

Im Superkommentar behandelt al-Qārī zunächst, Ibn Ḥaǧars Kommentar folgend, den Harmonisierungsvorschlag Ibn Ṣalāḥs: Er hatte die Verneinung der Ansteckung durch den Propheten dahingehend interpretiert, dass die Krankheiten nicht durch ihre Natur (*ṭabᶜ*) ansteckend seien, sondern dadurch, dass Gott den Umgang des Kranken mit dem Gesunden zum Mittel (*sabab*) der Ansteckung gemacht habe. Dieser Interpretation hatte Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī in seinem Kommentar einen eigenen abenteuerlich anmutenden Harmonisierungsvorschlag gegenübergestellt: Besser sei es zu sagen, dass die Verneinung der Ansteckung durch {S} in ihrer Allgemeinheit (*ᶜalā ᶜumūmi-hī*) fortbestehe; keine Art der Ansteckung, weder die naturgesetzliche noch die mittelbare, soll also aufgrund des Prophetenwortes möglich sein. Die Aufforderung zur Flucht habe der Prophet nur zur Vermeidung von Fehlvorstellungen ausgesprochen, denn derjenige, den eine Krankheit beim Umgang mit Kranken trifft, könnte dadurch in Versuchung geführt werden, zu glauben, dass es Ansteckung gebe; um den Gegenstand abschließend zu entscheiden (*ḥasman li-l-mādda*), habe {S} dazu aufgefordert, sich vom Kranken fernzuhalten.

Al-Qārī selbst weist Ibn Ḥaǧars Harmonisierungsvorschlag zurück: Die hohe Stellung des Propheten verbiete es ihm, zur Abhaltung von dem Glauben an die Ansteckung etwas vorzubringen, was ebenfalls auf die Existenz der Ansteckung hinweise, ja sogar dazu verleite, eine naturgesetzliche Ansteckung anzunehmen; nach allem Ermessen gebe es keinen Hinweis für eine Verneinung der Ansteckung (sc. durch den Propheten). In beiden Kommentaren lobt al-Qārī den Harmonisierungsvorschlag des hanafitischen Gelehrten Faḍlallāh ibn al-Ḥasan at-Tūrapuštī[14] (st. 661/1263 od. nach 712?).

---

[13] Zur Diskussion über diese Frage, die im Islam schon sehr früh begann, vgl. Seidel, Ullmann 242-250, Klein-Franke 17-19 und Fähndrich in seinem Kommentar zu Qusṭā ibn Lūqā 31.

[14] Vgl. dazu GAL S I 620 und Z V 152.

Nach at-Tūrapuštīs Auffassung hatte {S} mit seiner Verneinung der Ansteckung nur eine bestimmte Vorstellung der Naturalisten (*aṣḥāb aṭ-ṭabīʿa*) zurückweisen wollen. Diese schrieben nämlich den ansteckenden Krankheiten eine zwingende Wirkung zu. Mit seiner Verneinung der Ansteckung habe er sie darüber unterrichtet, dass die Ansteckung vom Willen Gottes abhängt. Umgekehrt habe er mit seiner Aufforderung zur Flucht vor dem Aussätzigen darauf hingewiesen, dass dessen Nähe die Krankheit verursache, damit man sich davor auf die gleiche Weise hüte wie vor der schiefen Mauer und dem beschädigten Schiff. Anders könne der erste Hadith nicht interpretiert werden, weil er sonst zu einer Aufhebung der medizinischen Grundlagen (*uṣūl ṭibbiyya*) führe, was nicht im Sinne des Offenbarungsgesetzes (*šarʿ*) sei, das diese Regeln bekräftige. Die Richtigkeit seiner Auffassung könne man auch an dem Widerspruch zwischen dem Bericht, wonach sich der Prophet weigerte, einen Aussätzigen zur Huldigung zu empfangen, und dem anderen Bericht, wonach der Prophet einst zusammen mit einem Aussätzigen aus einer Schüssel aß, erkennen. Der Widerspruch zwischen ihnen lasse sich nämlich ebenfalls nur ausgleichen, indem man sage, dass der erste Hadith das Prinzip des Schutzes vor den Schädigungsmitteln (*asbāb at-talaf*) verdeutliche, der zweite aber dasjenige des Vertrauens auf Gott, das notwendig sei, weil Er der Einzige ist, dem die Mittel (*asbāb*) gehorchen. Al-Qārī preist diese Argumentation als „eine gute Harmonisierung in bester Verifikation" (*ǧamʿun ḥasanun fī ġāyati t-taḥqīq*; 17.VIII343) bzw. „präzise Rede nach der Art der Verifikation" (*kalāmun daqīqun ʿalā waǧhi t-taḥqīq*; 16.100).

Die Person, deren Argumentation al-Qārī an den beiden durch reziproke Verweise miteinander verbundenen Textpassagen lobt, verdient unsere Aufmerksamkeit. Sie ist nämlich Gegenstand noch eines weiteren Querverweises in einem anderen Werk. At-Tūrapuštī ist der Verfasser eines Kommentars zu den *Maṣābīḥ as-sunna* von al-Baġawī, also derjenigen Traditionssammlung, die der von al-Qārī kommentierten Erweiterung *Miškāt al-maṣābīḥ* zugrundeliegt. In seiner Hanafiten-Schrift lobt al-Qārī diesen Kommentar als „einen guten Kommentar von großem Nutzen" (*šarḥ ǧayyid ʿaẓīm al-fawāyid*); at-Tūrapuštī sei der erste, der das Buch kommentiert habe. Sein Kommentar enthalte feine Erörterungen (*abḥāṯ daqīqa*), die aṭ-Ṭībī von ihm in seinem *Miškāt*-Kommentar abgeschrieben habe. Und nun kommt der Querverweis al-Qārīs: er selbst habe diese Erörterungen in seinem eigenen *Miškāt*-Kommentar wiedergegeben (123.65a). Al-Qārī hat also den *Maṣābīḥ*-Kommentar von at-Tūrapuštī nicht selbst vorliegen gehabt; die aus aṭ-Ṭībīs *Miškāt*-Kommentar übernommenen Zitate sah er aber als so wichtig an, dass er sie explizit in dem Tūrapuštī-Eintrag seiner Hanafiten-Schrift erwähnt.[15]

Die Frage des Gottesgesichtes im Traum

Einen weiteren Themenstrang bildet die Frage des Gottesgesichts im Traum (*ru'yat Allāh fi al-manām*). Al-Qārī behandelt sie in vier verschiedenen Werken, in drei Kommentaren (17., 183., 184.) und in der Hanafiten-Schrift (123.), an Stellen, die durch Querverweise miteinander verbunden sind. In seinem *Miškāt*-Kommentar ist es der bei ad-Dārimī überlieferte Prophetenausspruch: „Ich habe meinen Herrn in schönstem Bilde gesehen (*ra'aytu rabbī {T} fī aḥsani ṣūra*)" (17.II427f), der ihn zu einer Erörterung dieses Problems veranlasst. Al-Qārī zitiert in diesem

[15] Weitere Zitate aus diesem Kommentar finden sich in 17.I190, 345 und außerhalb des *Miškāt*-Kommentars in 11.264 und 63.325.

Zusammenhang die Aussage seines indirekten Lehrers Abū l-Ḥasan al-Bakrī, dass Gott, obwohl sein einzigartiges Wesen über jede Ähnlichkeit erhaben sei, bildliche Erscheinungen (*taǧalliyyāt ṣūriyya*) habe, wodurch viele Probleme in Koran und Hadith abgewendet werden könnten (17.II428). Es ist sicherlich diese Stelle, die al-Qārī meint, wenn er in seinem *Šamā'il*-Kommentar schreibt: „Ich habe in meinem Kommentar *al-Mirqāt* zu *al-Miškāt* einiges von dem erwähnt, was mit dem Sehen Gottes {T} im Traum zusammenhängt, und im Widerspruch zu manch großem Gelehrten der Ḥanafiyya dargelegt, dass derjenige, der dies lehrt, nicht gottlos ist" (183. II233).

Besonders ausführlich behandelt al-Qārī diese Frage in seinem Anhang zum *Fiqh-akbar*-Kommentar. In der dortigen *min-hā*-Liste bildet sie einen eigenen Punkt. Al-Qārī erklärt, dass die meisten (*al-akṯarūn*) das Sehen Gottes im Traum für möglich erklärten, ohne sich aber über die näheren Umstände der Form auszulassen (*min ġayri waǧhatin wa-hay'a*). Mit Verweis auf Überlieferungen, wonach Abū Ḥanīfa, Aḥmad ibn Ḥanbal, der Prophet und viele Altvordere (*kaṯīr min as-salaf*) Gott im Traum gesehen haben, erklärt er:

> *wa-qad ruwiya ᶜan kaṯīrin min as-salafi fī hāḏā l-maqām· wa-hwa nawᶜu mušāhadatin yakūnu bi-l-qalbi li-l-kirām·fa-lā waǧha li-l-manᶜi ᶜan hāḏā l-marām·maᶜa anna-hū laysa bi-ḫtiyāri aḥadin min al-anām·* (184.357)
> „Ähnliches wird über viele der Altvorderen berichtet. Es ist eine Art Schau, die die Großmütigen im Herzen haben. Es besteht kein Grund, sie auszuschließen, allerdings kann kein Mensch sie nach eigener Willkür steuern."

Nach dem Zitat aus einem Werk Faḫr ad-Dīn ar-Rāzīs, das seine Auffassung stützt, erklärt al-Qārī:

> *wa-qad qāla baᶜḍu mašāyiḫi-nā inna li-Llāhi subḥāna-hū wa-taᶜālā taǧalliyātin ṣūriyyatan fī l-ᶜuqbā·wa-bi-hī tazūlu kaṯīrun min al-iškālātiᶜ alā mā lā yaḫfā·wa-ammā mā ḏakara-hū Qāḍīḫānu min manᶜi hāḏā l-manām·wa-šaddada fī hāḏā l-maqām wa-qawwā-hu bi-naqli-hī ᶜan baᶜḍi l-ᶜulamā'i l-fiḫām·fa-qad bayyantu ǧawāba-hū wa-ᶜayyantu ṣawābā-hu fī l-Mirqāti šarḥi l-Miškāt* (184.357)
> Einer unserer Scheiche hat gesagt: Gott {T} hat im Ergebnis bildliche Erscheinungen. Hierdurch verschwinden bekanntlich viele Probleme. Was aber Qāḍīḫān anlangt, der diesen Traum in nachdrücklicher Form ausgeschlossen und dies durch Zitate von den großen Gelehrten bekräftigt hat, so habe ich in *al-Mirqāt*, dem Kommentar zu *al-Miškāt*, die Antwort darauf dargelegt und das Richtige festgestellt".

Schließlich kommt al-Qārī auf diese Frage noch einmal in seinem Auszug aus dem hanafitischen Personen-Lexikon Ibn Abi l-Wafā's zurück. In dem dortigen Eintrag zu einem gewissen Aḥmad ibn Maḏī wird nämlich eine Überlieferung angeführt, wonach dieser zu dem Gottesgesicht eines anderen bemerkt habe, dass ein Gott von der Art, wie ihn dieser im Traum gesehen habe, von vielen Menschen jeden Tag auf dem Markt gesehen würde. Ibn Abi l-Wafā' selbst hatte erklärt, dass das Schweigen über diese Frage besser sei. Al-Qārī wiederum, der diese Stelle kommentiert, verweist dort auf seine eigenen Ausführungen zu dieser Frage in seinem *Miškāt*- und seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar und weist Ibn Abi l-Wafā's Auffassung zurück: „Das Schweigen zu diesem Thema ist nicht gutzuheißen, damit das Falsche von dem Richtigen zu unterscheiden ist" (123.37b).

Offensichtlich handelte sich bei der Frage des Gottesgesichtes im Traum um einen Punkt, der bereits seit langer Zeit innerhalb des hanafitischen Maḏhabs diskutiert wurde, wobei die Lehr-

meinung des als Qāḍīḫān bekannten Gelehrten Ḥasan ibn Manṣūr al-Uzgandī[16] (st. 592/1196), der das Erscheinen Gottes im Traum für unmöglich hielt, besonders hohes Ansehen genoss. Al-Qārī stellt sich gegen sie, wobei er sich auf eine Aussage seines indirekten Scheichs Abū l-Ḥasan al-Bakrī stützt.[17]

ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī und der Murǧi'a-Vorwurf

Bei dem letzten Fall geht es schließlich um einen Verweisstrang, der den *Fiqh-akbar*-Kommentar (184.), den *Musnad-Abī-Ḥanīfa*-Kommentar (15.) und die Kompilation über ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (98.) miteinander verbindet. Thematische Klammer ist die Verteidigung Abū Ḥanīfas gegen den Vorwurf, Murǧi'it gewesen zu sein.

Der Name Murǧi'a und das zugehörige Verbalsubstantiv *irǧā'* werden von der koranischen Verwendung des Verbs *arǧā* im Sinne von „das Urteil aufschieben", besonders in Sure 9:106, abgeleitet. Ein bekanntes Buch, in dem der *Murǧi'a*-Vorwurf gegen die Hanafiten vorgetragen wurde, ist das Hauptwerk von ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī *al-Ġunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*. Hier findet sich eine Passage, in der die Anhängerschaft Abū Ḥanīfas unter den 72 islamischen Sekten aufgeführt werden, die nicht des Heils teilhaftig werden sollen. Den Hanafiten, die als eine Untergruppe der Murǧi'iten aufgeführt werden, wird an derselben Stelle nachgesagt, nach ihrer Behauptung sei der Glaube (*īmān*) die Erkenntnis (*maʿrifa*) und das Bekenntnis zu Gott, seinem Gesandten und demjenigen, was er im Ganzen von sich aus gebracht habe. Als Quelle für diese Angaben über die Hanafiten nennt al-Ǧīlānī das *Kitāb aš-Šaǧara* eines gewissen Barhūqī.[18]

Schon al-Qārīs Lehrer Ibn Ḥaǧar hatte Abū Ḥanīfa gegen den in der *Ġunya* stehenden Häresievorwurf in Schutz genommen.[19] Al-Qārī nimmt sich dieses Themas zum ersten Mal in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar an. Dort weist er die Darstellung der *Ġunya* mit Verweis auf die im Grundwerk dargestellte hanafitische Glaubenslehre als falsch zurück (184.223f). Der Satz, dass der Glaube identisch mit Erkenntnis und Bekenntnis sei, entspreche zwar dem, was die Hanafiten lehrten, aber dies habe nichts mit den missbilligten Murǧi'iten zu tun. Diese lehrten nämlich, dass im Falle des Glaubens die Sünde nicht schade, sowie im Falle des Unglaubens die fromme Handlung nicht nütze, und behaupteten, dass niemand von den Muslimen für eine große Sünde bestraft werde.

Abū Ḥanīfa, so zitiert al-Qārī den Kommentar zu an-Nasafīs *ʿUmda* von al-Qūnawī, sei nur deswegen als Murǧi'it bezeichnet worden, weil er die Angelegenheit desjenigen, der eine große Sünde begangen hat, auf den Willen Gottes schob und zu sagen pflegte: Ich hoffe (*arǧū*) für den großen und kleinen Sünder und fürchte um ihn. Ich hoffe für den kleinen Sünder und fürchte um

---

16 Vgl. zu ihm *GAL* I² 465.

17 Das Gottesgesicht im Traum scheint Gegenstand noch eines weiteren Querverweises zu sein: In seinem *Šifā'*-Kommentar (18.732) teilt al-Qārī mit, er habe in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar dargelegt, dass derjenige, der Gott im Diesseits gesehen zu haben behauptet, ungläubig sei. Da diese Aussage in diametralem Gegensatz zu der tatsächlich im *Fiqh-akbar*-Kommentar und auch an den anderen Schlüsselstellen vertretenen Auffassung steht, wäre zu prüfen, ob der Text hier nicht nachträglich verändert wurde.

18 *al-Ġunya* I 80. In 184.224 steht al-Barhūnī statt al-Barhūqī. Möglicherweise handelt es sich um das gleichnamige häresiographische Werk von dem Ismāʿīliten Abū Tammām. Vgl. dazu Walker 1996.

19 Vgl. seine Aussage in *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya* 204f: *Anna mā fī l-Ġunya li-š-Šayḫ ʿAbd al-Qādir {Q} ašyā' madsūsa ʿalay-hi min baʿd al-mamqūtīn*.

den großen Sünder." (184.221–23). Wenn al-Qārī am Ende des betreffenden Abschnittes ausruft „Was ist dieser *irǧā'* im Vergleich zu jenem?" (*ayna hāḏā l-irǧā' ʿan ḏālika l-irǧā*), so will er damit zum Ausdruck bringen, dass hier zwei Gruppen aus sehr verschiedenen Gründen mit dem Begriff *irǧā'* in Verbindung gebracht wurden.

Im Gegensatz zu den Murǧi'iten, die die über den Unglauben hinausgehenden Sünden nicht dem Willen Gottes unterstellten, den Muʿtaziliten, die Gott zur Bestrafung der großen Sünde verpflichten wollten, und den Ḫāriǧiten, die denjenigen, der eine große oder kleine Sünde begangen hatten, aus dem Glauben ausschließen wollten, stimmte die Lehre Abū Ḥanīfas nach al-Qārīs Vorstellung mit dem Text des Korans, namentlich Vers 4:48: „Gott vergibt nicht, dass ihm Götter beigesellt werden, doch vergibt er, was darunter liegt, wem er will", überein (184.224f).

Al-Qārī behandelt die Frage erneut in seinem Kommentar zum *Musnad Abī Ḥanīfa*. Anlass ist hier eine Tradition über den Prophetengefährten Muʿāḏ ibn Ǧabal, die al-Qārīs Angaben zufolge Abū Ḥanīfa über al-Ḥāriṯ ibn ʿAbd ar-Raḥmān von Abū Muslim al-Ḫawlānī (ʿAbdallāh ibn Šawb) überliefert. Danach soll, als sich Muʿāḏ in Homs niederließ, diesem ein Jüngling entgegengetreten sein und ihm zwei Fragen gestellt haben. Die erste lautete: „Was meinst du zu einem Mann, der freigebig gegenüber der Verwandtschaft und gütig gegenüber den Menschen ist, die Wahrheit sagt und das anvertraute Gut ehrlich verwahrt, Enthaltsamkeit übt und möglichst viel Gutes tut, andererseits an Gott und seinem Gesandten zweifelt." Muʿāḏ soll daraufhin geantwortet haben, dass der Zweifel seine Bemühungen um gute Werke zunichte mache. Die zweite Frage lautete: „Was meinst du zu einem Mann, der sich Widersetzlichkeiten und Blutvergießen zuschulden kommen lässt, den Geschlechtsverkehr mit Tabupersonen und die Aneignung von Vermögenswerten anderer Menschen für erlaubt erklärt, andererseits bezeugt, dass es keinen Gott außer Gott gibt, und dass Muḥammad sein Gesandter ist." Muʿāḏs Antwort lautete: „Ich hoffe für ihn und fürchte um ihn." Der Jüngling dagegen entgegnete: „Bei Gott, wenn der Zweifel das Werk zunichte macht, dann kann das, was er getan hat, ihm (sc. dem Bekenntnis) nichts anhaben." Daraufhin ging der Jüngling, und Muʿāḏ sagte: „Ich glaube nicht, dass jemand die Sunna besser versteht als dieser." (15.225)

Dazu vermerkt nun al-Qārī, die Tradition über Muʿāḏ sei problematisch, da die Rede des Jünglings von ihrem Wortsinn der Lehre der Murǧi'a entspeche. Diese behaupteten, dass von denjenigen, die zur Einhaltung der religiösen Vorschriften verpflichtet seien, grundsätzlich niemand in die Hölle komme, wenn er die doppelte Bekenntnisformel gesprochen habe, selbst wenn er sich danach Widersetzlichkeiten habe zuschulde kommen lassen. Er, al-Qārī, habe die Frage ausführlich in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar untersucht und gezeigt, dass „unser Imam" der größte Imam und älteste Fürst der Sunniten sei. Man solle nicht der falschen Vorstellung anhängen, dass Abū Ḥanīfa die Worte von Muʿāḏ gebilligt oder gutgeheißen habe (15.225).

Vielleicht könne man aber die Worte des Jünglings so auslegen, dass die Widersetzlichkeit nicht einen so vollständigen Schaden anrichte, dass derjenige, der sie begangen hat, auf ewig in der Hölle schmoren müsse und niemals in das Paradies eintrete. Ja, man müsse seine Worte so auslegen, da keiner von den Prophetengefährten die *irǧā'*-Lehre vertreten habe, sondern der erste, der dies tat, Ḥasan, der Sohn von Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya gewesen sei, wie ad-Dalaǧī in seinem Kommentar zum *Šifā'* erwähnt.

Was die Darstellung der Hanafiten in der *Ǧunya* von ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī anlange, so habe einer von den Hadith-Gelehrten gesagt, dass dies eine spätere Ergänzung sei, die nicht auf den

Scheich zurückgehe. Denkbar sei aber auch, dass der Scheich, nach dessen in der *Ġunya* dargelegten Bekenntnis der Glaube aus der Rede mit der Zunge, der Erkenntnis im Herzen und der Verrichtung der *arkān* besteht, den Imam sich nur auf die ersten beiden Dinge beschränken sah und ihn deshalb fälschlicherweise für einen Murǧi'iten hielt. Dass dies nicht der Fall sei, ergebe sich schon daraus, dass die Verrichtung der *arkān* bei allen Sunniten zum vollständigen Glauben gehöre, anders als bei den Muᶜtaziliten, den Ḫāriǧiten und einigen Ketzern. Er, al-Qārī, habe dies alles nur deswegen erwähnt, weil ein Nachlässiger (*ġāfil*) darüber nicht unterrichtet sein und deshalb Zweifel an demjenigen hegen könnte, der eigentlich das Oberhaupt der geretteten Schar (*al-firqa an-nāǧiya*) sei, dem die meisten Muslime in den wissenschaftlichen Grundlagen und in den aus dem offenbarungsgesetzlichen Fundament erschlossenen praktischen Anwendungen folgten.[20]

Ein drittes Mal behandelt al-Qārī das Problem schließlich in seiner Kompilation über ᶜAbd al-Qādir al-Ǧīlānī. In einer Passage über al-Ǧīlānīs *Ġunya* hebt er zunächst die Vorzüge dieses Buches hervor, das mit seinen Sentenzen (*fawā'id*), Überlieferungen und erbaulichen Geschichten über Gottesfreunde als eine höchst nützliche Anleitung zur Frömmigkeit anzusehen sei. Dem stehe allerdings entgegen, dass in diesem Buch die Hanafiten unter den ketzerischen Murǧi'iten erwähnt werden. Hierzu erklärt er:

> Die Glaubenslehre des größten Imams und ältesten Führers (= Abū Ḥanīfa) ist bekannt und entsprechend den Regeln der Sunniten verzeichnet, wie es in *al-Fiqh al-akbar* erwähnt ist. Ich habe sie kommentiert und in bester Weise erläutert. Dann habe ich den Grund des Vorurteils des Scheichs über ihn noch ausführlicher in dem Kommentar zum *Musnad* des Imams bei einem Hadith, den er mit seiner Überliefererkette vom Propheten vorgebracht hat, behandelt. Nun habe ich gesehen, dass er das, was die Verifikation darstellt, in dem Abschnitt über den *takbīr* (sc. in den Tagen der Wallfahrt) liefert. Dort sagt er nämlich: „ᶜAlī sprach den *takbīr* vom Morgengebet des ᶜArafa-Tages bis zum Nachmittagsgebet des letzten *tašrīq*-Tages. Dies ist der Maḏhab ihres Imams Aḥmad ibn Ḥanbal, eine der Lehrmeinungen aš-Šāfiᶜīs sowie der Maḏhab von Abū Yūsuf und Muḥammad ibn al-Ḥasan. Es ist die beste und umfassendste Lehrmeinung. ᶜAbdallāh ibn Masᶜūd dagegen pflegte den *takbīr* vom Morgengebet des ᶜArafa-Tages bis zum Nachmittagsgebetes des Schlachtopfer-Tages zu sprechen. Das ist der Maḏhab des größten Imams Abū Ḥanīfa." Die wohlmeinende Annahme (*ḥusn aẓ-ẓann*) über ihn, wie sie seine Stellung erfordert, ist, dass die vorangehende Aussage (sc. über die Hanafiten als Ketzergruppe) die Interpolation eines Häretikers ist. Er hat übersehen, dass sich der Scheich in seiner Rede für das Recht des Imams eingesetzt hat. (98.256b)

Al-Qārīs Argumentation ist durchaus plausibel. Daraus, dass al-Ǧīlānī an einer anderen Stelle in seiner Schrift (es ist *al-Ġunya* II 45) Abū Ḥanīfa als „größten Imam" innerhalb des Gelehrten-*iḫtilāfs* nennt und die beiden anderen hanafitischen Imame sogar als Vertreter der besten Lehrmeinung erwähnt, schließt er, dass der Scheich die Hanafiten doch nicht als eine ketzerische Gruppe betrachtet haben kann. Es ist zu vermuten, dass die Entdeckung dieses Textargumentes, dessen Neuheit al-Qārī durch die *ṯumma-ra'aytu*-Formel[21] zum Ausdruck bringt, der Hauptanlass für die Abfassung seiner Schrift über ᶜAbd al-Qādir war. Das hagiographische Genre, dessen

[20] 15.225f. Kurze Wiederaufnahme des Gedankens in 15.246.

[21] Vgl. dazu unten S. 426.

sich al-Qārī bedient, ist dann möglicherweise nur als Tarnmantel zu verstehen, während der eigentliche Zweck der Schrift die apologetische Funktion ist.

§ 7 Drei frühe dogmatische Schriften

Einer der zentralsten Texte im Gesamtwerk al-Qārīs ist seine Abhandlung zu den Propheteneltern (38.). Zusammen mit der Abhandlung zum *ḫulf al-waʿīd* (33.) und dem Kontroverskommentar zur Pharao-Schrift ad-Dawānīs (86.) bildet sie einen frühen Zyklus unsystematischer dogmatischer Schriften, die eine relativ große Zahl von Querverweisen auf sich ziehen.

a) Die Abhandlung zum ḫulf al-waʿīd (33.)

Die früheste der drei Schriften ist die Abhandlung 33. *al-Qawl as-sadīd fī manʿ ḫulf al-waʿīd.* Sie wird bereits in der Glosse zum *Tafsīr al-Ǧalālayn* (189.) erwähnt, deren Abfassung auf den letzten Monat des Jahres 1004h datiert ist. Sie ist außerdem Zielpunkt von Querverweisen in dem kurzen Traktat 83. sowie in den Kommentaren 17., 18/2., 52. und 184.

Das Problem

Thema der Abhandlung ist das Problem der „Brechung des göttlichen Drohversprechens" (*ḫulf al-waʿīd*), das in den weiteren Kontext der dogmatischen Kontroverse über die göttliche Verheißung und Drohung (*al-waʿd wa-l-waʿīd*)[22] gehört. Die Frage des *ḫulf al-waʿīd* ist zwar zunächst einmal ein dogmatisches Problem, indirekt betrifft sie aber auch die Gebetslehre, da in mehrere tradierte Gebete die koranische Formel von 13:31, dass Gott sein Versprechen nicht breche, aufgenommen war. So knüpfen im *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar (52.) die Querverweise auf die *Ḫulf-al-waʿīd*-Abhandlung an Erklärungen zu Bittgebeten, die solche Formeln enthalten, an.[23] Letztendlich hatte sogar die Abhandlung selbst eine solche Gebetsformel zum Ausgangspunkt.

Worum geht es? Grundlegend ist die Frage, ob Gott an seine im Koran gemachten Verheißungen und Drohungen zwingend gebunden ist oder nicht. Die Debatte über diese Frage reicht in die Frühzeit der islamischen Theologie zurück. Bekannt ist das Streitgespräch zwischen ʿAmr ibn ʿUbayd (st. 144/761) und dem Philologen Abū ʿAmr ibn al-ʿAlāʾ. ʿAmr meinte, wenn Gott es unterlasse, einen Menschen zu bestrafen, dann habe er sein Wort gebrochen. Der Philologe wies darauf hin, dass die Araber nur dann von „Wortbruch" sprächen, wenn man etwas Gutes zu tun versprochen habe; wenn man dagegen etwas Böses „verspreche" und dann nicht ausführe,

[22] Vgl. dazu allgemein U. Rudolph: Art. „al-Waʿd wa-l-waʿīd" in *EI²* mit weiterführender Literatur und die Schriften von Ibn Ḥazm (st. 465): *R. fi l-waʿd wa-l-waʿīd wa-bayān al-ḥaqq fī ḏālika min as-sunan wa-l-Qurʾān* (vgl. Chejne 312) und al-Isbīrī (st. 990): *R. fīmā yataʿallaq bi-waʿd Allāh wa-waʿīdih* (GAL II² 586).

[23] Bei Qvw. 52.91b lautet die Formel *wa-ašhadu anna waʿda-ka ḥaqq* („Ich bekenne, dass Dein Versprechen wahr ist"), bei Qvw. 52.103b *Allāhumma lā yuhzam ḥizbu-ka wa-lā yuḫlaf waʿdu-ka* („O Gott, Dein Heer wird nicht in die Flucht geschlagen, und dein Versprechen nicht gebrochen").

betrachteten sie dies als Edelmut und Verdienst. Als Beleg zitierte er den Vers des altarabischen Heldendichters ᶜĀmir ibn aṭ-Ṭufayl:

wa-innī wa-in awᶜadtu-hū aw waᶜadtu-hū
la-muḫlifu īᶜādī wa-munǧizu mawᶜidī

Mag ich etwas angedroht oder versprochen haben,
ich breche mein Drohwort und erfülle mein Versprechen[24]

ᶜAmr ibn ᶜUbayd wird in der islamischen Häresiographie eine führende Rolle innerhalb der frühen Muᶜtazila zugeschrieben. Al-Qārī stellt in seiner Abhandlung die Lehre der Muᶜtaziliten und Ḫāriǧiten zu dieser Frage, die er unter dem offensichtlich neu gebildeten Begriff *waᶜīdiyya* zusammenfasst, folgendermaßen dar:

„Sie haben Gott die Pflicht auferlegt, den großen Sünder zu bestrafen, wenn er ohne Buße gestorben ist, und haben ihm den Verzicht auf Bestrafung (*ᶜafw*) verboten. Sie haben dies damit begründet, dass Gott dem großen Sünder die Bestrafung angedroht hat (*bi-anna Llāha {T} awᶜada murtakiba l-kabīrati bi-l-ᶜiqāb*). Wenn er nun nicht bestraft würde, so müsste ein Wortbruch hinsichtlich seiner Androhung (*ḫulf fī waᶜīdi-hī*) und eine Lüge in seiner Nachricht (*kiḏb fī ḫabari-hī*) vorliegen. Dies sei jedoch unmöglich für Gott.“ (33.57a)

Nach der Darstellung al-Qārīs (vgl. 18.734) gab es zu dieser Frage allerdings insgesamt zwei fehlerhafte Extrempositionen: nach der einen bereits erwähnten Lehrauffassung der Ḫāriǧiten und Muᶜtaziliten obliegt Gott zwingend die Belohnung des Gehorchenden und die Bestrafung des Widersetzlichen. Hierbei berief man sich auf das Koranwort {Gott bricht nicht sein Versprechen 13:31}. Die andere Lehrauffassung ging davon aus, dass Gott sein Drohversprechen brechen konnte, weil dies nur eine Güte (*li-anna-hū maḥḍu karam*) gegenüber dem betroffenen Menschen sei. Die Vertreter dieser Lehrauffassung konnten sich auf das Koranwort {Er vergibt, wem er will, und er straft, wen er will 2:184} berufen.

Offensichtlich wurde das *ḫulf-al-waᶜīd*-Problem in al-Qārīs Zeit auch von anderen Gelehrten diskutiert. Al-Qārī selbst erwähnt eine diesem Thema gewidmete Abhandlung von einem gewissen Muᶜīn ad-Dīn aṣ-Ṣafawī (33.58b). Damit ist sicherlich der aus Schiras eingewanderte mekkanische Gelehrte Muᶜīn ad-Dīn ibn Ṣafī ad-Dīn al-Īǧī[25] (st. 906/1500) gemeint.

Al-Qārīs Schrift

Interessanterweise wendet sich al-Qārī in seiner Abhandlung weniger gegen die ḫāriǧitisch/ muᶜtazilische Position als gegen die zweite Lehrauffassung, die einen Bruch des göttlichen Drohversprechens für möglich hielt. Besonders deutlich geht das aus einer Passage am Ende der Schrift hervor, in der er sich über den Grund der Abfassung äußert. Dort heißt es, in einer kyklos-artigen Gedankenfigur (die falsche Lehre zum *waᶜīd* zieht selbst den *waᶜīd* nach sich):

kāna l-bāᶜiṯu l-aᶜẓam· wa-l-marām· fī l-maqām· al-afḫam· annī lammā ra'aytu baᶜda l-ᶜulamā'i l-aᶜlām· balᶜ umdata mašāyiḫi l-islām· aṭlaqa ǧawāza ḫulfi l-waᶜīd· fī kitābi-hī bi-lā ḏikri l-ḫilāfi wa-min ġayri taqyīd· ūǧiba ᶜalay-nā bayānuh· bi-an nubṭila šānuh· li-allā yaṭṭaliᶜa ᶜalay-hi aḥadun min arbābi t-taqlīd· wa-yaᶜtaqida min kalāmi-hī mā yatarattabu fī-hi l-waᶜīd· (33.61ab, korrigiert nach Ms. Lbg. 295, 428ab)

---

[24] Zitiert nach Van Ess: *Traditionistische Polemik gegen ᶜAmr ibn ᶜUbayd*, arab. Text § 16.

[25] Vgl. zu ihm al-Ġazzī *al-Kawākib as-sā'ira* I 308.

> Das wichtigste Motiv und die Intention bei der Sache war folgendes: Als ich sah, dass einer der bedeutenden Gelehrten, ja die Säule der Scheiche des Islam, die Möglichkeit des Wortbruchs beim Drohversprechen in seinem Buch verabsolutierte, ohne Erwähnung des Dissenses und ohne Beschränkung, wurde für uns die Darlegung der Angelegenheit, in der Weise, dass wir sie entkräfteten, zur Pflicht, denn es soll nicht einer von den Leuten der Nachahmung davon Kenntnis nehmen und durch seine Rede etwas glauben, das (selbst) das göttliche Drohversprechen nach sich zieht.

Mit dieser Schutzpflicht gegenüber den „Leuten der Nachahmung" (*ahl at-taqlīd*) rechtfertigt al-Qārī an der gleichen Stelle auch, dass er sich in seiner Abhandlung mit einem Themenfeld beschäftigt, das eigentlich zu der von den Gelehrten missbilligten Kalām-Wissenschaft gehört. Die zu falschen Schlussfolgerungen verleitende Verallgemeinerung des nicht identifizierten Gelehrten habe es notwendig gemacht, diese Grenze ausnahmsweise einmal zu überschreiten.

Nur eine differenzierte Darstellung soll also dem Problem des *ḫulf al-waᶜīd* gerecht werden. Sie besteht darin, dass man zunächst einmal den Gegenstand des Dissenses genau bestimmt. Uneinig sei man sich nämlich nur hinsichtlich der Androhung (*waᶜīd*) für die sündigen Gläubigen, die nach Überlieferung und Konsens der Umma in der Hölle bestraft werden. Hierzu gebe es drei Lehrmeinungen: nach Auffassung der Menge der Muᶜtaziliten und der Ḫāriǧiten verfallen sie ewiger Strafe (*al-waᶜīd al-mu'abbad*); nach der Ansicht von Bišr al-Marīsī[26] und al-Ḫālidī (?) werden sie unweigerlich einer endlichen Strafe ausgesetzt; dagegen sei es die Lehrmeinung der meisten *ṣaḥāba* und *tābiᶜūn* sowie der Sunniten (*ahl as-sunna wa-l-ǧamāᶜa*), dass Gott einigen verzeihe, ohne dass man aber mit Gewissheit über jeden sagen könne, ob er ihm verzeihe oder nicht. Man wisse nur, dass, wenn Gott ihn quäle, Er dies nicht ewig tue. Ein Konsens herrsche dagegen darüber, dass die Brechung des Drohversprechens hinsichtlich der Ungläubigen nicht möglich sei (33.56b). Gegen diesen Konsens, so ist wohl zu ergänzen, hat aber der bedeutende Gelehrte, gegen den sich al-Qārī in seiner Abhandlung wendet, verstoßen.

Wer ist nun dieser „bedeutende Gelehrte"? Zwar nennt ihn al-Qārī, seiner allgemeinen Tendenz zur Anonymisierung folgend, nicht beim Namen, doch können wir seine Identität indirekt erschließen. In der Einleitung zu seiner Abhandlung befasst sich al-Qārī nämlich ebenfalls mit diesem Gelehrten und zitiert aus einem seiner Werke:

> *Inni ra'aytu fī taṣnīfi baᶜḍi l-muta'aḫḫirīn· bal ᶜumdati l-muᶜtabarīn· min al-ᶜulamā'i š-Šāfiᶜiyya· wa-l-ḥāwī li-l-aqwāli n-Nawawiyya· wa-r-Rāfiᶜiyya· fi šarḥi l-Miškāti fī duᶜā'i l-ma'ṯūr· min ad-durri l-manṯūr· Allāhumma lā yahzamu ḥizbu-ka wa-lā yuḫlafu waᶜdu-ka ḥayṯu qāla ay waᶜdu-ka bi-iṯābati ṭ-ṭā'iᶜīn· bi-ḫilāfi taᶜḏībi l-ᶜāṣīn· fa-inna ḫulfa l-waᶜīdi karamun wa-ḫulfa l-waᶜdi buḫlun wa-lu'm.* (33.55a)
>
> Ich sah in dem Werk eines der Späteren, ja vielmehr (in dem Werk) der Stütze der angesehenen schafiitischen Gelehrten, das die Lehrmeinungen an-Nawawīs und ar-Rāfiᶜīs zur Erklärung des *Miškāt* enthält, hinsichtlich des tradierten Bittgebets (*duᶜā' ma'ṯūr*) mit dem Wortlaut *Allāhumma lā yuhzamu ḥizbu-ka wa-lā yuḫlafu waᶜdu-ka* („O Gott, Deine Partei wird nicht in die Flucht geschlagen, und dein Versprechen nicht gebrochen") die Worte: „Das bedeutet: Dein Versprechen der Belohnung der Gehorsamen, im Gegensatz zu(m Versprechen de)r Bestrafung der Aufsässigen, denn der Wortbruch hinsichtlich der Androhung ist Güte, während der Wortbruch hinsichtlich der Verheißung Geiz und Schlechtigkeit ist."

[26] Zu dem *kalām*-Gelehrten Bišr al-Marīsī (st. 218/833) vgl. Watt *Der Islam* II 199–202.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit entstammen diese Worte dem *Miškāt*-Kommentar Ibn Ḥağar al-Haytamīs. Dies zeigt ein Vergleich mit derjenigen Stelle in al-Qārīs *Miškāt*-Kommentar, die den Querverweis auf die Abhandlung enthält und an der er dasselbe Gebet behandelt (17.V247f). Al-Qārī ordnet hier eine Erklärung zu der fraglichen Passage, die fast vollständig mit dem anonymen Zitat aus dem schafiitischen *Miškāt*-Kommentar übereinstimmt, Ibn Ḥağar zu. Es handelt sich also bei der *ḫulf-al-waᶜīd*-Abhandlung offensichtlich um eine Schrift, die im Kontext von al-Qārīs Auseinandersetzung mit seinem Lehrer und Vorkommentator Ibn Ḥağar al-Haytamī steht.

Allerdings tritt in al-Qārīs Abhandlung noch ein weiterer schafiitischer Gelehrter auf. Die Diskussionen mit ihm über die fragliche Stelle in Ibn Ḥağars Kommentar bildeten den unmittelbaren Auslöser für die Abfassung der Schrift. Al-Qārī:

> *fa-ẓahara lī anna hāḏā bi-iṭlāqi-hī ġayru ṣaḥīḥ· li-anna mā yuraddu ᶜalay-hi wa-yaruddu-hū ka-mā sa-nūridu-hū ṣarīḥ· fa-sa'altu baᶜḍa fuḍalā'i-him bal ᶜayna ᶜulamā'i-him ᶜan kašfi l-masā'ili l-maḏkūra· wa-ᶜalā bayāni-hā fī kutubi-himi l-mazbūra· rağā'a an aṭṭaliᶜa ᶜalā ḥaqīqati-hā· fa-lam aᶜdil ᶜan ṭarīqati-hā· fa-qāla bi-muqtaḍā ṭabᶜi-hī s-salīm· wa-fahmi-hī l-qawīm· baᶜda nubḏa· min al-muḏākara· wa-qiṭᶜa· min al-muḥāwara· anna l-ḫilāfa lafẓī· wa-t-taḥqīqu anna-hū laysa bi-maᶜnawī· ṯumma baᶜda l-mufāraqati ḏahaba ilā taqlīdi maḏhabi-hī· wa-rağaᶜa maylu-hū ilā mašrabi-hī· wa-arsala ilayya bi-kalāmin maḍmūnu-hū hāḏā anna-hū maḏhab· al-Ašᶜariyya· wa-ᶜalay-hi mašrab· aš-Šāfiᶜiyya·* (33.55a-b)
>
> Es schien mir, dass dies in seiner Unbedingtheit nicht richtig ist, weil dasjenige, was man darauf antworten kann und dem entgegensteht, wie wir zeigen werden, eindeutig ist. Ich bat nun einen ihrer verdienten Männer, ja vielmehr die Spitze ihrer Gelehrten, die erwähnten Fragen, die in ihren Büchern dargelegt sind, aufzuklären, in der Hoffnung, mich über ihre Wahrheit zu informieren, ohne von ihrem Weg abzuweichen. Und er sagte entsprechend seiner integren Natur und seinem aufrichtigen Verstand nach einer kurzen Erörterung und Unterhaltung, dass die Abweichung nur den Wortlaut betreffe, nicht aber, wie die Verifikation ergebe, den Sinn. Dann, nachdem wir uns getrennt hatten, kehrte er zu seinem Maḏhab zurück und sandte mir ein Schriftstück des Inhalts, dass dies die Lehre der Ašᶜariten sei, nach dem sich die Schule der Schafiiten richte.

Wer war dieser zweite schafiitische Gelehrte, mit dem al-Qārī die fragliche Textstelle aus Ibn Ḥağars Kommentar diskutierte? Sehr wahrscheinlich handelte es sich um den schafiitischen Qāḍī und Muftī ᶜAlī al-ᶜIṣāmī.[27] Dafür spricht nicht nur die Bezeichnung „Spitze ihrer Gelehrten“ (*ayn ᶜulamā'i-him*), die gut zu al-ᶜIṣāmīs herausragender Position in Mekka passt, sondern auch die explizite Erwähnung dieses Gelehrten an einer späteren Stelle der Schrift (33.59b). Al-Qārī erklärt dort, dass al-ᶜIṣāmī eine Aussage seines Großvaters zum göttlichen Drohversprechen (*waᶜīd*) in der Weise interpretiert habe, dass das Brechen des Versprechens nur den Wortlaut betreffe. Damit beschreibt er möglicherweise den gleichen Sachverhalt wie am Anfang der Schrift. Es kann aber auch sein, dass al-Qārī hier auf eine Stelle in al-ᶜIṣāmīs Glosse zum *Samarqandiyya*-Kommentar seines Großvaters ᶜIṣām ad-Dīn al-Isfarāyīnī Bezug nimmt.

Schon ᶜIṣām ad-Dīn selbt hatte die Lehrmeinung vertreten, dass eine Brechung des Drohversprechens möglich sei. Al-Qārī zitiert ihn mit der Aussage, dass das Drohversprechen eine Einschüchterung für die Menschen (*taḫwīf li-l-ᶜibād*) und eine Anspornung zum Gottesdienst (*taḥrīḍ li-l-ᶜibāda*) sei, nicht aber eine Mitteilung (*iḫbār*), von der abzuweichen, eine Abände-

[27] Vgl. zu ihm oben S. 28.

rung der Rede bedeute. Al-Qārī weist diese Argumentation als sonderbar zurück: Die Einschüchterung mit der zukünftigen Strafe sei immer noch eine Form der Mitteilung, für die die gleichen Regeln gälten, also ein Wortbruch nicht vorstellbar sei (33.59b).

Der schafiitische Gelehrte, mit dem al-Qārī die Ibn-Ḥağar-Stelle diskutiert hatte, wahrscheinlich al-ᶜIṣāmī, hatte nach dem Gespräch seine Position, dass nämlich eine Brechung des Drohversprechens möglich sei, damit gerechtfertigt, dass dies der Lehre der Ašᶜariyya entspreche. Al-Qārī ist in seiner Abhandlung darauf erpicht, zu zeigen, dass diese Position gar nicht mit der ašᶜaritischen Lehre übereinstimmt. Lediglich einige Ašᶜariten und ein kleines Häuflein Māturiditen (*baᶜḍ al-Ašāᶜira wa-šarḏama qalīla min al-Māturīdiyya*) sollen diese Lehrmeinung vertreten haben (33.58b). Die Vorstellung, dass diese Position dem Maḏhab aller Ašᶜariten entspreche, geht seiner Auffassung nach auf eine Fehlinterpretation des anatolischen Gelehrten Aḥmad ibn Mūsā al-Ḫayālī (st. 862/1458) zurück. Er soll in seiner Glosse zu at-Taftāzānīs *ᶜAqāʾid*-Kommentar – passend zu seinem Namen (*ḫayāl* = „Illusion, Einbildung, Phantasie") – einen künstlichen Gegensatz zwischen ašᶜaritischer Position (*ḫulf al-waᶜīd* möglich) und māturiditischer Position (*ḫulf al-waᶜīd* unmöglich) herbeiphantasiert haben (33.58b). At-Taftāzānī selbst habe dagegen in seinem Kommentar die Möglichkeit des *ḫulf al-waᶜīd* mit dem Ausdruck *zaᶜama baᶜḍu-hum* („einige von ihnen haben behauptet") keiner klar umrissenen Gruppierung zugeordnet.

Al-Qārī will nur das gelten lassen, was in der Bekenntnisschrift *al-ᶜUmda* des hanafitischen Gelehrten Ḥāfiẓ ad-Dīn an-Nasafī (st. 710/1310) steht, nämlich, dass die Verewigung der Gläubigen in der Hölle und der Ungläubigen im Paradies nach Meinung der Ašᶜariten vernunftgemäß (*ᶜaqlan*) möglich sei, die Überlieferung (*as-samᶜ*) jedoch im Widerspruch dazu stehe, und aufgrunddessen ihrer Meinung zufolge eine solche Verewigung nicht möglich sei; nach Auffassung der eigenen Gruppe, sei sie darüber hinaus auch vernunftgemäß nicht möglich (33.57a–b). Das will al-Qārī so verstanden wissen, dass der Gegensatz der Ašᶜariyya hinsichtlich der Zubilligung des *ḫulf al-waᶜīd* lediglich die Vernunftebene betreffe, auf der Ebene der Überlieferung (*naql*) die Ašᶜariyya jedoch mit der Māturīdiyya übereinstimme (33.59a).

Ziel der Argumentation al-Qārīs ist es offensichtlich, der von verschiedenen schafiitischen Gelehrten seiner Zeit (Ibn Ḥağar al-Haytamī, ᶜIṣām ad-Dīn, ᶜAlī al-ᶜIṣāmī?) vertretenen Auffassung zum *ḫulf al-waᶜīd* dadurch die Grundlage zu entziehen, dass er sie als eine Sonderlehre, die nicht mit der ašᶜaritischen Lehre übereinstimmt, an den Rand schiebt. Ob es sich tatsächlich nur um eine marginale Sonderlehre handelte, kann hier nicht beantwortet werden, weil dafür weitere aufwendige dogmengeschichtliche Untersuchungen erforderlich wären. Tatsache ist, dass die *ḫulf-al-waᶜīd*-Frage nicht unter den klassischen Streitpunkten zwischen Ašᶜariten und Māturīditen erwähnt wird.[28] Es könnte sich allerdings um einen Streitpunkt handeln, der bisher erst wenig beachtet wurde. Die Quellen, die al-Qārī zitiert (al-Ḫayālī, Ḥāfiẓ ad-Dīn an-Nasafī) deuten darauf hin, dass es hier schon seit längerem einen mehr oder weniger latenten Gegensatz zwischen den beiden dogmatischen Schulen gab. Vielleicht hat sich diesbezüglich auch erst im Laufe der Zeit eine klarere Lehrposition bei der Ašᶜariyya herausgebildet, die al-Qārī als unorthodox ablehnt. Ich werde im folgenden diese Lehrposition als „pseudo-ašᶜaritisch" bezeichnen.

---

[28] Er wird zum Beispiel auch nicht in der Liste der Hauptunterschiede zwischen den beiden Schulen bei Watt *Der Islam II* 315–18 erwähnt.

Mit drastischen Worten versucht al-Qārī deutlich zu machen, wie sehr diese Position eine Bedrohung für die islamische Heilsordnung darstellt:

> *inna l-muḫālifa fī taǧwīzi l-ḫulfi bi-iṭlāqi l-waʿīdi š-šāmili li-Iblīsa l-fuǧǧār · wa-ʿaḏābi l-qabri wa-ʿiqābi n-nār · qad daḫala ʿalay-hi wasīsatun (waswasatun?) min aš-šayṭāni aw mimman maḏhabu-hū l-ilḥādu min taǧwīzi ʿadami ḥašari l-kuffār · wa-taʿḏībi-him fi n-nār · wa-taǧwīzi taḫalluf iḫbār · mā fī kalāmi-hī {T} min al-aḫbār · ka-qawli-hī {T} wa-la-hum ʿaḏābunᶜ aẓīm [...] wa-yalzamu min-hu taǧwīzu an lā yakūnaᶜ ibādu-hū munqasimīna ilā l-munʿami ʿalay-him wa-l-maġḍūbi ʿalay-him ka-mā fi-smi l-kitāb · fa-inna l-ʿaḏāb · aṯaru l-ġaḍab wa-min ǧumlati ṣifāti-hī l-ǧalāliyya · anna-hū sadīdu l-ʿiqāb · wa-l-muntaqimu wa-l-qahhār · ka-mā anna min ǧumlati ṣifāti-hī l-ǧamāliyya · al-ʿafwu wa-l-ġafūru wa-l-ġaffār ·.* (33.60b)
>
> Der Gegner, der den Wortbruch beim Drohversprechen, das den lästerlichen Teufel, die Grabesqual und die Höllenstrafe einschließt, in seiner Allgemeinheit für möglich hält, erliegt einer Einflüsterung des Satans oder von demjenigen, dessen Lehrrichtung die Ketzerei ist. Dazu gehört, dass er es für möglich hält, dass die Ungläubigen nicht versammelt und in der Hölle gequält werden und dass die Aussagen, die im Koran gemacht werden, nicht eingehalten werden wie das Wort 'und ihnen wird gewaltige Strafe zuteil' (45:10). [...] Damit ist verbunden, dass für möglich gehalten wird, dass die Menschen nicht eingeteilt sind in diejenigen, denen Wohltaten erwiesen werden, und diejenigen, die dem Zorn verfallen sind, wie es im Namen des Buches heißt. Denn die Strafe ist die Wirkung des Zorns, und zur Gesamtheit Seiner Erhabenheitsattribute (*ṣifāt ǧalāliyya*) gehört, dass Er der Straferfüller, der Rächer und Bezwinger ist, sowie zu seinen Schönheitsattributen (*ṣifāt ǧamāliyya*) die Begnadigung und (die Bezeichnungen) 'der viel Vergebende' und 'der Vergeber' gehören.

Die Unhaltbarkeit der pseudo-ašʿaritischen Position versucht al-Qārī anschließend mit einer rhetorischen Frage zu demonstrieren:

> Nachdem er (sc. dieser Gegner) nun den Wortbruch beim Drohversprechen für möglich erklärt, sollen die Ungläubigen etwa ins Paradies eingehen, sollen sie zu Staub werden, sollen sie sich in der Hölle erfreuen, sollen sie weder Begnadete noch Bestrafte sein oder sollen sie überhaupt nicht versammelt werden? Die Wiederholung der Strafe ist hinsichtlich ihrer doch eine harte Drohung. Alles, was der Gegner gesagt hat, widerspricht dem, woran die Anhänger des Islams glauben. (33.61a)

An verschiedenen Stellen seiner Abhandlung erörtert al-Qārī den möglichen Einwand, die von Ibn Ḥaǧar und den andereren schafiitischen Gelehrten in Betracht gezogene Möglichkeit des *ḫulf al-waʿīd* beziehe sich nicht auf den Unglauben, sondern auf andere Formen der Widersetzlichkeit (*maʿṣiya*) unterhalb dessen. Grundlage für eine solche Sichtweise konnte der Koranvers 4:116 sein: „Siehe, Gott vergibt nicht, dass ihm Götter zur Seite gestellt werden, doch vergibt er alles außer diesem, wem er will". Diesem Einwand setzt al-Qārī entgegen, dass die Bestrafung für alle anderen Widersetzlichkeiten, wie der Koranvers schon sage, dem göttlichen Willen (*mašīʾa*) unterliege und man insofern hier nicht von einem Wortbruch (*ḫulf*) sprechen könne. Im Falle einer bußfertigen Umkehr (*tawba*) des Sünders ergebe sich die göttliche Vergebung sogar zwingend aus Koranvers 42:25 „Er ist es, der die bußfertige Umkehr von seinen Dienern annimmt" (33.57b). So kann al-Qārī am Ende seiner Abhandlung den Satz formulieren: „Weder bei dem Drohversprechen, das vom göttlichen Willen abhängt, noch bei demjenigen, das nicht vom Willen abhängt, ergibt sich richtigerweise ein Wortbruch, denn beim ersteren Fall ist er undenkbar (*muḥāl*), und beim letzteren handelt es sich um eine Tautologie (*taḥṣīl al-ḥāṣil*)" (33.61a). Die

von den schafiitischen Gelehrten in Betracht gezogene Möglichkeit des *ḫulf al-waʿīd* muss sich also, wie al-Qārī meint, auf die Bestrafung der Ungläubigen beziehen.

Bei seiner Bekräftigung der hanafitisch/māturiditischen und Bekämpfung der pseudo-ašʿaritischen Lehrauffassung bewegt sich al-Qārī stark auf die Position der Muʿtaziliten zu. Auf deren Lehre, so schreibt er, habe man verschiedene Antworten formuliert. Das Reinste (*al-aḫlaṣ*) sei aber, zwischen der Unmöglichkeit des Wortbruchs bei seiner Strafandrohung und der Notwendigkeit (*wuǧūb*) für Gott zu unterscheiden, da die Schaffung des Unmöglichen hinsichtlich Gottes unmöglich sei. Man möge nicht sagen, dass etwas für Gott verboten (*ḥarām*) sei, da die Notwendigkeit, die Verbotenheit (*ḥurma*) und Ähnliches Teil der göttlichen Macht zum Notwendigen (*wāǧib*) und zum Verbotenen seien und die Macht sich nicht auf das Unmögliche beziehe, weil in keiner Situation ein Wille dazu existiere. Ja, wenn man sagen würde: Die Bestrafung des Ungläubigen ist notwendig, – das heißt: ihr Eintreten ist notwendig, aufgrunddessen, was Er mitgeteilt hat –, so würde der Konfliktgegenstand verschwinden und man würde zu einem den Wortlaut betreffenden Dissens (*iḫtilāf lafẓī*) zurückkehren (33.57a). Indirekt setzt sich al-Qārī also für die muʿtazilitische Sicht ein, dass eine Notwendigkeit der Einhaltung des Drohversprechens besteht, nur meint er, dass man sie so formulieren müsse, dass sie nicht die Allmacht Gottes in Frage stellt.

Bemerkenswert ist, dass al-Qārī auch die Kontroverse zwischen ʿAmr ibn ʿUbayd und Abū ʿAmr in einer Version wiedergibt, die die muʿtazilitische Position bestätigt. Er lässt nämlich ʿAmr ibn ʿUbayd nach Rezitation des Verses von ʿĀmir ibn Ṭufayl völlig berechtigterweise fragen: „Wird also nicht auch derjenige, der ein Drohversprechen nicht einhält, „wortbrüchig" (*muḫlif*) genannt?" Abū ʿAmr: „Doch". ʿAmr ibn ʿUbayd: „Kann dann Gott wortbrüchig genannt werden?" Abū ʿAmr: „Nein". ʿAmr ibn ʿUbayd: „Also habe ich deinen Textbeleg entkräftet" (33.56a). Al-Qārī folgert, Abū ʿAmrs Einwand, dass die Brechung eines Drohversprechens Edelmut sei, könne nur für Menschen gelten; Gott dagegen breche keinerlei Versprechen (33.26; vgl. 17.V248).

Al-Qārī steht also der muʿtaziliten Position nahe, doch zieht er auch klare Grenzen zu ihr. So schreibt er: „Die Quintessenz der Untersuchung dieser Sache ist, dass Gott den Gehorsam nicht belohnen und die Widersetzlichkeit nicht bestrafen muss" (33.56b–57a). In einem Querverweis erklärt er, seine Abhandlung zur Widerlegung eines Sunniten (*baʿḍ ahl as-sunna*) geschrieben zu haben, der den Muʿtaziliten zugestimmt habe (18.743). Wer damit gemeint ist, war leider noch nicht zu ermitteln.

Wiederaufnahme des Themas in späteren Schriften

Wie bereits oben erwähnt wurde, nimmt al-Qārī das *ḫulf-al-waʿīd*-Thema in zahlreichen späteren Schriften wieder auf und verweist an den entsprechenden Stellen auf seine monographische Abhandlung zurück. Seinen Platz in der dogmatischen Systematik erhält dieses Problem dadurch, dass es al-Qārī auch im Anhang zum *Fiqh-akbar*-Kommentar unter den strittigen Glaubensfragen aufzählt (184.366f). Er bekräftigt dort seine eigene Lehrauffassung mit dem Hinweis, dass die Verifikatoren (*muḥaqqiqūn*) unter Berufung auf das Koranwort 50:29 „Das Wort wird nicht geändert bei mir" (*mā yubaddalu l-qawlu ladayya*) den Bruch des Drohversprechens für unmöglich erklärt hätten.

Ansonsten erörtert al-Qārī dieses Thema immer dann, wenn er frühere Kommentatoren oder Glossatoren mit „falschen" Lehrmeinungen zur *ḫulf-al-waᶜīd*-Frage „erwischt". Ein bei Muslim angeführter Hadith besagt, dass derjenige, dem Gott am Tag der Auferstehung am meisten zürnt (*aġyaẓu raǧulin ᶜalā Llāhi yawm al-qiyāmati*), der Mann sei, der sich *malik al-amlāk* (gemeint ist wohl der persische Titel *Šahinšāh*) genannt habe. Dazu hatte der frühere *Miškāt*-Kommentator aṭ-Ṭībī angemerkt, dass mit der Präposition *ᶜalā* „müssen" gemeint sei, so dass der Satz bedeute: „Gott muss im Zuge des Drohversprechens ihm zürnen, und ihn auf schlimmste Weise bestrafen." Hier erkennt al-Qārī gefährliche muᶜtazilitische Tendenzen. Mit *qultu* gibt er seine eigene Auffassung kund:

> „Das stimmt so nicht, denn Gott muss nichts auf Grund von sich selbst (*li-ḏāti-hī*), sondern es muss nur das eintreten, was er mitgeteilt hat, wenn es, wie bei Seinem Wort 'Siehe, Gott vergibt nicht, dass ihm Götter zur Seite gestellt werden' (4:116), in festgesetzter Form geschehen ist. Denn dann kann man sagen: 'Es muss die Bestrafung der Gottlosen eintreten, sonst würde sein Versprechen darüber gebrochen'. Dieses obliegt (dann) auf Grund von etwas anderem (*li-ġayri-hī*; sc. und nicht durch Gott selbst). Das trifft aber an dieser Stelle (sc. hinsichtlich des besprochenen Hadith) gar nicht zu, denn alles, abgesehen von der Vielgötterei, unterliegt ja dem göttlichen Willen. So kann man nicht sagen: 'Es obliegt Gott im Zuge des Drohversprechens, ihn (sc. für die Annahme dieses Titels) zu bestrafen'." (17.VIII517)

Al-Qārī schließt die Passage mit einer stark erweiterten *tadabbar*-Formel und dem Verweis auf seine *ḫulf-al-waᶜīd*-Abhandlung ab.

Gegen die pseudo-ašᶜaritische Sicht des *ḫulf al-waᶜīd* wendet sich al-Qārī an einer Stelle seiner Glosse zum *Tafsīr al-Ǧalālayn*. Ausgangspunkt ist hier Koranvers 4:93: „Wer einen Gläubigen vorsätzlich tötet, dessen Vergeltung ist die Hölle, dass er ewig darin weile. Gott zürnt ihm, hat ihn verflucht und ihm eine gewaltige Strafe bereitet." Hierzu heißt es im *Tafsīr al-Ǧalālayn*: „Das ist dahingehend auszulegen, dass damit derjenige gemeint ist, der (sc. das Töten eines Gläubigen) für erlaubt erklärt, oder dass dies seine Vergeltung ist, wenn ihm vergolten wird. Die Brechung des Drohversprechens (*ḫulf al-waᶜīd*) ist ja nichts Neues aufgrund Seines Wortes {und Er vergibt alles außer diesem, wem Er will 4:116}." Al-Qārī will das so nicht gelten lassen und schreibt: „Hieran ist zu beanstanden, dass mit der Bindung der Vergebung an den (göttlichen) Willen das Brechen des Drohversprechens (sc. im Sinne einer Lüge) keinesfalls vorstellbar ist. Ich habe zur Verifikation der Frage eine Abhandlung verfasst..." (189.54b).

Der Zurückweisung der pseudo-ašᶜaritischen Position hinsichtlich des *ḫulf al-waᶜīd* dient auch die kurze *-Risāla al-ᶜAṭā'iyya* (83.), die von den Ausführungen in al-Bayḍāwīs Korankommentar zu dem Wort *aṣfād* in Vers 38:38 ausgeht. Zu dem Wort *ṣafad*, das den Singular von *aṣfād* bildet, hatte al-Bayḍāwī dort erklärt:

> „Das ist die Fessel (*qayd*). Und man bezeichnet damit auch das Geschenk (*ᶜaṭā'*), weil man damit den Beschenkten bindet. Man hat aber auch zwischen zwei Verbformen unterschieden und gesagt: *ṣafada* heißt 'fesseln' (*qayyada*) und *aṣfada* 'beschenken' (*aᶜṭā*) im Gegensatz zu *waᶜada* und *awᶜada*. Darin liegt eine Pointe (*nukta*)."

Man kann darüber spekulieren, worin al-Bayḍāwī den Witz sah. Vermutlich meinte er damit die erstaunliche Tatsache, dass der vierte Stamm bei den beiden Verbalstämmen eine gegensätzliche semantische Wendung brachte: während er bei *ṣafada* eine Wendung zum Guten bewirkte, brachte er bei *waᶜada* (versprechen) eine zum Schlechten (*awᶜada* = drohen). Al-Qārī selbst sieht

den Witz in der verborgenen paradigmatischen Parallelität zwischen den beiden Verbstämmen. Der vierte Stamm bringt seiner Meinung nach nämlich jeweils einen privativen Aspekt (*salbiyya*) zum Ausdruck: so wie die Beseitigung der Fessel ein Geschenk sei, sei die Beseitigung des Versprechens Bestrafung. Seine Auffassung sieht er durch die in die gleiche Richtung gehenden Erklärungen des Glossators al-Ḫaṭīb al-Kāzarūnī bestätigt, der noch auf ein anderes Verb, das in dieses Muster passte, hingewiesen hatte, nämlich *šakā* (sich beklagen), bei dem der vierte Stamm ebenfalls eine privative Bedeutung (jemandes Klage beseitigen) haben kann. Der Bezug dieses Themas zum *ḫulf-al-waʿīd*-Problem ergab sich nun daraus, dass ein weiterer Glossator, der osmanische Gelehrte Saʿdī Čelebī (st. 945/1539, vgl. GAL II² 578), seine – kabbalistisch anmutenden – Erklärungen zum Unterschied zwischen *waʿada* und *awʿada* auf die pseudo-ašʿaritische Lehrmeinung zu diesem Problem gestützt hatte. Er hatte an der betreffenden Stelle geschrieben:

> „Was mir in den Sinn kommt – Gott kennt die Wahrheit am besten –, ist, dass die Zunahme an Buchstaben auf eine Zunahme an Sinn hinweist und umgekehrt. So liegt in der Verringerung der Buchstaben des Versprechens (*waʿad*) ein Hinweis auf den Wunsch nach einer Verringerung seiner (Warte)zeit, weil die angenehmste Wohltat die sofortige ist, im Gegensatz zum Drohversprechen (*īʿād*), bei dem [...] die Verzögerung erwünscht ist, ja man hat sogar gesagt: das Zurückbleiben hinter dem Drohversprechen ist Güte (*bal qīla al-ḫulf ʿan il-waʿīd karam*). Eine solche Erwägung kann man auch bei *ṣafad* und *isfād* anstellen. Denn das Passende für die Seite des Schadens ist die Verringerung (der Buchstaben) im Gegensatz zum Nutzen."

Al-Qārī merkt zunächst an, dass diese Erklärung eine Art Spekulation (*nawʿ min al-iʿtibār*) sei, auf die sich die Leute der Einsicht (*ahl al-istibṣār*) nicht stützen könnten. Dann kommt er auf den eigentlichen Stein des Anstosses zu sprechen, die mit *bal qīla* eingeleitete Aussage, die an den pseudo-ašʿaritischen Lehrsatz zum *ḫulf-al-waʿīd*-Problem angelehnt ist. Die nicht unwichtige Modifizierung dieses Lehrsatzes – *al-ḫulf ʿan il-waʿīd* statt *ḫulf-al-waʿīd* – ignorierend, verweist er auf seine eigene Abhandlung zu dieser Frage und erklärt dann:

> *wa-lammā warada ʿan kalāmi-hī · uʿturiḍa ʿan tamāmi marāmi-hī · bi-ʿtibār · iḫlāfi l-iʿtibār · fī maqāli-hī* (83.54b)
>
> „Da (dies) in seiner Rede vorkommt, ist gegen sein ganzes Anliegen Einspruch zu erheben, in Anbetracht dessen, dass es die Hochschätzung seiner Rede enttäuscht".

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die pseudo-ašʿaritische „Anleihe" in Saʿdī Čelebīs Erklärung der eigentliche Auslöser für al-Qārīs Abfassung dieses kurzen Traktats gewesen ist.

b) Die Abhandlung zu den Propheteneltern (38.)

Das Problem

Nach übereinstimmender Überlieferung war der Prophet schon in seiner frühen Kindheit Vollwaise. Sein Vater ʿAbdallāh war schon kurz vor oder nach seiner Geburt in Medina gestorben, seine Mutter Āmina starb, als er sechs Jahre alt war, in einem Ort namens Abwā' zwischen Mekka und Medina (vgl. dazu auch 94.249b). Da die Propheteneltern die Zeit der religiösen Sendung ihres Sohnes nicht mehr erlebt hatten, lag es für die muslimischen Gelehrten nahe, davon auszugehen, dass sie als Ungläubige gestorben und damit der Hölle verfallen waren. In der hanafiti-

schen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* II findet sich dementsprechend hinter Artikel 26 der Wensinck'schen Einteilung der Lehrsatz: „Die Eltern des Gottesgesandten {S} sind als Ungläubige gestorben" (*wa-wālidā rasūli Llāhi {S} mātā ᶜalā l-kufr*).[29] Dieser Lehrsatz ist allerdings nicht in allen Textzeugen der Schrift enthalten. Wensinck erwähnt ihn nur in einer Fußnote.[30]

Die Tatsache, dass der Unglaube der Propheteneltern als eigener Lehrsatz in eine Bekenntnisschrift aufgenommen wurde, zeigt, dass es zu diesem Punkt unter der muslimischen Gelehrsamkeit offensichtlich doch unterschiedliche Auffassungen gab. Ein früherer *Fiqh-akbar*-Kommentator, den al-Qārī in seiner Abhandlung anonym zitiert, hatte zu diesem Lehrsatz angemerkt:

> „Dies ist eine Zurückweisung desjenigen, der lehrt, dass die Eltern des Gottesgesandten als Gläubige gestorben sind, und desjenigen, der lehrt, dass sie als Ungläubige starben, dass dann aber der Gottesgesandte um ihretwillen Gott anrief, woraufhin Er sie zum Leben erweckte, sie dann den Islam annahmen und erneut starben" (Zit. 38.33b).

Die Lehre von der Wiederauferstehung und posthumen Konversion der Propheteneltern stützt sich auf einen angeblich von ᶜĀ'iša überlieferten Hadith, der in verschiedenen Traditionssammlungen erwähnt wird. As-Saḫāwī hat ihn beispielsweise unter dem Titel *ḥadīṯ iḥyā' abaway an-nabī {S}* („Hadith über die Wiederbelebung der Propheteneltern") in seine Sammlung populärer Hadithe *al-Maqāṣid al-ḥasana fī kaṯīr min al-aḥādīṯ al-muštahara ᶜalā l-alsina* (S. 44) aufgenommen. Als Quelle gibt er das Traditionarier-Lexikon *as-Sābiq wa-l-Lāḥiq*[31] von al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (st. 463/1071) und ein ungenanntes Werk des andalusischen Gelehrten ᶜAbd ar-Raḥmān as-Suhaylī[32] (st. 581/1185) an. Schon Ibn Kaṯīr (st. 774/1373) soll diesen Hadith als „sehr verabscheuenswürdig" (*munkar ǧiddan*) zurückgewiesen, den darin überlieferten Sachverhalt allerdings in Hinblick auf die Allmacht Gottes für möglich gehalten haben. Eine ähnliche Haltung zu dieser Frage nahm offensichtlich der syrische Traditionsgelehrte Muḥammad Ibn Nāṣir ad-Dīn[33] (st. 842/1438) ein. As-Saḫāwī[34] zitiert ihn mit den Versen:

ḥabā Llāhu n-nabiyya mazīda faḍlin — *ᶜalā faḍlin wa-kāna bi-hī ra'ūfan*
fa-aḥyā umma-hū wa-kaḏā abā-hu — *li-īmāni bi-hī faḍlan munīfan*
fa-sallama fa-l-qadīmu bi-ḏā qadīr — *wa-in kāna l-ḥadīṯu bi-hī ḍaᶜīfan*
Gott erwies dem Propheten Huld über — Huld und war barmherzig mit ihm
Er erweckte seine Eltern zum Leben, — zum Glauben an ihn, als erhabene Huld
Er errettete, der Anfangsewige hat dazu die — Macht, mag der Hadith auch schwach sein.

Im 9./15. Jahrhundert verfasste noch der schafiitische Gelehrte Muḥammad Ibn al-Ǧazarī (st. 833/1429) zu dieser Frage eine eigenständige Abhandlung.[35] Eine wahre Flut von Traktaten rief dieses Problem dann im 10./16. Jahrhundert hervor. Mindestens fünf Traktate widmete der ägyp-

[29] Die Aussage Ahlwardts unter Nr. 10346, dass sich al-Qārī gegen Abū Ḥanīfa stellt, muss berichtigt werden.

[30] *The Muslim Creed* 197, Fn. 1.

[31] Vgl. dazu R. Sellheim in *EI²* IV 1112a.

[32] Vgl. zu ihm *GAL* I 412, S I 733f.

[33] Vgl. zu ihm *GAL* II² 92.

[34] *Al-Maqāṣid al-ḥasana* 44f.

[35] Sie hatte den Titel *ar-Risāla al-bayāniyya fī ḥaqq abaway an-nabī*, vgl. *GAL* II² 260.

tische Gelehrte Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (st. 911/1505) diesem Thema.[36] Auch sein Rivale as-Saḫāwī (st. 902/1497) will sich dazu in einem Abriss (*ǧuz'*) geäußert haben.[37] Später befassten sich dann zwei osmanische Gelehrte, Ibn Kamāl Paša (940/1533) und Burhān ad-Dīn al-Ḥalabī (st. 956/1549), in eigenständigen Traktaten[38] mit dieser Frage.

Dem *Akbar-nāma* Abū l-Faḍl ʿAllāmīs ist zu entnehmen, dass das Problem wenige Jahre später auch in Indien diskutiert wurde. Als im Jahre 981/1573 ein frisch aus Transoxanien eingewanderter Prediger in der Freitagsmoschee von Fatḥpur Sikri in Anwesenheit Akbars den Unglauben der Propheteneltern erwähnte und von ihrer Bestrafung in der Hölle sprach, soll Akbar mit den Worten widersprochen haben: „An dieser Überlieferung ist kein Funken Wahrheit, denn wenn die Fürbitte so vieler Sünder durch dieses Mittel (sc. den Propheten) angenommen wird, wie soll es dann den Eltern vorenthalten bleiben, und wie soll man ihnen dann Unglauben, der zur ewigen Strafe führt, zuschreiben." Die Anwesenden sollen applaudiert und zur Bekräftigung dieser Glaubenslehre (*ʿaqīdat*) eine Prosternation verrichtet haben.[39]

Nicht nur Akbar stellte sich gegen die Lehrmeinung, dass die Propheteneltern im Unglauben gestorben seien, sondern auch as-Suyūṭī und die beiden osmanischen Gelehrten Ibn Kamāl Paša und al-Ḥalabī wandten sich in ihren Schriften gegen diese Auffassung. Dass der Lehrsatz nur in einigen Textzeugen von *al-Fiqh al-akbar* II enthalten ist, mag daran liegen, dass er schon früh innerhalb der hanafitischen Rechtsschule als anstößig empfunden wurde. Al-Qārī merkt in seinem Kommentar an der betreffenden Stelle an, dass in einer der ihm vorliegenden Handschriften hinter dem ersten Teilsatz die Aussage eingefügt war, dass der Gottesgesandte selbst im Glauben gestorben sei. Diese Hinzufügung finde sich jedoch in keinem der Grundtexte der Kommentatoren, die sich auf diesem Feld betätigt hätten, weil sie selbstverständlich sei. Geht man davon aus, dass der Satz „Der Prophet ist im Glauben gestorben" ursprünglich keine Zufügung war, sondern an Stelle des ersten Teilsatzes stand, so könnte er als eine Interpolation zur Entschärfung der Passage verstanden werden. Bemerkenswert ist, dass an einer anderen Stelle, an der al-Qārī diese Passage aus *al-Fiqh al-akbar* zitiert (26.127b), dieser Satz nicht hinter, sondern vor dem Lehrsatz vom Unglauben der Propheteneltern steht; die Reihenfolge der beiden Sätze stand also für ihn nicht eindeutig fest.

Die offensichtlich bröckelnde Zustimmung innerhalb des hanafitischen Maḏhabs zu dem in *al-Fiqh al-akbar* zu findenden Lehrsatz über die Propheteneltern bildet den Hintergrund der Abhandlung al-Qārīs.

Al-Qārīs Schrift

Der Text selbst enthält keine Datierung. Al-Muḥibbī[40] zitiert den medinischen Gelehrten al-Barzanǧī mit der Aussage, dass al-Qārī das Problem der Propheteneltern zuerst in seinem *Fiqh-*

---

[36] GAL II² 185 zählt sogar insgesamt sechs Traktate (Nr. 43–48) auf, doch müsste noch überprüft werden, ob nicht Nr. 47 eine Dublette ist. Al-Qārī selbst kennt von as-Suyūṭī nur drei Traktate zu dieser Frage, vgl. z. B. Qvw. 18.344.

[37] Vgl. den Querverweis in *al-Maqāṣid al-ḥasana* 44.

[38] Zur Abhandlung Ibn Kamālpašas, vgl. GAL II² 599 Nr. 32 (*R. fī Tafṣīl mā qīl fī abaway ar-rasūl*), zu derjenigen al-Ḥalabīs vgl. GAL II² 571 Nr. 9 (*R. fī Ḥaqq abaway-hī {s}*, datiert auf das 931/1524).

[39] Vgl. *Akbar-nāma* III 74, engl. Übers. III 102

[40] *Ḫulāṣat al-aṯar* III 186.

akbar-Kommentar, dann in einer monographischen Abhandlung und schließlich in dem Kommentar zu Qāḍī ʿIyāḍs *Šifāʾ* behandelt habe. Diese Reihenfolge scheint jedoch nicht ganz zutreffend zu sein, denn al-Qārī selbst verweist in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar bereits auf seine eigenständige Abhandlung zu diesem Thema und berichtet von den Reaktionen darauf (184.310). Zwei Querverweise (in 17. und 94.) sprechen sogar dafür, dass er diese Schrift schon vor dem *Miškāt*-Kommentar (1008h) verfasst hat.

Al-Qārī war sich völlig bewusst darüber, dass er sich mit seiner Abhandlung auf ein heikles Thema einließ. Dies geht aus einer längeren Bemerkung in seiner Replik zur Ǧuwaynī-Widerlegung hervor, in der er sich über die näheren Umstände, die ihn zur Abfassung der Schrift gebracht hatten, äußert:

> *wa-qad iltamasa minnī baʿḍu l-ḫillān· min aʿyān· al-iḫwān· an aktuba risālatan muwaḍḍihatan li-masʾalatin ḏakara-hā l-imāmu l-aʿẓamu l-muʿtabar· fī āḫiri kitābi-hi l-Fiqhi l-akbar· allaḏī ʿalay-hi madāru l-iʿtiqādi li-l-akṯar· wa-ḫālafa fī-hā l-ʿallāmatu Ǧalālu d-Dīni s-Suyūṭī· wa-ǧamʿun min atbāʿi l-imāmi š-Šāfiʿī· wa-qallada-hū baʿḍu l-ʿulamāʾ· wa-l-fuḍalāʾ· min aṣḥābi l-imāmi l-Ḥanafī· fa-ṣirtu mutaraddidan bayna l-qubūl· wa-nukūl· fa-uqaddimu riǧlan wa-uʾaḫḫiru uḫrā· ḫawfan min qiyāmi fitnatin uḫrā· wa-ḥuṣūli baliyyatin kubrā· lākinnī tawakkaltu ʿalā rabbī fa-šaraʿtu fī-hi qāʾilan huwa niʿma l-wakīl wa-ḥasbī wa-ṣannaftu muʿtamidan ʿalā rabbi l-ʿibād· bi-l-iʿtimād· li-l-iʿtiqād· fī abaway-hi {S} wa-l-aǧdād· ṭāliban min Allāhi l-karīmi r-rašād· wa-ṯ-ṯabāta ʿalā sabīli s-sadād· inna-hū karīmun ǧawād· wa-raʾūfun bi-l-ʿibād· wa-ʿaṭūfun bi-l-ʿubbād·* (21N.455b)
>
> Einige vertraute und bedeutende Brüder haben mich gebeten, eine Abhandlung zur Klarstellung einer Frage zu verfassen, die der anerkanntermaßen größte Imam (=Abū Ḥanīfa) am Ende seines Buches *al-Fiqh al-akbar,* das für die meisten den Angelpunkt des Bekenntnisses bildet, erwähnt hat und bei der Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī und eine Gruppe von Schafiiten eine andere Meinung vertreten haben, wobei ihm auch manche Hanafiten gefolgt sind. Ich geriet ins Schwanken, ob ich diese Bitte annehmen oder ablehnen sollte, und zögerte aus Furcht, dass weitere Zwietracht entstehen und sich ein großes Unglück einstellen würde, aber ich vertraute auf meinen Herrn und machte mich mit den Worten „Trefflich ist Der, Dem ich mich anvertraut habe. Er ist mir Genüge" ans Werk. Im Vertrauen auf den Herrn der Menschen verfasste ich ein Werk, das für die Glaubenslehre über seine {S} Eltern und Vorfahren eine Vertrauensgrundlage sein sollte, wobei ich von Gott, dem Gütigen, die Geradheit und Festigkeit auf dem richtigen Weg erbat. Er ist der Gütige, Freigebige, der barmherzig mit den Menschen und voll Zuneigung zu seinen Dienern ist.

Trotz ihrer rhetorischen Stilisierung ist diese Anmerkung ein anschauliches Zeugnis für die starke innere Beteiligung, mit der al-Qārī seine Abhandlung zu den Propheteneltern geschrieben hat. Allerdings wirft sie auch ein chronologisches Problem auf, denn die Verwendung des Ausdrucks „weiterer Aufruhr" (*fitna uḫrā*) legt nahe, dass al-Qārī diese Abhandlung erst nach der Ǧuwaynī-Widerlegung abgefasst hat. Für letztere ist aber aufgrund der Querverweissituation ein Abfassungsdatum nach dem Jahre 1009h und nach dem *Miškāt*-Kommentar anzunehmen (siehe oben S. 67).

Geht man nicht davon aus, dass die Querverweise in 17. und 94. erst später hinzugefügt wurden, so lässt sich der Widerspruch zwischen den verschiedenen Verweisen nur dadurch lösen, dass man den Ausdruck „weiterer Aufruhr" als eine spätere Rückprojektion interpretiert: Zum Zeitpunkt der Abfassung von 38. mag al-Qārī tatsächlich Furcht vor der Entstehung von Aufruhr

gehabt haben, ein „weiterer“ Aufruhr ist dieser potentielle Aufruhr allerdings nur aus dem Blickwinkel des Autors, der bereits die heftigen Reaktionen auf die Ǧuwaynī-Widerlegung erlebt hat und jetzt über die eigenen Handlungsmotive bei der Abfassung der früheren Schrift berichtet.

Die Argumentation im einzelnen

Al-Qārī leitet seine Abhandlung mit der Aussage ein, dass bei dem fraglichen Lehrsatz Abū Ḥanīfas nur denkbar sei, dass er auf definitivem Wissen beruhe, nicht auf spekulativen Überlieferungen, weil man sich im Bereich des Bekenntnisses nicht an spekulative Dinge halte und sich auch nicht mit schwachen Einzelhadithen begnüge. Niemand könne schließlich über einen anderen urteilen, dass er im Paradies oder der Höllenstrafe ausgesetzt sei, ohne über den Koran, die breit überlieferte Sunna oder den Konsens der Gelehrten einen Beweis dafür zu erbringen, dass die betreffende Person im Glauben oder Unglauben gestorben sei. Er werde nun in seiner Abhandlung entsprechend seiner Kenntnis in dieser Angelegenheit Argumente aus dem Koran, der Sunna und dem Konsens der Gelehrten für die Richtigkeit der Aussage des Imams vorbringen.

Wichtigstes Argument aus dem Koran ist ihm Vers 2:119: *innā arsalnā-ka bi-l-ḥaqqi bašīran wa-naḏīran wa-lā tus'alu ʿan aṣḥābi l-ǧaḥīm* „Siehe, Wir entsandten dich mit der Wahrheit als einen Freudenboten und Warner; und nicht wirst Du nach den Bewohnern des Höllenpfuhls befragt werden.“ Al-Qārī weist darauf hin, dass neben der *qirā'a* der Mehrheit, die hier passivisch *lā tus'alu* las, noch eine andere anerkannte Lesart existierte, nämlich diejenige von Nāfiʿ, die das Verb als einen an den Propheten gerichteten verneinten Imperativ (*lā tas'al*) interpretierte, woraus sich ein ganz anderer Sinn ergab: „Frage nicht nach den Bewohnern des Höllenpfuhls.“ Ein von verschiedenen anerkannten Traditionariern überlieferter Hadith kannte sogar den Grund für die Herabsendung dieser *āya*. Demnach war sie die göttliche Antwort darauf, dass der Prophet eines Tages klagte: „Ach, wüsste ich doch, was meine Eltern gemacht haben“ (*layta šaʿrī mā faʿala abawayya*). Nachdem dieser Vers herabgesandt worden war, soll der Gottesgesandte seine Eltern bis zu seinem Lebensende nicht mehr erwähnt haben (38.33b). Besonders die Tatsache, dass eine der Überlieferungsketten, auf die sich der Hadith stützt, über den selbst zum Prophetenhaus gehörenden *ḥibr al-umma* Ibn ʿAbbās führt, sieht al-Qārī als Beweis dafür an, dass der Hadith als Argument taugt (38.34b).

Hinsichtlich der Sunna kann al-Qārī auf eine ganze Anzahl von Traditionen verweisen. Den ersten Platz nimmt der bei Muslim[41] überlieferte und auf Anas ibn Mālik zurückgehende Hadith ein, demzufolge einst ein Mann zum Gottesgesandten kam und ihn fragte: „Wo ist mein Vater?“ Der Gottesgesandte antwortete: „Im Höllenfeuer“. Als sich der Mann hieraufhin (sc. verärgert) abwandte, rief dieser ihm (sc. zur Tröstung) nach: „Mein Vater und dein Vater sind im Höllenfeuer“ (38.34b). Schon Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī (*Ādāb al-murīdīn* 41) erwähnt dieses Prophetenwort als ein Beispiel für *adab al-lisān* („Anstand der Zunge“).

Ein weiterer Hadith, auf den sich al-Qārī berufen kann, findet sich ebenfalls bei Muslim[42] und wird auf Abū Hurayra zurückgeführt. Er lautet:

---

[41] *Ṣaḥīḥ Muslim, Īmān* 347 (II 81).

[42] *Ṣaḥīḥ Muslim, Ǧanā'iz* 105 (IV 52).

Der Prophet {S} besuchte das Grab seiner Mutter. Er weinte und brachte diejenigen, die bei ihm waren ebenfalls zum Weinen. Er sagte: „Ich bat meinen Herrn um Erlaubnis, für sie um Vergebung zu bitten. Das erlaubte er mir nicht. Dann habe ich ihn um Erlaubnis gebeten, das Grab meiner Mutter besuchen zu dürfen. Das erlaubte er mir. So besucht die Gräber, denn sie erinnern an den Tod."

Die anderen Hadithe, die al-Qārī anführt (38.35a–37a), haben den gleichen Tenor: dem Gottesgesandten, der Gott für seine Mutter um Vergebung bitten will, wird durch einen göttlichen Bescheid verboten, dies zu tun.[43] Polytheisten, mögen sie auch noch so gut in ihrem Leben gewesen sein, haben keine Chance, dem jenseitigen Schicksal des ewigen Höllenfeuers zu entgehen. Die Eltern des Propheten sind davon nicht ausgenommen.

Was den *iǧmā*ᶜ anlangt, so meint al-Qārī einen stillschweigenden Konsens der Prophetengefährten und Nachfolger, der vier Rechtsschulengründer und anderer *muǧtahidūn* annehmen zu dürfen. Die abweichende Auffassung späterer Gelehrter, ganz gleich ob sie aus den Reihen des eigenen oder denjenigen eines anderen Maḏhabs vorgetragen werde, könne diesen Konsens nicht beeinträchtigen. Wunderlich sei, dass Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī trotz seines Wissens um diese Traditionen, die annähernd *mutawātir* seien, von der Nachfolge der übrigen Imame abgegangen sei, um einer Gruppe von späteren Gelehrten zu folgen. Er trüge zusammen mit ihnen nur solche Argumente vor, die bei den angesehenen Gelehrten keinen Bestand hätten (38.37a). Diese Argumente as-Suyūṭīs werden anschließend in einer *min-hā*-Liste einzeln aufgeführt und widerlegt:

Argument 1: Gott habe dem Propheten seine Eltern zum Leben erweckt, so dass sie den Glauben an ihn annehmen konnten, wie aus einem von ᶜĀ'iša überlieferten Hadith hervorgeht. Dazu al-Qārī: Der Hadith ist nach Übereinstimmung der Hadith-Gelehrten schwach, wie as-Suyūṭī selbst zugibt. Wenn Ibn Ḥaǧar al-Haytamī sage, dass verschiedene Traditionarier ihn für richtig erklärt hätten, so sei dies eine offene Lüge und hässliche Schande, die ihn seine Unbescholtenheit verlieren lasse. Darüber hinaus habe schon Ibn Diḥya erklärt, dass dieser Hadith erfunden sei und im Widerspruch zu Koran und Konsens stehe. Aus dem letzten Teil von Vers 4:18 gehe hervor, dass es für diejenigen, die als Ungläubige gestorben seien, keine Möglichkeit zur Reue – etwa nach einer Wiedererweckung – gebe. (38.37a–b)

Argument 2: Die Eltern Muḥammads starben vor dessen Berufung zum Propheten. Sie gehörten somit zu den Leuten der sogenannten *fatra*, der prophetenlosen Zeit zwischen Jesus und Muḥammad, die für ihre religiöse Ausrichtung nicht zur Verantwortung gezogen werden können.[44] Al-Qārī: Die Lehrmeinung einiger Schafiiten, dass die Leute der *fatra* allgemein nicht

[43] Ein Hadith, den al-Bazzār überliefert, berichtet davon, dass Gabriel bei dieser Gelegenheit auf die Brust des Propheten schlug und sagte: „Bitte nicht um Vergebung für jemanden, der als Polytheist gestorben ist" (38.34b–35a). Ein Hadith, den aṭ-Ṭabarī über ᶜAlqama ibn Marṯad über Sulaymān ibn Burayda von dessen Vater überliefert, lautet: „Als der Prophet in Mekka eintraf, kam er zu den Spuren eines Grabes, setzte sich bei ihm nieder und begann zu ihm zu sprechen. Dann stand er wieder auf, wobei er weinte. Wir sagten: 'O Gesandter (Gottes), wir haben gesehen, was du gemacht hast.' Da sagte er: 'Ich habe meinen Herrn um Erlaubnis gebeten, das Grab meiner Mutter besuchen zu dürfen. Er erlaubte es mir. Dann bat ich ihn um Erlaubnis, für sie um Vergebung bitten zu dürfen. Dies hat er mir nicht erlaubt.' Nie hat man ihn mehr weinen gesehen als an jenem Tag." (38.35a)

[44] Vgl. dazu Ch. Pellat: Art. „Fatra" in *EI*². Nach Auffassung der muslimischen Gelehrten haben während der *fatra* mehrere bedeutende Persönlichkeiten gelebt, die sich zum Ein-Gott-Glauben bekannten. Zwei von ihnen, Ḥanẓala b. Ṣafwān und Ḫālid b. Sinān al-ᶜAbsī, wurden von Teilen der islamischen Gemeinschaft sogar als Propheten angesehen. Auf Ḫālid al-ᶜAbsī geht al-Qārī noch in 39.174b ein.

bestraft werden, ist so nicht zu halten. Vielmehr entgehen nur diejenigen Menschen des *fatra*-Zeitraumes der göttlichen Bestrafung, die die *fiṭra*, also den natürlichen adamitischen Urmonotheismus, der jedem Menschen von Geburt an eingeprägt ist, beibehalten haben. Dies lässt sich von den Propheteneltern, die *mušrikūn* (Polytheisten) waren, nicht behaupten. (38.38b–39b)

Argument 3: Verschiedene Hadithe besagen, dass die Leute der *fatra* am Tage der Auferstehung durch ein Ordal geprüft werden, indem man vor ihnen ein Feuer entzündet und sie auffordert, hineinzuspringen. Diejenigen, die im Wissen Gottes glückselig sind, gehorchen, diejenigen, die im Wissen Gottes verdammt sind, weigern sich. Zu ihnen spricht Gott: „Ihr habt euch gegen mich aufgelehnt, wie erst recht gegen meine Gesandten". Al-Qārī: Wenn die Überlieferung stimmt, dann betrifft sie nur diejenigen Leute der *fatra*, bei denen unklar ist, ob sie Vielgötterei oder natürlichen Monotheismus hervorbringen, nicht aber solche Personen wie die Eltern des Propheten, deren Zustand durch Koran, Sunna oder den Konsens der Imame feststeht. Auch von ᶜAbd al-Muṭṭalib, dem Großvater des Propheten, stehe aufgrund von Hadithen fest, dass er im Unglauben gestorben sei. Wenn sich der Prophet selbst als Sohn ᶜAbd al-Muṭṭalibs bezeichnet habe, so sei dies nicht als Stolz auf die Abstammung von ungläubigen Vorvätern zu verstehen, sondern als Bekundung der eigenen Standhaftigkeit, Tapferkeit und Berühmtheit. Dies, so al-Qārī, habe er bereits in seinem Kommentar zu den *Šamā'il* von at-Tirmiḏī gezeigt (38.39a–b).

Argument 4: Wie aṭ-Ṭabarī in seinem Korankommentar erwähnt, legte Ibn ᶜAbbās den Koranvers 93:5 „Dein Herr wird Dir geben, dass Du zufrieden sein wirst" so aus, dass das, was Muḥammad zufriedenstellt, die Tatsache ist, dass kein Mitglied der Leute seines Hauses (*ahl bayti-hī*) in das Höllenfeuer kommt. Al-Qārī: Dies ist nur die Aussage eines Prophetengefährten aufgrund von eigenem Gutdünken (*ra'y*). Angenommen den Fall, dass sie stimmt und man sich auf das Argument einlässt, so schließt der Begriff „Leute seines Hauses" nach dem Konsens nicht seine ungläubigen früheren Verwandten mit ein. (38.40a)

Argument 5: Es gibt keine Überlieferung, derzufolge ein polytheistisches Verhalten der Propheteneltern feststeht, vielmehr folgten sie der ḥanīfischen Religion ihres Vorfahren Abraham. Al-Qārī sieht dieses Argument durch den bei Muslim überlieferten Hadith widerlegt (38.40b). Den Einwand seines Lehrers Ibn Ḥağar al-Haytamī, dass der Prophet mit seiner Aussage „Mein Vater und dein Vater sind in der Hölle" nur den Mann besänftigen wollte, weil er fürchtete, dass sich jener vom Islam abwenden würde, weist er empört zurück: „Bei Gott! Dem Gottesgesandten steht es fern, etwas anderes als die Wahrheit mitzuteilen und seinen Vater als Ungläubigen abzustempeln, nur um das Herz eines Mannes gewogen zu machen, der an ihn glauben mag oder nicht. Dies ist wahrlich ein gewaltige Verfehlung und mächtige Dreistigkeit, vor solcher uns Gott bewahren möge" (38.42b). Daneben setzt er sich unter diesem Punkt noch mit einer Passage aus dem Korankommentar Faḫr ad-Dīn ar-Rāzīs auseinander, die von as-Suyūṭī zitiert wird (38.40b–42a)

Argument 6: Der im *Muṣannaf* von ᶜAbd ar-Razzāq überlieferte Ausspruch ᶜAlīs, dass zu jeder Zeit mindestens sieben Muslime auf der Erde existieren, weil sie sonst vernichtet werde, beweist den Glauben aller Vorväter des Propheten. Al-Qārī: Solche Berichte haben keinerlei Beziehung zu dem behandelten Thema. Für denjenigen, der Richtig und Falsch zu unterscheiden wisse, sei dies nur das Vollschmieren (*taswīd*) von Büchern (38.42b).

Argument 7: Der im Zusammenhang mit der Abrahamserzählung stehende Koranvers 43:28: „Und er machte es zu einem bleibenden Wort unter seiner Nachkommenschaft" bezieht sich nach

einer auf Ibn ᶜAbbās zurückgeführten Auslegung auf das monotheistische Bekenntnis. Al-Qārī: Hieraus ergibt sich nicht zwingend die Existenz des Bekenntnisses bei der Allgemeinheit seiner Nachkommenschaft. Es reicht die Existenz bei einem Teil von ihnen, denn nach dem Konsens waren nicht alle Nachkommen Abrahams gläubig (38.43a).

Argument 8: Koranvers 14:35: „Da Abraham sprach: Mein Herr, mache dieses Land sicher und wende mich und meine Kinder (*banūn*) von der Anbetung der Götzen ab". Nach einer von Muǧāhid überlieferten Auslegung hat Gott das Gebet erhört, so dass keiner seiner Nachfahren nach diesem Gebet Götzen anbetete (38.43a). Al-Qārī: Da es nach dem Konsens unter den Nachkommen Imaels und Isaaks ungläubige Polytheisten aus dem Kreise der Araber, Juden und Christen gab, kann man das Wort *banūn* nicht im weiteren Sinne als „Nachkommenschaft" auslegen, sondern muss es im wörtlichen Sinne als Bezeichnung für Abrahams eigene Kinder verstehen (38.43b).

Argument 9: Das koranische Abrahamswort: „Mein Herr, mache, dass ich und mein Samen das Gebet innehalten" (14:40). Al-Qārī: Auch bei diesem Vers muss man annehmen, dass er sich nur auf einen Teil der Nachkommenschaft Abrahams bezieht (38.44a).

Argument 10: Es steht fest, dass eine Gruppe von Menschen in der Zeit der Ǧāhiliyya die Vielgötterei aufgaben und als Ḥanīfen der Religion Abrahams folgten. Die Eltern des Propheten könnten doch zu dieser Gruppe gehört haben. Al-Qārī: Dieses Argument ist leichter als das Gewicht eines Spinnennetzes (*bayt al-ᶜankabūt*), weswegen es nur für das Gespräch zu Hause (*fī l-buyūt*) taugt. Ibn al-Ǧawzī hat in seinem Buch *at-Talqīḥ* die Personen, die in der Ǧāhiliyya nicht dem Götzendienst folgten, namentlich aufgeführt. Die Eltern des Propheten sind nicht darunter (38.44a).

As-Suyūṭī folge wohl, so schließt al-Qārī seine Widerlegung des ägyptischen Gelehrten ab, den Hanafiten, Malikiten, Schafiiten und Hanbaliten in ihrem Abgehen von dem gesunden Hadith in dem Fall, dass sie einen expliziten Beweis haben, der die Heranziehung dieses Hadith nicht angeraten erscheinen lasse. Dem sei jedoch entgegenzuhalten, dass die Beweisgründe einer jeden Rechtsschule in ihren Büchern erwähnt seien, und unter den dort niedergeschriebenen Regeln sich keine finde, die besage, dass man aufgrund von persönlicher Gewichtung (*tarǧīḥ*) den gesunden Hadith übergehen und sich an den schwachen Hadith halten dürfe (38.44b).

Unter Bezugnahme auf das alte Bild von den Rechtsgelehrten als den Ärzten und den Traditionsgelehrten als den Apothekern erklärt al-Qārī, as-Suyūṭī verdiene gewiss viel Lob, weil er zu jeder Disziplin der Offenbarungswissenschaften (Exegese, Hadith, Rechtswissenschaft, arabische Hilfswissenschaften) Schriften verfasst habe, doch in dieser Abhandlung habe er sich wie die Apotheker benommen, die nur nach Vergrößerung der Gabe und Vervielfältigung des Wechsels (*takbīr an-nawāla wa-taktīr al-ḥawāla*) strebten. Nicht dagegen habe er auf die Rede der vorangegangenen Gelehrten und angesehenen Imame geachtet, die sowohl für die Erlesenen als die Gemeinen die Ärzte seien.

Er frage as-Suyūṭī nach Art des Streitgesprächs (*muǧādala*): Wolle er wirklich dem bei Muslim überlieferten Hadith, über dessen Richtigkeit Einigkeit besteht, mit dem Hadith über die Wiedererweckung der Propheteneltern entgegentreten, der nach einhelliger Meinung der Traditionsgelehrten schwach ist, ja bei den Verifikatoren sogar als erfunden und nichtig gilt und allein den Grundsätzen der rāfiḍitischen Gemeinschaft entspricht? (38.45a) Haben nicht die *uṣūl*-Gelehrten, die sich auf Hadith und Fiqh verstanden, erklärt, dass wenn ein Hadith in einem der beiden

Ṣaḥīḥ-Werke stehe, man diesem mit keinem anderen Hadith entgegentreten könne, auch wenn er die Bedingungen dieser Werke erfüllt oder in einem anderen der sechs Bücher überliefert ist? Umso mehr müsse dies doch für Hadithe in den nicht anerkannten Büchern gelten. In Wirklichkeit werde diese Überlieferung doch nur von einer kleinen Schar von *muqallidūn*, die nicht den Rang der *muǧtahidūn* erreicht haben, anerkannt, wie Ibn Šāhīn, al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, as-Suhaylī, al-Qurṭubī, al-Muḥibb aṭ-Ṭabarī, Ibn al-Munīr und ihresgleichen. Darf nun einer von den Hanafiten oder einer anderen Rechtsschule ihnen folgen und die Ausrichtung an den anerkannten Imamen aufgeben? Wohl kaum, zumal die Frage zu den dogmatischen Dingen (*iʿtiqādiyāt*) gehört, bei denen nur absolut feststehende Beweise (*adilla yaqīniyya*) zählen, und nicht zu den rechtswissenschaftlichen Anwendungen, die sich großenteils auf hypothetische Grundlagen (*qawāʿid ẓanniyya*) stützen (38.45b).

Im Grunde genommen widerspreche sich as-Suyūṭī selbst, denn das eine Mal sage er, dass die Propheteneltern von Anfang an gläubig gewesen seien, etwa weil sie zu den Leuten der *fatra* gehörten, oder aus anderen Gründen, das andere Mal sage er, dass sie ungläubig gewesen seien, dann aber nach Wiedererweckung durch Gott den Glauben angenommen hätten, und wieder ein anderes Mal sage er, dass sie auf der Stufe von unwissenden Unzurechnungsfähigen ständen, die am Tage der Auferstehung durch ein Ordal geprüft werden, davon ausgehend, dass sie dann errettet werden. „Schau auf diese eklatanten Widersprüche", ruft al-Qārī dem Leser zu „kommen durch solche rationalen Spekulationen feststehende dogmatische Tatsachen zustande?" (38.45b–46a).

Al-Qārī hatte neben den Schriften as-Suyūṭīs auch die Abhandlung Ibn Kamāl Pašas zu dieser Frage gelesen. Er beschreibt sie als eine Schrift, in der ungehörige Dinge ständen (*fī-hā mā lā yanbaġī min al-ašyāʾ*). So habe Ibn Kamāl Paša gesagt, dass die Altvorderen über die Frage uneins gewesen seien; in Wirklichkeit betreffe die Uneinigkeit (*ḫulf*) aber nur die Nachkommen (*ḫalaf*, 38.46b). Ibn Diḥyas Einwand gegen den Hadith über die Wiedererweckung der Propheteneltern hatte Ibn Kamāl Paša damit zurückgewiesen, dass ja auch die *aṣḥāb al-kahf* („Siebenschläfer"), wie aus den Überlieferungen hervorgehe, am Ende der Zeiten wiedererweckt werden und an der eschatologischen Wallfahrt teilnehmen sollen. Für al-Qārī ist dies ein hinfälliges Argument, da die *aṣḥāb al-kahf* nach einhelliger Auffassung der Muslime als Gläubige gestorben sind, während bei Ibn Diḥya von der Reue derjenigen die Rede ist, die als Polytheisten gestorben sind (38.46b–47a).

Al-Qārī erwähnt in seiner Schrift noch einen anderen hanafitischen Gelehrten, der sich von dem Dogma des Unglaubens der Propheteneltern abgewandt hatte:

> Ferner gehört zu den seltsamen Ereignissen in letzter Zeit, dass einer der hanafitischen Gelehrten, obwohl er den höchsten Grad des Fatwā-Rangs erreicht hat und über das Bekenntnis des Imams der hanifischen Gemeinschaft wohl informiert ist, im Rechtsgutachten as-Suyūṭī und einer Schar von Schafiiten gefolgt ist, indem er nämlich gesagt hat: „Das bei den Gelehrten Bekannte ist das, was der größte Imam gelehrt hat und von dem er nicht abgerückt ist. Indessen hat der hochgelehrte as-Suyūṭī mit einer ihm eigenen Überlieferkette einen Hadith vorgebracht, an den sich zu halten zulässig ist. Er besagt, dass Gott seine Eltern wiedererweckt hat und sie den Glauben an ihn angenommen haben" Am Ende heißt es dann: „Und das ist es, was auch wir glauben und wofür wir Gott danken." (38.47b).

Seiner allgemeinen Tendenz zur Anonymisierung folgend, identifiziert al-Qārī den zeitgenössischen hanafitischen Gelehrten, der sich as-Suyūṭīs Lehrauffassung angeschlossen hatte, nicht. Möglich ist, dass sich seine Darstellung auf Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī bezieht, der seit den 980/1570er Jahren als Mufti von Mekka fungierte und sich auch mit der Übersetzung eines türkischen *Fiqh-akbar*-Kommentars ins Arabische beschäftigt hatte.[45] Die Aussage, dass die betreffende Person „den höchsten Grad des Fatwā-Rangs erreicht hatte" (*balaġa ġāyat al-quṣwā fī martabat al-fatwā*), spricht allerdings eher dafür, dass er den osmanischen Šayḫ al-Islām – vielleicht Ḫōğa Saᶜd ad-Dīn oder einen seiner Vorgänger – meinte. In jedem Falle liegt die Vermutung nahe, dass diese Stellungnahme des nicht identifizierten zeitgenössischen hanafitischen Gelehrten einer der Auslöser für die Abfassung der Schrift war. Der Punkt, dass ein großer Gelehrter der Hanafiten as-Suyūṭī in dieser Frage nachgeahmt hatte, wird auch in einem späteren Querverweis auf die Schrift (21n.455b) betont.

Ein weiterer hanafitischer Gelehrter aus früherer Zeit, al-Kardarī, hatte in seinen *Manāqib Abī Ḥanīfa* erklärt, dass man alle, die im Unglauben gestorben seien, verfluchen dürfe, außer den Eltern des Gottesgesandten, weil feststehe, dass sie wiedererweckt wurden und den Glauben annahmen. Hierzu erklärt al-Qārī, dass er den Unglauben der Propheteneltern bereits nachgewiesen habe, dass aber das Verbot der Verfluchung vom Verstand her möglich sei. Zweifellos sei es für den religiösen Menschen (*ṣāḥib ad-dīn*) vorsichtiger, niemanden zu verfluchen, da die Beschäftigung mit der Andacht Gottes besser sei. „Sodann" setzt al-Qārī den Gedanken fort, „ist mir noch ein Punkt, der für das Verbot ihrer Verfluchung spricht, eingefallen, nämlich das Prophetenwort 'Schadet nicht der Toten wegen den Lebendigen!'. Aufgrunddessen ist es weder zulässig, die Eltern ᶜUmars zu verfluchen, noch diejenigen der übrigen Prophetengefährten oder der anderen Muslime, denn in der Verfluchung liegt kein Nutzen. Im Gegenteil, sie führt zu Verleumdung und Halsstarrigkeit unter den Menschen, und das besonders beim Gottesgesandten, denn er ist der Vater der Gemeinschaft und besitzt vollkommene Unantastbarkeit (*wa-la-hū l-kamāl fī l-ḥurma*)." (38.48a–b)

Der Gedanke mündet ein in eine grundsätzlichere Überlegung zur Theodizee (warum werden Eltern, die einen so großartigen Sohn hervorgebracht haben, bestraft?):

> „Wenn nicht das Verbot bestehen würde, das uns verbietet, für sie und ihresgleichen um Vergebung zu bitten, so würden wir dies tun. Umgekehrt ist es aber auch nicht schicklich für uns, ihnen durch Fluch Schlechtes zu wünschen wie den Auschluss aus der göttlichen Gnade. Vielmehr mag es für uns zulässig sein, für sie um Erleichterung der Qual und um Ergebung in den Willen ihres Schöpfers zu bitten, in dem, was er für sie bestimmt hat. Denn der Befehl Gottes ist ein verbrieftes Los, wie es im Buche geschrieben steht. Die Menschen sind ratlos geworden und die Traditionsberichte durcheinandergeraten, ohne dass es jemandem gelungen ist, zur Wahrheit der Sache vorzudringen, es sei denn wir sagen, wie Gott selbst gesagt hat: NICHT ER WIRD GEFRAGT NACH DEM, WAS ER TUT, SONDERN SIE WERDEN GEFRAGT 21:23" (38.48b).

Zum Schluss der Schrift wendet sich al-Qārī noch gegen eine seiner Auffassung nach völlig unberechtigte Kritik an den Hanafiten von seiten ᶜAlī al-ᶜIṣāmīs, des schafiitischen Muftī von Mekka. Grund der Kritik war die hanafitische Ehelehre, gemäß derer eine Person, deren Vater

[45] Vgl. Quṭb ad-Dīn *al-Iᶜlām* 299f.

kein Muslim ist, einer Person mit muslimischem Vater nicht ebenbürtig ist. Um die Absurdität dieser Regel aufzuzeigen, hatte al-ᶜIṣāmī das Beispiel des Propheten angeführt, der nach dieser Regel ᶜĀ'iša nicht ebenbürtig gewesen wäre. Al-Qārī weist die Kritik zurück: sie beruhe nur auf al-ᶜIṣāmīs Unkenntnis der hanafitischen Regeln. Die Hanafiten kennten nämlich verschiedene Stufen der Ebenbürtigkeit: Qurayš, Araber und Nicht-Araber.[46] Die Frage, ob der Vater Muslim sei oder nicht, spiele nur auf der Stufe der Nicht-Araber eine Rolle; das von al-ᶜIṣāmī zur Desavouierung der Hanafiten benutzte Beispiel spiegelte also gar nicht die hanafitische Lehre wieder (38.48b). Die Kritik des schafiitischen Zeitgenossen mag ein weiterer Grund gewesen sein, der al-Qārī zur Abfassung seiner Schrift veranlasst hat. Vielleicht hatte ein hanafitischer Kollege in diesem Zusammenhang erklärt, dass nach der Lehre der eigenen Rechtsschule der Vater des Propheten gar kein Ungläubiger war, und al-Qārī fühlte sich zu einer Richtigstellung berufen.

Wiederaufnahme des Themas in späteren Schriften

Insgesamt zieht sich die Beschäftigung mit den Propheteneltern wie ein roter Faden durch al-Qārīs Gesamtwerk. Gelegenheiten zum Rückverweis auf seine monographische Abhandlung zu diesem Thema ergaben sich in den unterschiedlichsten Zusammenhängen. In seinem Kommentar zum *Musnad* Abū Ḥanīfas (15.164) kommt al-Qārī zum Beispiel deshalb auf diese Frage zu sprechen, weil der auf Burayda zurückgeführte Hadith über den Besuch des Propheten am Grab seiner Mutter als eine Tradition, die auch von Abū Ḥanīfa überliefert worden sein soll, Aufnahme in diese Sammlung gefunden hatte. In seiner langen *Mawḍūᶜāt*-Sammlung gab der Hadith über die Wiedererweckung der Propheteneltern Anlass zur Behandlung der Frage und zum Rückverweis auf die eigene Abhandlung (10.17).

Besonders gerne berührt al-Qārī das Thema in seinen prophetologischen Schriften. Zum ersten Mal geschieht dies in der *Mawlid*-Schrift (94.). Aufhänger sind hier verschiedene Hadithe, in denen al-Qārī einen Hinweis darauf sieht, dass das muḥammadanische Licht zuerst Adam eingepflanzt wurde und dann über die verschiedenen Generationen der Menschen bis zu ihm gelangte, wobei es der Linie der Propheten folgte. Dies bedeute jedoch nicht, so gibt er zu bedenken, dass alle seine Vorfahren Propheten gewesen seien, denn dies widerspreche dem Konsens der Gelehrten. Auch bedeute es nicht, dass alle seine Vorfahren Muslime waren, denn zu ihnen gehörten einige, über deren Unglauben die bedeutenden Rechtsgelehrten sich einig waren, wie Abū Ṭālib, der Vater von Abraham und die Eltern des Gottesgesandten, wie er – jetzt kommt der Querverweis – in seiner Abhandlung zur Widerlegung der drei Abhandlungen as-Suyūṭīs dargelegt habe (94.238a).

Wie schon erwähnt wurde, hat al-Qārī in seinem *Šifā'*-Kommentar insgesamt an fünf Stellen das Dogma von dem Unglauben der Propheteneltern verteidigt, wobei er jedes Mal auf seine monographische Abhandlung zu diesem Thema rückverweist. Bei einer dieser Rekurrenzen. ist der Ausgangspunkt die Aussage im Grundwerk, dass es zu den blasphemischen Aussprüchen gehöre, die edle Abstammung des Propheten herabzusetzen. Der Ausdruck „seine edle Abstammung“ (*nasabu-hū aš-šarīf*) gibt al-Qārī Anlass zu folgendem Kommentar:

„(edle Abstammung) von seinen Vätern und Vorvätern, die frei sind von gewohnheitsrechtlichen Fehlern (*ᶜuyūb ᶜurfiyya*), nicht aber von offenbarungsgesetzlichen Sünden (*ḏunūb*

[46] Vgl. auch Schacht 82.

> *šarʿiyya*). Denn sein Großvater ʿAbd al-Muṭṭalib starb nach dem Konsens als Ungläubiger. Und Abū Ḥanīfa hat geurteilt, dass die Eltern des Gottesgesandten im Unglauben gestorben sind. Auch der Vater Abrahams gehört nach dem Konsens zu den Ungläubigen. Etwas anderes haben nur die Schiiten und ein kleines Häuflein (*šarḏama qalīla*) von den Sunniten gelehrt. Ich habe über diese Frage eine eigene Abhandlung geschrieben" (18.683).

Hier versucht al-Qārī seine Gegner offensichtlich zu marginalisieren, nicht zuletzt wohl deshalb, um sich selbst aus der Gefahrenzone zu bringen.

In seinem unvollendeten *Sīra*-Werk (118.) erscheint der Querverweis auf die Streitschrift gleich am Anfang des Textes. Augangspunkt ist hier das an den Propheten gerichtete Gotteswort {Dein Hin- und Hergehen unter den Anbetenden 26:219}, zu dem Ibn ʿAbbās erklärt haben soll: „Das heißt: (dein Hin- und Hergehen) von Prophet zu Prophet, bis ich dich als Propheten ausgesandt habe". Zu dieser Auslegung vermerkt al-Qārī:

> „Hierin liegt ein klarer Hinweis darauf, dass er {S} über die Lenden der edlen Propheten verpflanzt wurde. Der Sinn ist nicht, dass seine Vorväter alle Propheten waren, denn das steht im Gegensatz zum Konsens der Gelehrten., und auch nicht, dass seine Vorväter allesamt Muslime waren, denn es gibt unter ihnen welche, über deren Ungläubigkeit die großen Rechtsgelehrten sich einig sind, wie ʿAbd al-Muṭṭalib, der Vater Abrahams {s} und auch seine Eltern, wie ich an anderer Stelle dargelegt habe [...]." (118.4b)

Offensichtlich benutzt al-Qārī diese allgemeinen prophetologischen Texte, bei denen er sich einer großen Leserschaft sicher sein konnte, als Werbefläche für seine Streitschrift gegen as-Suyūṭī. Vielleicht war diese Verwendbarkeit sogar der wichtigste Grund für die Abfassung dieser Schriften.

Grundsätzlich bieten aber die Stellen, an denen die Querverweise auf die Streitschrift enthalten sind, nur wenig neue Informationen. Ausnahmen sind die bereits oben behandelte Notiz in der Replik zur Ǧuwaynī-Widerlegung (21n.) und die relevante Passage im *Fiqh-akbar*-Kommentar. Aus letzterer geht hervor, dass al-Qārī schon zu Lebzeiten, und zwar unmittelbar nach Abfassung seiner Schrift, Protest gegen die von ihm vertretene Auffassung zu den Propheteneltern erlebte. Dort schreibt er nämlich:

> *wa-min ġarībi mā waqaʿa fī hāḏihi l-qaḍiyya· inkāru baʿḍi l-ǧahalati min al-Ḥanafiyya· ʿalayya fī basṭi hāḏā l-kalām· bal ašāra ilā anna-hū ġayru lāʾiqin bi-maqām· al-imām·* (184.310)
>
> „Seltsam ist es, was mir in dieser Angelegenheit an Missbilligung durch manch unwissenden Hanafiten widerfahren ist, wegen der ausführlichen Darlegung dieser Sache. Ja, er hat sogar angedeutet, dass es unpassend für den Rang des Imams sei".

Hieraus ist wohl zu schließen, dass al-Qārīs Gegner – ob der bereits in der Streitschrift erwähnte Hanafit gemeint ist, ist nicht klar – die anstößige Passage am liebsten aus der Bekenntnisschrift gestrichen hätte, so wie es in den beiden Kairiner Druckeditionen geschehen ist. Al-Qārī versucht die Bedenklichkeit eines solchen Vorgehens durch historische Vergleiche deutlich zu machen:

> „Das ist genauso, wie der irrende Ǧahm ibn Ṣafwān gesagt hat: Ich würde allzu gerne Sein Wort ALSDANN SETZTE ER SICH AUF DEN THRON (7:54) von den Blättern des Buches abschaben; [...] und wie die Rede des größten Rāfiḍiten (*ar-rāfiḍī al-akbar*), der sich von dem Koran lossagte, in dem sich eine Beschreibung des größten Erzgerechten (*aṣ-ṣiddīq al-akbar*; vgl. 9:40) befindet." (184.310f)

Der Theologe Ǧahm ibn Ṣafwān (st. 128/746) ist für seine Ablehnung der göttlichen Attribute bekannt.[47] Seine Bemerkung zu 7:54 steht, wenn sie denn authentisch ist, sicherlich zu dieser Lehrauffassung in Beziehung. Welche Person mit „dem größten Rāfiḍiten" gemeint ist, muss einstweilen ungeklärt bleiben. Sicherlich steht jedoch der beschriebene Sachverhalt mit den schiitischen Vorstellungen über die Fälschung des Korans[48] in Beziehung.

Angesichts der zahlreichen Gelegenheiten, die al-Qārī nutzt, um auf seine Streitschrift gegen as-Suyūṭī zurückzuverweisen, ist es erstaunlich, dass in der modernen Druckausgabe von al-Qārīs *Miškāt*-Kommentar an der Stelle, wo der auf Abu Hurayra zurückgeführte Hadith über den Besuch des Propheten am Grab seiner Mutter behandelt wird, ebenfalls auf die drei Traktate as-Suyūṭīs verwiesen wird, ohne dass aber die eigene Widerlegung genannt wird. Stattdessen sind die Traktate von as-Suyūṭī mit einer Leseempfehlung versehen: *fa-ʿalay-ka bi-hā in aradta basṭa-hā.*[49] Handelt es sich auch hier um eine Interpolation, oder will al-Qārī tatsächlich nicht auf seine Abhandlung verweisen? Dass er sie zu diesem Zeitpunkt bereits verfasst hat, geht daraus hervor, dass er schon an einer früheren, weniger heiklen Stelle in diesem Kommentar (17.I314) auf sie verweist.

c) Der Kontroverskommentar zu ad-Dawānīs Pharao-Schrift (86.)

Das Problem

Ausgangpunkt der Pharao-Kontroverse ist Sure 10:90–92. Dort wird beschrieben, wie sich Pharao, als ihm der Untergang im Schilfmeer drohte, im letzten Augenblick zum Glauben der Israeliten bekehrte. Darauf erhielt er eine Antwort, die sich in der Paretschen Übersetzung (ohne die Ergänzungen) folgendermaßen anhört: „Jetzt? Und dabei warst du vorher widerspenstig und hast zu denen gehört, die Unheil anrichten. Heute wollen Wir dich nun mit deinem Leib retten (*nunaǧǧī-ka*), damit du für diejenigen, die nach dir kommen, ein Zeichen seist". Über den Sinn dieser Worte ist viel gerätselt worden.[50] Wenn sie die gleiche Intention hatten, wie die jüdische Parallelüberlieferung, die in der im 8. oder 9. Jahrhundert entstandenen[51] Schrift *Pirqe de Rabbi Eliezer* enthalten ist, so sollte die Errettung des Übeltäters Pharao „die hohe Kraft der Buße" zeigen.[52]

---

[47] Vgl. Montgomery Watt Art: „D̲jahm b. Ṣafwān" in *EI²*.

[48] Vgl. dazu Brunner: *Die Schia und die Koranfälschung.*

[49] 17.IV251. So auch in der Beiruter Druckausgabe von 1422/2002.

[50] Vgl. den Aufsatz von Paret 1962.

[51] Vgl. Stemberger 322.

[52] Vgl. das Zitat bei Thyen 120 aus *Pirqe R. Eliezer* Abschnitt 43: „Erkenne die hohe Kraft der Buße! Pharao, der König von Ägypten, äußerte sich sehr gottlos: ‚Wer ist Gott, daß ich auf *seine* Stimme höre?' (Ex 5,2). Doch da er mit dem gleichen Ausdruck auch Buße tat: ‚Wer ist *dir* gleich unter den Göttern, o *Herr*' (Ex 15,11), erretete ihn Gott aus der Mitte der Toten... Gott ließ ihn leben, damit er von *seiner* Kraft und Stärke erzählte."

Aufgrund verschiedener Hadithe[53], die diese koranische Erzählung erläutern, ging die Interpretation der muslimischen Gelehrten jedoch in eine andere Richtung. Diese Hadithe berichten, dass Gabriel, als sich Pharao zum Glauben an den Gott der Israeliten bekehrte, schnell herabeilte und ihm Meeresschlamm in den Mund stopfte, „aus Furcht, dass ihn das Erbarmen Gottes erreichen würde". Dadurch konnte Pharao das Glaubensbekenntnis nicht zu Ende sprechen und musste als Ungläubiger sterben. Das in Vers 92 benutzte recht vieldeutige Verb *naǧǧā* („befreien, retten, in Sicherheit bringen") wurde hierbei in dem Sinne interpretiert, dass Gott anschließend Pharaos Leiche, indem er sie durch das Meer an den Strand spülen ließ, in Sicherheit brachte. So wurde Pharao in der islamischen Tradition zu einer der wenigen Persönlichkeiten, deren Gottlosigkeit aufgrund eines definitiven Textes (*naṣṣ qaṭʿī*) feststeht und die insofern auch verflucht werden dürfen (vgl. 140.I460f).

Ibn ʿArabī war aus diesem Konsens gewissermaßen ausgeschert, indem er in seinen *Fuṣūṣ al-ḥikam* die Spekulation angestellt hatte, Gott habe Pharao nicht nur mit seinem Leib in Sicherheit gebracht, sondern auch mit seiner Seele vor der jenseitigen Strafe errettet (*fa-naǧǧā-hu Llāhu min ʿaḏābi l-āḫirati fī nafsi-hī*).[54] Dass Ibn al-ʿArabī damit ausgerechnet den Prototyp des gottlosen Tyrannen zum Gläubigen gestempelt hatte, war für eine ganze Anzahl von Gelehrten untragbar. Als einer der ersten ist Saʿd ad-Dīn at-Taftazānī (st. 791/1389) gegen diese Theorie vorgegangen.[55] Später stellten sich der ägyptische Gelehrte Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġumrī, bekannt als Sibṭ al-Marṣafī (st. 966/1559) und al-Qārīs Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī gegen sie.[56] Ibn ʿArabis Pharao-Lehre hatte aber auch ihre Verteidiger, wie etwa in Anatolien Muḥammad ibn Quṭb ad-Dīn al-Iznīqī (st. 885/1480), in Chorasan Ǧalāl ad-Dīn ad-Dawānī (st. 908/1502) und in Ägypten ʿAbd al-Wahhāb aš-Šaʿrānī (st. 973/1565). Sie alle verfassten eigenständige Abhandlungen, in der sie die Gültigkeit des im letzten Augenblick erfolgten Glaubensbekenntnisses Pharaos bekräftigten und damit Ibn ʿArabīs Position verteidigten.[57] Es ist die Abhandlung ad-Dawānīs, der al-Qārī seinen Kontroverskommentar gewidmet hat. Diese Abhandlung, deren Titel bei Ahlwardt (Nr. 3399) mit *Risālat Taḥqīq īmān Firʿawn* wiedergegeben wird, galt auch ganz allgemein der Widerlegung derjenigen, die „den Oberherrn der Gelehrten und die Krone der Gottesfreunde" (= Ibn ʿArabī) zum Ketzer erklärt hatten. Dem Vorwort der in Arabisch verfassten Schrift (zit. in 86.182a) ist zu entnehmen, dass ad-Dawānī schon zuvor eine persische Abhandlung zu diesem Thema verfasst hatte.

---

[53] Vgl. aṭ-Ṭabarī *Tārīḫ* I 292, aṯ-Ṯaʿlabī 176 und al-Qārī 86.185a–b.

[54] *Fuṣūṣ al-ḥikam* 212, frz. Übers. 190. Vgl. dazu auch den Aufsatz von Gril.

[55] Vgl. Knysh 158–61. Ernst 260 erwähnt allerdings auch eine *Risāla fī Īmān Firʿawn* von Ibn Taymiyya.

[56] Sibṭ al-Marṣafī in seiner Schrift *Tanzīh al-kawn ʿan iʿtiqād islām Firʿawn* (vgl. HKh 495 und Ernst 260), Ibn Ḥaǧar in *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya* 289 (*Fī mawt Firʿawn kāfiran*) und 291.

[57] Zu der Schrift al-Iznīqīs mit dem Titel *Šarḥ Qawl Ibn ʿArabī fī ḥaqq īmān Firʿawn*, vgl. Ernst 260, zu derjenigen aš-Šaʿrānīs mit dem Titel *at-Taʾyīd wa-l-ʿawn li-l-qāʾilīn bi-īmān Firʿawn*, vgl. Ahlwardt Nr. 3399. Eine weitere Schrift zur Verteidigung der Position Ibn al-ʿArabīs ist die kurze *Risāla fī Bayān īmān Firʿawn* von Muḥammad ibn ʿAlī al-Qarabāġī (st. 942/1535), vgl. Ernst 260.

Al-Qārīs Schrift

Al-Qārī schlägt sich in seinem Kontroverskommentar auf die Seite at-Taftazānīs und versucht zu zeigen, dass die Lehre von Pharaos Glauben nach dem Buch, der Sunna und dem Konsens haltlos ist. Die kritische Distanz zu ad-Dawānī kommt schon darin zum Ausdruck, dass er nach der ersten Nennung seines Namens die Formel „Gott möge ihm vergeben, was ihm an Fehlern und Nachlässigkeiten unterlaufen ist“ einfügt (86.181a). Ad-Dawānīs Aussage, dass ihm die Dinge, die er mitteilt, durch göttliche „Ergießung“ (*fayḍ*) aufgegangen seien, kommentiert al-Qārī lakonisch: „Da jeder sich auf der Stufe der Wachheit (*intibāh*) zu befinden glaubt, schreibt er (sc. seinem Werk) zu, dass es von der Ergießung Gottes (*fayḍ al-Ilāh*) komme, in Wirklichkeit kommt aber alles von Gott“ (f. 182a). Al-Qārī polemisiert noch an mehreren anderen Stellen seiner Schrift gegen ad-Dawānī, so wenn er ihm etwa „Verstandesschwäche“ (*saḫāfat ᶜaql*; 86.189b) vorwirft oder seine Worte als Beweis für seinen „vollkommenen Irrtum“ (*kamāl· ḍalāl· al-Ǧalāl·*; 86.190b) interpretiert. Allerdings verfolgt er in seinem Kontroverskommentar zwei verschiedene Ziele zugleich, nämlich einerseits die Schrift ad-Dawānīs zu erläutern und andererseits sie zu widerlegen. Gelegentlich geraten die beiden Ziele ein wenig in Konflikt, so wenn er eine Aussage mit anderen Worten umschreiben muss, mit der er an sich nicht zufrieden ist. In diesem Fall distanziert er sich durch Formeln wie *ᶜalā zaᶜmi-hī* („nach seiner [sc. ad-Dawānīs] Behauptung“) von dem Inhalt des Satzes (z.B. 86.182b).

Bei dem Problem der Konversion Pharaos *in extremis* geht es, ähnlich wie in der *ḫulf-al-waᶜīd*-Schrift, um die Frage des Verhältnisses von Reue und Vergebung. Gott, so al-Qārī, nimmt zwar die Buße des Menschen an und verzeiht ihm seine schlechten Taten, doch besteht die bußfertige Umkehr (*tawba*) des Menschen aus bestimmten wesentlichen Elementen (*arkān*), die gegeben sein müssen, damit die Buße gültig ist. Das erste ist die Reue (*nadāma*) im Herzen für die begangene Sünde als Sünde, nicht aus anderen Gründen, wie etwa das Bereuen des Spiels aufgrund des erlittenen Verlustes oder das Bereuen des Weingenusses aufgrund des dadurch hervorgerufenen Katers (86.181a). Wenn Gott in 5:31 über Kain, den Mörder Abels, sage: „und er ward einer der Reuenden“, so gelte hier die Reue dem Tragen der Leiche oder der Tatsache, dass er erst durch den von Gott gesandten Raben auf den Gedanken kam, den Bruder zu begraben, nicht aber – so ist zu ergänzen – der begangenen Sünde, so dass ihm diese Reue nichts nütze. Daraus gehe klar hervor, dass für den Fall, dass Pharao seinen Unglauben aufgrund der drohenden Strafe des Ertrinkens bereue, diese Reue ihm bei Gott ebenfalls nichts nütze, weil sein Glaube zu jenem Zeitpunkt nicht dem Grundsatz der Aufrichtigkeit (*iḫlāṣ*) und Wahrhaftigkeit (*ṣidq*) entsprach. Die zweite Voraussetzung ist das Abstehen von dem Vergehen (*al-iqlāᶜ min al-maᶜṣiya*) bei gleichzeitig bestehender Möglichkeit, die Sünde zu begehen, weswegen die Buße des vorsorglich Kastrierten, der in der Not eingetretene Glaube des Gottlosen und die in der Not eingetretene Buße des Sünders (*fāsiq*) nicht angenommen wird. Die dritte Voraussetzung ist die Entschlossenheit, trotz bestehender Möglichkeit nicht wieder zu sündigen, weswegen der Glaube nur bei Abwesenheit und Unsichtbarkeit der Strafe angenommen wird (86.181ab).

Gegen ad-Dawānīs Aussage, dass die Gelehrten über den Glauben des Pharao unterschiedlicher Auffassung seien, wendet al-Qārī ein, dass dieser Dissens (*iḫtilāf*) keine Grundlage habe, weil eine abweichende Lehrmeinung Ibn ᶜArabī lediglich verleumderisch zugeschrieben werde. Wenn ad-Dawānī von einem *iḫtilāf* spreche, so sei das „Ruinierung der wahrhaften Religion“

(*sabab li-ḫarāb ad-dīn al-qawīm*), weil der Unwissende, wenn ihm seine Worte zu Gehör kommen, die Angelegenheit für einen Dissens halten könnte, wie er zwischen den Sunniten und den Muᶜtaziliten, den Schafiiten und den Hanafiten oder den verschiedenen Exegeten existiert, halten könnte. Dafür gebe es jedoch in den Büchern der Gelehrten keinen Anhaltspunkt. Die Gelehrten, die vom Glauben Pharaos überzeugt sind, existieren nach al-Qārī nicht wirklich in der äußeren Welt (*fi l-ḫāriğ*), sondern nur in ad-Dawānīs Einbildung (*fī ḏihni-hī*; 86.182b). Zwar finde sich diese Lehre in den Büchern Ibn al-ᶜArabīs, doch gelte bei den Gelehrten als vertrauenswürdig (*muᶜtamad*), dass dies „von dem dummen Ketzer (nachträglich) eingefügt ist" (*madḫūl fī-hā min al-mulḥid al-ġabī*; 86.182b). Vier Punkte stellt al-Qārī insgesamt in Frage: 1. ob diese Lehre bei Ibn al-ᶜArabī feststand; 2. ob er sie in diesem Sinne verstanden habe; 3. ob man ihm diese Lehre zugebilligt und ihn nicht verketzert habe; 4. ob er sich nicht von dieser Lehre (später) abgewandt habe (86.184b).

Zwar schreibe Ibn al-ᶜArabī selbst in seinen *Fuṣūṣ al-ḥikam*[58], dass aus dem Korantext evident hervorgehe, dass Pharao nicht zur Kategorie der Ungläubigen gehöre, doch stehe diese Aussage im Widerspruch zu einer Passage in seinem anderem Werk *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, wo er sich über die vier verschiedenen Klassen der Übeltäter äußert, die sich für immer in der Hölle befinden. Tatsächlich schreibt Ibn al-ᶜArabī im 62. Kapitel von *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (IV 393), dass die erste Klasse dieser Übeltäter aus den Hochmütigen gegenüber Gott (*al-mutakabbirūn ᶜalā Llāh*) bestehe, die wie Pharao und Nimrod für sich die Göttlichkeit in Anspruch genommen haben. Al-Qārī benutzt also die werkimmanenten Widersprüche bei Ibn al-ᶜArabī als ein Argument für seine These. Wunderlich, so ergänzt er, sei nur, dass einer der *Fuṣūṣ*-Kommentatoren diese mit den heiligen Texten übereinstimmende Rede (in *al-Futūḥāt al-Makkiyya*) allegorisch ausgelegt habe (86.182b–183a).

Dieser „dumme *Fuṣūṣ*-Kommentator" (*aš-šāriḥ al-ġabī li-Fuṣūṣ Ibn al-ᶜArabī*) soll noch in einigen anderen Punkten geirrt haben, so zum Beispiel in der Frage, ob das von Pharao ausgesprochene Bekenntnis („Ich glaube, dass es keinen Gott gibt als den, an welchen die Israeliten glauben") ausreichend ist, um seinen Glauben vollwertig zu machen. Während al-Qārī der Auffassung ist, dass Pharao sich darüber hinaus ausdrücklich zum Prophetentum Mose' hätte bekennen müssen, hatte sich der ungenannte Kommentator auf eine Aussage Baġawīs und anderer Gelehrter berufen, wonach der Polytheist bei der Konversion durch das Bekenntnis zum Monotheismus einen vollwertigen Glauben erhält. Al-Qārī weist dies als eine Fehlinterpretation zurück und erklärt, dass die Aussage al-Baġawīs nur in dem Sinne zu verstehen sei, dass sich der Polytheist nicht noch zusätzlich von den anderen Religionen lossagen müsse (86.183a).

Ad-Dawānī hatte in seiner Schrift Ibn al-ᶜArabī mit den Worten zitiert: „[Gott] nahm Pharao zu sich, bevor er Sünden auf sich laden konnte... dann machte er ihn zu einem Zeichen (vgl. 10:92) dafür, dass er sich demjenigen zuwendet, von dem er das will, damit niemand an der göttlichen Gnade verzweifelt." Al-Qārī bekundet seinen Zweifel daran, dass diese Aussage von Ibn al-ᶜArabī stammt, und wendet ein: „Wenn dies gemeint gewesen und sein Glaube zustande gekommen wäre, hätte ihn Gott am Leben erhalten und ihn nicht in jenen Bahnen vernichtet. Doch in Wirklichkeit hat er nur seinen toten Leib in Sicherheit gebracht und ihn nackt an den

[58] Al-Qārī bezieht sich auf die Worte *wa-hāḏā huwa ẓ-ẓāhiru llaḏī warada bi-hī l-qur'ān* in *Fuṣūṣ* 212, frz. Übersetzung 190.

Strand seines Meeres gespült, um seinen Betrug aufzudecken, den Zweifel an seiner Angelegenheit zu beheben und seine eigene Allmacht zu zeigen" (86.183b). Zwar sei durch diese Begebenheit die prominente Stellung Pharaos deutlich geworden, doch sei es falsch, wenn der erwähnte *Fuṣūṣ*-Kommentator dazu sage: „Wenn nicht sein Glaube gewesen wäre, so wäre sein Sonderstatus (*waǧhu imtiyāzi-hī*) gegenüber seinen Gefolgsleuten und Gefährten nicht deutlich geworden." (86.183b)

Von vielen Gelehrten war Pharaos Konversion *in extremis* (*fī ḥāl al-ya's*) für unwirksam erklärt worden war (vgl. Knysh 159). Ad-Dawānī argumentierte auf mehreren Ebenen, um dieses Problem zu lösen. So zitiert er Ibn al-ᶜArabī selbst mit dem Argument, gemäß Koranvers 12:87 („Nur die Ungläubigen geben die Hoffnung auf das Erbarmen Gottes auf") sei die Tatsache, dass Pharao nicht verzweifelte, sondern sich eiligst um den Glauben bemühte, ein Beweis für seinen Glauben. Al-Qārī erkennt dieses Argument nicht an: „Der Verzweiflungsglaube im Zustand der Hoffnungslosigkeit gilt nicht als Glaube. So hat es ihm auch nichts genützt, dass er im Zustand der Hoffnungslosigkeit die Hoffnung nicht verlor" (86.184a). Es soll also nicht auf die subjektiv empfundene, sondern die objektiv bestehende Hoffnungslosigkeit ankommen.

Das zweite Argument, mit dem ad-Dawānī das Problem zu lösen versucht: nicht der eigene Bedrohungszustand habe Pharao zum Glauben gebracht, sondern die in Koranvers 20:44 erwähnten sanften Worte (*qawl layyin*), die Mose und Aaron zu ihm sprechen sollten, waren es, die Pharao dazu brachten, dass er sich der von Gott seinem Volke gegenüber erwiesenen Wohltaten erinnerte, so dass er nicht verzweifelte, sondern den Glauben annahm. Al-Qārī hält dem entgegen, dass Pharao diese Worte gar nicht gehört habe. Wenn Gott seinen Glauben angenommen hätte, so hätte er Mose befohlen, ihn in Leichentücher einzuhüllen und zu begraben. Davon sei aber nichts überliefert (86.185a).

Ad-Dawānī hatte auch Vers 10:91 „Jetzt [glaubst du]? Und zuvor warst du widerspenstig und warst einer der Verderbenstifter" eine neue, seinem Verständnis der ganzen Episode angepasste Bedeutung gegeben, indem er die vor *al-ān* („jetzt") stehende Fragepartikel *a*, die mit diesem zu *āl-ān* verschmolzen ist, als eine Negation interpretierte, so dass sich als Sinn für diese Stelle ergab: „Nicht jetzt warst du widerspenstig, [sondern zuvor,] doch hat dein Glaube deine Widerspenstigkeit beseitigt". Al-Qārī schilt diese Interpretation als eine „Verfälschung der Offenbarung" (*taḥrīf li-t-tanzīl*) und kritisiert, dass ad-Dawānī den mit *wa-qad* eingeleiteten Satz, der eindeutig einen von der mit *āl-ān* begonnenen Ellipse abhängenden Zustandssatz darstelle, nicht einfach als Fortführung (*taḥwīl*) dieses elliptischen Satzes deuten könne, weil dies nach den Regeln der arabischen Sprache falsch (*bāṭil*) sei (86.184b).

Wenn Pharaos Glaube vollwertig gewesen wäre, so hätte ihn Gott nicht an mehreren Stellen in seinem Buch abfällig beurteilt, argumentiert al-Qārī. Ad-Dawānī dagegen hatte die Auffassung vertreten, dass diese wiederholte abfällige Beurteilung und Verfluchung Pharaos im Koran kein Indiz für seinen Unglauben sei, da der Fluch Gottes im Koran auch andere Gläubige treffe wie etwa in Vers 4:93 diejenigen, die einen anderen Gläubigen vorsätzlich getötet haben. Wenn in Vers 20:39 Pharao als „Mein (= Gottes) Feind und sein (= Moses) Feind" bezeichnet wird, so könne dies als Zeugma (*mušākala*) verstanden werden, weil Pharao Feind Moses sei, nicht aber wirklich ein Feind Gottes. Al-Qārī verurteilt diese Auffassung in seinem Kommentar als „große Nachlässigkeit und gewaltigen Lapsus" (*ġafla ᶜaẓīma wa-zalla ǧasīma*) und bemerkt, dass

derjenige, der ein Feind Moses oder eines anderen Propheten ist, aufgrund der koranischen Aussage in 2:98 auch notwendigerweise ein Feind Gottes sei (86.185a).

Noch mehrmals kommt al-Qārī auf den ungenannten *Fuṣūṣ*-Kommentator zurück. So konnte zum Beispiel dessen Auffassung zufolge Gabriels Intervention Pharao nicht schaden, weil sie *nach* dem Eintritt seines Glaubens (*baʿda tamāmi īmāni-hī*) erfolgt war. Vielmehr verhinderte Gabriel damit die Errettung Pharaos vor dem Ertrinken, in der das eigentliche Erbarmen (*raḥma*) Gottes bestand, vor dem sich Gabriel gefürchtet hatte. Hätte ihn Gott nämlich vor dem Ertrinken gerettet, so wäre er möglicherweise wieder vom Glauben abgefallen, womit sich Gabriel nicht hätte abfinden können, denn „Billigung von Unglaube ist Unglaube" (*ar-riḍā bi-l-kufr kufr*). Al-Qārī weist diese Interpretation als Geschwätz und Ketzerei zurück (*fa-mā hāḏā illā min al-haḏayānāt wa-z-zindīqiyyāt*) und merkt an, dass eine solche Tat für Gabriel, den „zu den Propheten herabsteigenen Treuhänder", undenkbar (*lā yutaṣawwar*) sei: um den Glauben eines Menschen zu erhalten, hätte er nämlich dann diesen nach Gültigkeit und Annahme seines Glaubens töten müssen, obwohl der Glaube eigentlich Ehrung und Belohnung verdiene.[59]

Darüber hinaus sei auch Koranvers 4:18 ein Beleg (*šāhid*) dafür, dass Pharaos Umkehr und Bekehrung zum Glauben im Angesicht des Todes ihm nichts genützt habe. Wer dies leugne, sei „halsstarrig", denn der in 4:18 stehende Wortlaut „Jetzt habe ich mich bekehrt" gleiche fast exakt den Worten, die Pharao entgegengehalten werden: „Jetzt hast du den Glauben angenommen?". Auch in exegetischen Werken wie al-Baġawīs *Maʿālim at-tanzīl* sei dieser Vers bereits als ein Beweis für die Nutzlosigkeit von Pharaos Konversion *in extremis* erkannt worden. Dass ad-Dawānī in diesem Vers keinen definitiven Beweis (*dalīl qaṭʿī*) für den Unglauben Pharaos sehen will, weil angeblich unbekannt sei, ob Pharao nicht schon vor dieser Situation seinen Glauben kundgegeben habe, hält al-Qārī für eine offensichtliche Überheblich- und Halsstarrigkeit (*mukābara wa-muʿānada ẓāhira*), da die in Vers 10:91 vorkommende Frage: „Jetzt?" in dieser Angelegenheit für ausreichende Klarheit sorge (86.187a-b).

Schließlich versucht ad-Dawānī noch eine Umdeutung des Tatbestands *īmān al-ya's*: nur die Annahme des Glaubens am Tag der Auferstehung sei ein solcher „Verzweiflungsglaube", der nach dem Religionsgesetz nichts nütze. Al-Qārī verweist bei seiner Zurückweisung dieses Arguments auf den bereits vorher erwähnten Konsens der Religionsgelehrten, wonach der *īmān al-ya's* ein solcher Glaube ist, der bei der Anwesenheit von Zeichen des Tode und beim Anblick der weltlichen Strafe (*mušāhadat al-ʿaḏāb ad-dunyawī* = gemeint ist wohl der Todesschmerz) eintritt (86.187b).

Al-Qārīs Widerlegung von ad-Dawānīs Argumenten für Pharaos Glauben zieht sich noch über mehrere Seiten (bis 86.190a) hin. In einem Punkte stimmt er allerdings ad-Dawānī zu, darin nämlich, dass derjenige, der Ibn al-ʿArabī Ketzerei vorwirft, selbst durch seine Unwissenheit zum Ketzer erklärt werde (*fa-ǧahlu-hū yunādī ʿalay-hi bi-l-ilḥād?*), „weil er über etwas spricht, zu dessen Kernaussage nicht einmal die Säulen der Gelehrtenschaft und die Könige der Bildung vordringen". Al-Qārī erklärt dieses Unverständnis damit, dass die Gelehrten des äußeren Sinns (*ʿulamā' aẓ-ẓāhir*) zumeist nicht mit der sufischen Terminologie vertraut seien, während die Gelehrten des inneren Sinns (*ʿulamā' al-bāṭin*) von der Unkenntnis der arabischen Grammatik

---

[59] Vgl. 86.185b–186a. Weitere Argumente des ungenannten *Fuṣūṣ*-Kommentators für Pharaos Glauben werden 86.189a–190a behandelt.

(*al-qawāʿid al-ʿarabiyya*) befallen sind. Gegen die Behauptung ad-Dawānīs, dass die Zurückweisung dieser Lehre nur auf Unkenntnis der betreffen Terminologie beruhe, wehrt er sich dann aber doch: „In dem Voranstehenden" so schreibt er „ist nichts von sufischen Termini zu finden. Vielmehr handelt es sich um Erörterungen über koranische Verse mit Hilfe der arabischen Begrifflichkeiten und der Regeln des Kalām" (86.190a). Im konkreten Fall der Lehre von Pharaos Glauben soll man sich also nicht auf die Unkenntnis der sufischen Terminologie bei der Gegenpartei berufen dürfen.

Wiederaufnahme des Themas in späteren Schriften

Querverweise auf den Kontroverskommentar zu ad-Dawānīs Pharao-Schrift finden sich in vier späteren Werken al-Qārīs (18., 21., 140., 184.). Inhaltlich greift er aber nur im *Fiqh-akbar*-Kommentar das Thema noch einmal auf. Ausgangspunkt bildet dort die Aussage im Grundwerk, dass alle Worte, die Gott im Koran von Mose und den anderen Propheten sowie von Pharao und Iblīs wiedergebe, die über sie berichtende Rede Gottes seien (Art. 3 der Wensinck'schen Einteilung). Dass in dieser Passage Pharao vor dem Satan erwähnt wird, sieht al-Qārī als einen Hinweis dafür an, dass dieser jenen vom Rang des Betrugs (*fī maqām at-talbīs*) noch übertrifft. Außerdem widerlege dies Ibn al-ʿArabī und diejenigen, die ihm gefolgt sind, wie Ǧalāl ad-Dāwānī. Al-Qārī verweist auf seine Abhandlung und erklärt, er habe mit klaren Argumenten aus dem Koran, der Sunna und den Texten der Imame dargelegt, was jener Partei an Fehlvorstellungen unterlaufen sei (184.98).

Nach al-Qārīs Auffassung ist also Pharao noch schlimmer (*ašaddu*) als Iblīs. Dies, so erklärt er an einer anderen Stelle (184.243), aus zwei Gründen: zum einen deswegen, weil Pharao Mensch ist und als solcher Tyrannei (*ṭuġyān*) an den Tag gelegt hat, während Iblīs zu den Dschinn gehört, denen die Widersetzlichkeit (*al-ʿiṣyān*) von Natur aus nicht fern steht; zum anderen deswegen, weil das Vergehen des Teufels nur darin bestand, dass er sich aus Verachtung vor niemandem anders als Gott niederwerfen wollte, während Pharao aus Stolz die Göttlichkeit in Anspruch nahm. Hier zeigen sich Anlehnungen an die sufische Lehre von Satan als dem einzig wahren Monotheisten.[60] „Seltsam" so sinniert al-Qārī an der gleichen Stelle, „dass der Satan den Menschen zur Anbetung eines anderen als Gott verführt, aber in der Zeit des Aufbegehrens nicht die Verehrung von sich selbst befohlen hat. Vielleicht liegt das an der Vollkommenheit seiner Entfremdung von den Herzen des Menschen, und daran, dass er ein Erkenner ist, doch wurde er von dem Standplatz der Verrichtung guter Werke entfernt." Gegenüber Pharao kann Iblīs sogar zu einer moralischen Instanz werden, wie aus einer leicht derben Anekdote, mit der al-Qārī seine Ausführungen zu diesem Thema abschließt, anschaulich hervorgeht. Danach klopfte einst Iblīs an das Tor des Pharaopalastes, als niemand von seinen Helfern zugegen war. Pharao rief: „Wer ist am Tor?" Da lachte Iblīs und antwortete: „Der Furz im Barte dessen, der die Göttlichkeit in Anspruch nimmt und nicht einmal weiß, wer von seinen Untertanen und Knechten an seinem Tor steht."

* * *

[60] Vgl. dazu Peter J. Awn: *Satan's fall and redemption: Iblis in Sufi Psychology*. Leiden 1983.

Zwar sind die drei hier behandelten Schriften, die insgesamt eine relativ große Zahl von Querverweisen auf sich ziehen, untereinander nicht durch Verweise miteinander verbunden, doch ist leicht zu erkennen, dass sie sich alle um dasselbe dogmatische Grundproblem drehen, nämlich die Frage, ob die göttliche Gnade so umfassend ist, dass sie die Begnadigung von Ungläubigen mit einschließt, oder nicht. Während die Gelehrten, mit denen sich al-Qārī in den drei Schriften auseinandersetzt (Ibn Ḥağar und ᶜIṣām ad-Dīn in 33., as-Suyūṭī und Ibn Kamāl Paša in 38. und Ǧalāl ad-Dawānī in 86.) die Möglichkeit einer posthumen Begnadigung von Ungläubigen bejahten, schloss al-Qārī diese Möglichkeit kategorisch aus.

Wichtigstes Argument ist ihm hierbei Koranvers 4:116 „Siehe, Gott vergibt nicht, dass ihm Götter zur Seite gestellt werden, doch vergibt er alles außer diesem, wem er will". Dieser Vers taucht auch mehrfach im Umfeld der Querverweise auf. So zitiert al-Qārī im *Musnad*-Kommentar vor dem Querverweis auf 38. zunächst diesen Vers und erklärt dann: „Dies ist ein ausdrücklicher Hinweis darauf, dass seine Mutter als Ungläubige gestorben ist und auf ewig in das Höllenfeuer gekommen ist. Und das ist es, was Abū Ḥanīfa bekannt und in seiner Schrift *al-Fiqh al-akbar* erwähnt hat, wo es heißt 'Die Eltern des Propheten sind im Unglauben gestorben'" (15.164). Und in in seinem *Miškāt*-Kommentar schreibt al-Qārī vor einem seiner Verweise auf 33.: „Die Bestrafung des Ungläubigen findet definitiv statt, ja muss sich ereignen aufgrund Seines Wortes 'Siehe, Gott vergibt nicht, dass ihm Götter zur Seite gestellt werden'" (17.IX674). Auslöser für diese Bemerkung und den Querverweis ist der Ḥadith qudsī, demzufolge die Gnade Gottes seinem Zorn vorausgehen soll (*inna raḥmatī sabaqat ġaḍabī*).[61] Diese Aussage sah al-Qārī offensichtlich als relativierungsbedürftig an.

Alle in den drei Schriften behandelten Fragen haben aber auch eine Maḏhab-Dimension. Besonders deutlich tritt sie bei dem *ḫulf-al-waᶜīd*-Problem hervor, bei dem al-Qārī schon in der Einleitung explizit bedeutende Schafiiten als Vertreter der Gegenposition erwähnt und selbst die hanafitisch-māturiditische Position bekräftigt, die er als mit der ašᶜaritischen Mehrheitsposition übereinstimmend beschreibt. Bei dem Problem der Propheteneltern nennt al-Qārī zwar auch Hanafiten als Vertreter der Gegenposition, doch sind diese seiner Auffassung nach nur deswegen zu dieser Position gelangt, weil sie fälschlicherweise Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī und einer Gruppe von Schafiiten gefolgt sind. Dass auch bei der Pharao-Kontroverse Maḏhab-Differenzen mit im Spiel waren, geht aus al-Qārīs Text unmittelbar nicht hervor. Doch hat Knysh, der die Aussagen at-Taftāzānīs zu dieser Frage untersucht hat, auf einen diesbezüglichen Dissens hingewiesen: während nach schafiitischer Lehre die Konversion *in extremis* (*fī ḥāl al-ya's*) als rechtsgültig anerkannt wurde, lehnten die hanafitischen Gelehrten ihre Gültigkeit ab (Knysh 159). In allen drei Schriften behandelt al-Qārī also dogmatische Fragen, die zwischen schafiitischem und hanafitischem Maḏhab strittig waren, wobei allerdings einzelne Hanafiten ausgeschert und die schafiitische Position übernommen hatten. Ein wichtiges Ziel der drei Schriften al-Qārīs scheint es gewesen zu sein, diese „abgeirrten" Hanafiten wieder auf Kurs zu bringen.

[61] Vgl. zu diesem Hadith 84.100b, bzw. in der modernen Druckausgabe S. 48f (mit *taḫrīǧ*).

§ 8. Die Widerlegung der anti-hanafitischen Streitschrift al-Ǧuwaynīs (21.)

Wie in der Einleitung dargelegt wurde, gab es in Mekka seit den Tagen Ibn Ǧubayrs eine stark ausgeprägte hanafitisch-schafiitische Rivalität, die in den Jahren vor der islamischen Jahrtausendwende durch den Aufstieg einer neuen, osmanisch geförderten Elite noch verschärft wurde. Diejenige Schrift, in der sich al-Qārī am intensivsten mit dieser Rivalität auseinandergesetzt hat, ist sein Kontroverskommentar zu der schafiitischen Werbe-Schrift *Muġīṯ al-ḫalq fī tarǧīḥ al-qawl al-ḥaqq*[62] von Abū l-Maᶜālī ᶜAbd al-Malik al-Ǧuwaynī (st. 478/1085). Der Text weist mit Thema und Inhalt nicht nur einen starken Orts- und Zeitbezug auf, sondern nimmt auch in al-Qārīs Gesamtwerk eine relativ zentrale Stellung ein: er enthält Querverweise auf den *Miškāt*-Kommentar (17.), die Pharao-Schrift (86.) und den *Qāmūs*-Auszug (88.) und ist selbst Ziel von Querverweisen aus dem *Šifā*-Kommentar (18.), der Mahdī-Abhandlung (39.), der Ḥanafiten-Schrift (123.) sowie dem Nachtrag zur Pharao-Schrift (86n.). Darüber hinaus hat al-Qārī eine Replik verfasst, in der er sich mit den kritischen Reaktionen auf diese Schrift auseinandersetzt (21n.).

a) Al-Ǧuwaynīs Schrift Muġīṯ al-ḫalq

Inhalt und historischer Kontext der Schrift

Muġīṯ al-ḫalq fī tarǧīḥ al-qawl al-ḥaqq, der Text, mit dem sich al-Qārī in seinem Kontroverskommentar auseinandersetzt, ist eine Werbeschrift für den schafiitischen Maḏhab. Der Autor al-Ǧuwaynī erklärt in der Vorrede, Gott habe unter den Religionsgelehrten aš-Šāfiᶜī erwählt und seinen Maḏhab zum besten Maḏhab und sein Anliegen zum besten Anliegen gemacht. Dies sei schon durch den Gottesgesandten bezeugt, der gesagt habe: „Die Imame kommen aus der Sippe Qurayš" (*al-a'imma min Qurayš*) und „Stellt Qurayš an die Spitze, aber stellt euch nicht an ihre Spitze" (*qaddimū Qurayšan wa-lā tataqaddamū-hā*). Er selbst habe in der Allgemeinheit seiner Werke zu den *uṣūl al-fiqh* den Grund der Bevorzugung des schafiitischen Maḏhabs gegenüber allen anderen Maḏāhib aufgezeigt, jetzt wolle er ein bündiges Buch zu diesem Zweck abfassen, damit Hoch und Niedrig es studierten und die Erlesenen diesem Maḏhab zuneigten (S. 5). Allen Muslimen obliege es, sein Buch zu konsultieren, damit ihre Gefolgschaft und Nachahmung (sc. des Propheten od. aš-Šāfiᶜīs) vollwertig sei (S. 5–6).

Eingeteilt ist der Text in verschiedene mit *wa-in qīla* („Und wenn gesagt wird:...") eingeleitete Fragen, die mit längeren Ausführungen beantwortet werden. Al-Ǧuwaynī behandelt zunächst diejenigen Fragen, die die *uṣūl al-fiqh* betreffen, und geht dann nacheinander die verschiedenen

---

[62] So in der modernen Druckausgabe im Textkopf. Al-Qārī gibt in seinem Kontroverskommentar den Titel des Werkes allerdings etwas anders an: *Muġīṯ al-ḫalq fī ttibāᶜ al-ḥaqq* (21.448b). *GAL* I² 488 hat als Themenphrase *fī bayān al-ḥaqq*, Ms. British Museum Suppl. 1221 *fī bayān al-aḥaqq* (vgl. Nagel 1988, 407).

Rechtsanwendungen (*furūᶜ*) durch, wobei er jeweils die Überlegenheit der schafiitischen gegenüber der hanafitischen Position darzulegen bemüht ist. Der Text diente offensichtlich auch zur Vorbereitung für Streitgespräche mit Hanafiten, denn viele der mit *wa-in qīla* eingeleiteten Fragen nehmen nach Art einer *refutatio* mögliche hanafitische Einwände gegen einen schafiitischen Vorranganspruch vorweg.

Was hat den Schafiiten al-Ǧuwaynī dazu bewogen, seine Schrift, die den hanafitischen Maḏhab zum Teil schwer verunglimpfte, abzufassen? Wir können mit großer Sicherheit annehmen, dass dies mit den hanafitisch-schafiitischen Rivalitäten in seiner Heimatstadt Nischapur[63] zusammenhängt, die während al-Ǧuwaynīs Lebenszeit, die mit dem Anfang der Seldschukenherrschaft zusammenfällt, einen Höhepunkt erlebten. Die große Mehrheit der Muslime in Nischapur stand damals unter dem Einfluss der Hanafiten, denen sich auch die Turkmenen mit dem Sultan an der Spitze zurechneten. Die Schafiiten wie al-Ǧuwaynī bildeten zwar unter der Gesamtbevölkerung nur eine Minderheit, stellten aber die Mehrheit der gesellschaftlich führenden, besitzenden Schicht in der Stadt.[64] Der Seldschukensultan Ṭoġril Bek setzte nach seiner Einahme Nischapurs im Jahre 428/1037 nicht nur einen Hanafiten als Stadtoberhaupt ein, sondern bestellte auch einen hanafitischen Oberprediger für die Stadt, nämlich ᶜAlī ibn al-Ḥasan aṣ-Ṣandalī (st. 484/1091). Al-Ǧuwaynī, der das schafiitische Establishment der Stadt repräsentierte, soll häufig mit aṣ-Ṣandalī gestritten haben; wenn sie zusammenkamen, fielen ihre Anhänger übereinander her (vgl. Ibn Abi l-Wafā' I 357). Später wurde al-Ǧuwaynī Opfer der sogenannten Ašᶜariten-Verfolgung unter dem seldschukischen Wesir ᶜAmīd al-Mulk al-Kundurī, die ebenfalls eigentlich den Schafiiten galt. Dem Haftbefehl des Sultans entzog er sich durch die Flucht nach Baghdad und später in den Ḥiǧāz. Nach vierjährigem Aufenthalt an den heiligen Stätten, durch den er den Ehrennamen *Imām al-ḥaramayn* erwarb, kehrte er nach Nischapur zurück und wurde von dem neuen Wesir Niẓām al-Mulk, der die Religionspolitik seines Vorgängers ins Gegenteil verkehrte, mit dem Lehrstuhl an der neugegründeten Niẓāmiyya-Schule betraut.

Mir sind keine Angaben darüber bekannt, zu welchem Zeitpunkt in seinem Leben al-Ǧuwaynī seine anti-hanafitische Polemik abgefasst hat. Seine Bezugnahme auf eine „Allgemeinheit" (*ᶜāmma*) von eigenen Werken zu den *uṣūl al-fiqh* in dieser Schrift macht es jedoch wahrscheinlich, dass er sie erst im späteren Verlauf seiner Gelehrtenlaufbahn zu Papier gebracht hat. Auffällig ist, dass auch der junge al-Ġazālī, der bei ihm an der Niẓāmiyya studierte, eine anti-hanafitische Streitschrift verfasst hat. Dieses *Kitāb al-Manḫūl fi l-uṣūl* (vgl. GAL S I 754, 52.) entstand noch zu Lebzeiten seines Lehrers und gehört nachweislich zu den frühesten Werken al-Ġazālīs (vgl. Hourani 290f). Somit ergibt sich der Eindruck, dass al-Ǧuwaynī der Auseinandersetzung mit den Ḥanafiten noch während seiner Lehrzeit an der Niẓāmiyya große Bedeutung beigemessen und auch seine Schüler dazu angeleitet hat, sich argumentativ für diese Auseinandersetzung zu wappnen. Die Schrift *Muġīṯ al-ḫalq* könnte in diesem Zusammenhang entstanden sein.

Später verfassten hanafitische Gelehrte Antworten auf die Streitschriften von al-Ǧuwaynī und al-Ġazālī. Eine von ihnen ist das *Kitāb at-Taᶜlīm fī radd ᶜalā l-Ġazzālī wa-l-Ǧuwaynī* von

[63] Vgl. dazu Bulliet *The Patricians of Nishapur* 28-46 und Bosworth *The Ghaznavids* 171–185.

[64] Vgl. Nagel *Die Festung des Glaubens* 86f.

Masᶜūd ibn Šayba as-Sindī[65], zu dessen zeitlicher Einordnung es keine Angaben gibt, das aber bereits in dem hanafitischen Personen-Lexikon *al-Ǧawāhir al-muḍīʾa* von ᶜAbd al-Qādir Ibn Abī l-Wafāʾ al-Qurašī (st. 775/1373) zitiert wird. Speziell zu al-Ġazzālīs Schrift verfasste der transoxanische Hanafit Muḥammad al-Kardarī[66] (st. 642/1244) eine Gegenschrift mit dem Titel *ar-Radd wa-l-intiṣār li-Abī Ḥanīfa imām fuqahāʾ al-amṣār*, in der er Abū Ḥanīfa gegen die darin erhobenen Vorwürfe verteidigte.[67] Al-Qārī kennt sowohl die Streitschrift von al-Ġazālī als auch die Antwort von al-Kardarī, erwähnt sie aber nur am Rande:

> „Ich habe gesehen, daß der Imam al-Kardarī ein Werk zur Widerlegung al-Ġazālīs verfasst hat, und zwar zu der Überlieferung, wonach er in seinem Buch *al-Manḫūl [fī ᶜilm al-uṣūl]* eine gegen Abū Ḥanīfa und seine großen Gefährten gerichtete Verunglimpfung überlieferte. Vielleicht geschah dies in den Tagen seiner Unwissenheit und Ratlosigkeit, in der Wüste seines Irrtums, bevor er den Pfad der Gottesfreunde beschritt und sein Werk *al-Iḥyāʾ* verfasste. Das ergibt sich daraus, daß er wie von den übrigen Gelehrten auch von Abū Ḥanīfa eine Biographie verfasst hat." (21.450b)

Mit dem letzten Satz meint al-Qārī vermutlich den biographischen Eintrag zu Abū Ḥanīfa in al-Ġazālīs *Iḥyāʾ*, der sich am Ende des zweiten Kapitels des *Kitāb al-ᶜIlm* befindet. Die Tatsache, dass Abū Ḥanīfa dort in einer Reihe mit den anderen sunnitischen Rechtsschulgründern genannt wird, sieht al-Qārī als einen hinreichenden Beweis dafür an, dass sich al-Ġazālī später von seiner verunglimpfenden Darstellung des hanafitischens Maḏhab distanziert hat.[68]

Die Anekdote über Maḥmūd von Ghazna

Huptgegenstand der Auseinandersetzung al-Qārīs mit al-Ǧuwaynīs Schrift bildet eine Anekdote über den ghaznawidischen Herrscher Maḥmūd ibn Sebüktigin (r. 388–421/998–1030), die ohne Überliefererkette in dem Abschnitt zum rituellen Gebet angeführt wird. T. Nagel, der sich mit dieser Anekdote ausführlich in seiner Monographie über al-Ǧuwaynī auseinandergesetzt hat,[69] vermutet, dass al-Ǧuwaynīs Vater sie von dem schafiitischen Gelehrten ᶜAbdallāh ibn Aḥmad al-Qaffāl al-Marwazī[70] (st. 417/1026) gehört hatte, der auch den eigentlichen Helden dieser Anek-

[65] Vgl. zu ihm und seinem Buch GAL S II 953 und Ibn Abi l-Wafāʾ II Nr. 515 (beide ohne Lebensdaten).

[66] Vgl. zu ihm az-Ziriklī VII 28bc.

[67] Vgl. GAL S I 654. Die Schrift ist nicht zu verwechseln mit dem Werk *al-Manāqib al-Kardariyya* von al-Bazzāzī al-Kardarī (st. 827/1424; vgl. az-Ziriklī VII 45a), das wahrscheinlich mit *Manāqib al-imām al-aᶜẓam* (Haydarābād 1902 , vgl. EI² IX 394a) identisch ist. Al-Qārī zitiert dieses Werk separat in 26.135b und 184.195.

[68] Mit dieser Argumentation hat al-Qārī allerdings keine neuen Wege beschritten. Bereits Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt* 13f. zitiert einen hanafitischen Muḥaqqiq, Schüler von at-Taftazānī, mit der Aussage: *nafruḍ anna ḏālika ṣadara ᶜan il-Ġazālī ḥuǧǧat al-Islām fa-hāḏā innamā ṣadara ᶜan-hū ḥīna kāna mutalabbisan bi-ᶜulūm al-ǧadal wa-ḫuṭūṭ ṭalabat al-ᶜilm, wa-ammā fī āḫir amri-hī ḥīna taḫallā ᶜan tilka l-ḫuṭūṭ wa-ufīḍat ᶜalay-hi siǧāl al-maᶜārif wa-š-šuhūd, fa-qad ᶜarafa l-ḥaqq li-ahli-hī fa-aqarra-hū fī maḥalli-hī, wa-d-dalīl ᶜalā ḏālika kalāmu-hū fi-l-Iḥyāʾ*. Der hanafitische Muḥaqqiq wird noch an einer anderen Stelle (*al-Ḫayrāt* 32) zitiert. Al-Ġazālī habe dies gelehrt, *fa-huwa fī ḥāl ibtidāʾ amri-hī ḥīna kāna ᶜalā šaʾn al-fuqahāʾ al-mutaᶜaṣṣibīn, fa-lammā tawaqqā ᶜan ḏālika wa-ṭahara aḫlāqu-hū wa-waṣala ilā mā waṣala ilay-hī min al-kamālat raǧiᶜa ᶜan ḏālika wa-ḏakara l-ḥaqq fī kitāb al-Iḥyāʾ*.

[69] Vgl. sein Kapitel über „Die Knechtung" in *Die Festung des Glaubens* 179–198.

[70] Vgl. zu ihm az-Ziriklī IV 66b.

dote darstellt. Damit die Ausführungen al-Qārīs verständlich werden, geben wir hier die Anekdote noch einmal in vollständiger Form[71] wieder:

Es wird erzählt, dass Sultan [...] Maḥmūd ibn Sebüktigin dem hanafitischen Maḏhab folgte und von der Hadith-Wissenschaft begeistert war. In seiner Anwesenheit pflegte man von den Scheichen Hadith zu hören. Auch er hörte zu und ließ sich die Hadithe erklären. Dabei gewann er den Eindruck, dass die meisten Hadithe mit der Lehrrichtung aš-Šāfiʿīs übereinstimmten. So kam ihm der Gedanke, die Rechtsgelehrten der beiden Parteien in Marw zusammenzurufen und sie zu bitten, darüber zu disputieren, welche der beiden Lehrrichtungen vorzuziehen sei. Man vereinbarte, dass dem Herrscher zwei Gebetszyklen gemäß der schafiitischen und zwei gemäß der hanafitischen Maḏhab vorgebetet werden sollten, damit er selber sehe und aufgrund eigener Überlegung entscheiden könne, welche besser sei. Hieraufhin verrichtete der Schafiit al-Qaffāl al-Marwazī ein Gebet mit vorschriftsmäßiger Reinheit, entsprechend den anerkannten Voraussetzungen der Reinheit, Verhüllung, Hinwendung zur Qibla, unter vollkommener Berücksichtigung aller wesentlichen Elemente, Formen, *sunna*-Pflichten, Anstandsregeln und *farḍ*-Pflichten. Von solcher Art war die von aš-Šāfiʿī allein für zulässig erklärte Form des Gebets.

Hernach betete al-Qāffāl zwei Zyklen entsprechend dem, was Abū Ḥanīfa für zulässig erklärt hatte. Er bekleidete sich mit einem gegerbten Hundefell, bespritzte ein Viertel davon mit Unreinem und nahm die rituelle Reinigung mit Dattelwein vor. Da es mitten im Sommer in der Wüste war, sammelten sich auf dem Fell Fliegen und Mücken. Die rituelle Waschung nahm er in verkehrter Reihenfolge vor. Dann wählte er die Gebetsrichtung, trat ohne Absichtserklärung (*niyya*) in den Weihezustand des Gebets ein, sprach den *takbīr* auf Persisch, rezitierte dann als Koranvers auf Persisch „... zwei grüne Blätter..." (55:64), nickte zweimal hastig dem Kopf, wie ein Hahn Körner pickt, ohne Trennung, Rumpfbeuge und *tašahhud* und furzte zum Schluss, sprach aber keinen Gruß. Daraufhin sagte al-Qaffāl: „Sieh, o Herrscher, das ist das Gebet Abū Ḥanīfas". Dieser antwortete: „Wenn Du das nicht gesagt hättest, so hätte ich Dich getötet, denn solch ein Gebet erklärt kein vernunftbegabter Mensch für zulässig."

Da die anwesenden Hanafiten leugneten, dass dies ein hanafitisches Gebet sei, gab al-Qaffāl Anweisung, die Bücher der Iraker zu bringen. Dann ließ der Herrscher einen christlichen Sekretär die Bücher der beiden Rechtsschulen vorlesen, und tatsächlich war das Gebet gemäß dem hanafitischen Maḏhab so, wie al-Qaffāl es berichtet hatte. Hierauf wandte sich der Herrscher vom hanafitischen Maḏhab ab und nahm den schafiitischen Maḏhab an. (*Muġīṯ al-ḫalq* 57–59)

„Wenn" so schließt al-Ǧuwaynī die Anekdote ab, „das Gebet, wie es Abū Ḥanīfa zugelassen hat, einem Laien vorgeführt würde, so würde er es mit Gewissheit ablehnen. Das rituelle Gebet ist die Stütze der Religion. Die Verkehrtheit seines Glaubens beim Gebet wird Dir als Veranschaulichung der Nichtigkeit seiner Lehrrichtung im Gebet ausreichen." (*Muġīṯ al-ḫalq* 59)

Ob sich Maḥmūd von Ġazna tatsächlich vom hanafitischen Maḏhab abgewandt hat, ist nicht sicher. Es könnte sich bei der Geschichte auch um eine „Zweckerfindung der Schafiiten" handeln, wie Nagel (1988, 180) mutmaßt. Später fand sie auch Eingang in die persische Staatschronik von

[71] Die Übersetzung folgt der modernen Druckausgabe, lehnt sich allerdings an vielen Stellen an die Übersetzung bei Nagel 1988: 179f an. Die Fassung des Textes, die in al-Qārīs Schrift selbst enthalten ist (21.443a–b), weicht an mehreren Stellen in der Formulierung ab.

Abū l-Faḍl Bayhaqī (st. 1077).[72] Ob Masʿūd ibn Šayba in seiner Widerlegung Ǧuwaynīs diesen Übertritt Maḥmūd bestritten hat oder nicht, geht aus dem Zitat bei Ibn Abi l-Wafā' nicht hervor. In dem Passus, den er zitiert, wird er aber ganz so dargestellt, als sei er ein überzeugter Hanafit ohne Abstriche gewesen. Als einer der großen Rechtsgelehrten, der sich auch mit Hadith-Wissenschaft und Redekunst befasste, soll er selbst ein großes Werk mit dem Titel *at-Tafrīd*[73] zum hanafitischen Maḏhab verfasst haben, das „außerordentlich gut" war, eine große Anzahl von Rechtsfragen umfasste und sich in dem Gebiet von Ġazna großer Berühmtheit erfreute. Dass Maḥmūd von Ġazna bei den Gelehrten so viel Aufmerksamkeit erhalten hat, ist auf verschiedene Gründe zurückzuführen. Zum einen hängt dies sicherlich mit dem großen politischen und religiösen Prestige zusammen, das dieser Herrscher aufgrund seiner Eroberungen in Indien besaß. Maḥmūd galt als erfolgreicher *ġāzī* und hatte als Herrscher über Chorasan die Investitur des Kalifen erhalten. Ein weiterer Grund für dieses Interesse mag Maḥmūds schwankende Politik gegenüber den rivalisierenden Parteien der chorasanischen Städte gewesen sein. Während sein Vater Sebüktigin noch die Karramiten bevorzugt hatte, unterstützte er selbst nach dessen Tod im Jahre 387/997 zeitweise die Muʿtaziliten von Nischapur, um dann aber ein Jahr später, nach Eroberung der Stadt, einen Schafiiten zum Qāḍī zu machen. Auch verwandte er wiederholt Schafiiten bei diplomatische Missionen. Dies hinderte ihn allerdings nicht daran, später durch Erhebung eines hanafitischen Qāḍī in Nischapur die Stellung der Hanafiten zu stärken (vgl. Halm 1974: 115).

Das von al-Qaffāl vollzogene zweite Gebet hatte offensichtlich den Zweck, die Laxheit der hanafitischen Bestimmungen bloßzustellen. Darüber hinaus betonte es die bekannten Streitpunkte zwischen Hanafiten und Schafiiten hinsichtlich des rituellen Gebets und der ihr vorausgehenden rituellen Waschung. Dass al-Qaffāl bei diesem Gebet den *takbīr* auf Persisch sprach und dann den Koranvers 55:64 ebenfalls auf Persisch rezitierte, wird zum Beispiel deshalb hervorgehoben, weil im Gegensatz zu den Hanafiten die Schafiiten beim Gebet und Koranvortrag den persischen Wortlaut nicht gelten ließen, selbst wenn er deren Sinn genau wiedergibt (vgl. Nagel 1988, 194). Auch das Detail, dass al-Qaffāl beim zweiten Gebet nur den 64. Vers der 55. Sure vortrug, der im arabischen Text aus einem einzigen Wort besteht, hat mit solchen Maḏhab-Streitigkeiten zu tun. In diesem Fall betreffen sie die während des rituellen Gebetes zu tätigende Koranrezitation. Aš-Šāfiʿī verlangte nämlich, dass bei dieser Gelegenheit auf jeden Fall die erste Sure und dann vom Betenden frei zu wählende Abschnitte des Korans aufgesagt würden. Die Hanafiten dagegen vertraten die Meinung, schon ein einziger beliebiger Vers sei an dieser Stelle ausreichend (vgl. Nagel 1988, 184f).

b) Al-Qārīs Antwort

In seiner Mahdī-Abhandlung (39.) erklärt al-Qārī das Ziel seines Kontroverskommentars. Der Imām al-Ḥaramayn, den man sogar als Muftī aṯ-Ṯaqalayn („Mufti von Menschen und Ǧinn") be-

---

72 Zum *Tāriḫ-i Bayhaqī* vgl. den Artikel von Bozorg Alavi in *Kindlers Neues Literaturlexikon* II 70a-71a.

73 Das Buch wird auch in HKh 426 erwähnt. Offensichtlich ist keine Handschrift erhalten, vgl. S I 636.

zeichnet habe, habe in seiner Schrift *Muġīṯ al-ḫalq* die Auffassung vertreten, dass die Menschen in allen Ländern des Ostens und des Westens, Nicht-Araber und Araber, dem Maḏhab aš-Šāfiʿīs folgen müssten. In dieser Schrift fänden sich nutzlose Äußerungen, was dem Gelehrten und dem Unwissenden (*ġabī*) wohlbekannt sei. So habe er in einem eigenständigen Sendschreiben mit klaren Argumenten darauf geantwortet (39.169a).

Die Gottesgeleitetheit der vier Imame

In mehreren seiner Werke bezeichnet al-Qārī seinen Kontroverskommentar zu der Ǧuwaynī-Streitschrift mit dem sprechenden Titel *Tašyīʿ fuqahāʾ al-Ḥanafiyya wa-tašnīʿ sufahāʾ aš-Šāfiʿiyya* „Bestärkung der hanafitischen Rechtsgelehrten und Schmähung der schafiitischen Schwachköpfe". Tatsächlich greift er darin schafiitische Gelehrte hart an. Dennoch stellt er sich in dieser Schrift von Anfang an hinter das Prinzip des sunnitischen Rechtsschulenpluralismus. Schon im doxologischen Vorspann, in der Fortführung der *Taṣliya,* macht er dies deutlich, indem er die dort genannten „Gefährten, Nachfolger und Geliebten" als diejenigen beschreibt, „über die es heißt, dass sie wie die Sterne sind. Nach welchem auch immer ihr euch in den Urteilen und Regeln richtet, werdet ihr rechtgeleitet." Damit spielt er auf einen Hadith an, der eben dieses Prinzip stützt.[74] In einer anderen Abhandlung (22.101a) rechtfertigt al-Qārī mit diesem Hadith die plurale Gebetsordnung Mekkas.

Der Gedanke des Rechtsschulenpluralismus wird sodann in der Einleitung (21.435b–436a) weiter ausgeführt. Al-Qārī erklärt, es sei ein von den sunnitischen Gelehrten einhellig anerkanntes Prinzip, dass alle vier Imame auf dem Weg der Rechtleitung sind. Um ihre vortrefflichen Eigenschaften aufzuzeigen, müsse man nicht auf erfundene Hadithe zurückgreifen, sondern könne sich an solche Überlieferungen halten, die vertrauenswürdig sind. Zu den Überlieferungen, die für Abū Ḥanīfas hohen Rang sprechen, gehört nach al-Qārī vor allem das angebliche Prophetenwort: „Wenn sich das Wissen bei den Plejaden befände, so würden es Männer von den Persern erlangen (*Law kāna l-ʿilmu ʿinda ṯ-ṯurayyā la-tunāwilu-hū riǧālun min abnāʾi Fāris*)."[75] Bei Arabern und Nicht-Arabern sei bekannt, dass niemand vor Abū Ḥanīfa eine so hohe Stufe des Iǧtihād erreicht habe, dass er der Imam der Imame gewesen sei. Deswegen habe bereits as-Suyūṭī, obwohl Schafiit, festgestellt: „Dies ist eine gültige Grundlage, auf die man sich hinsichtlich der Ankündigung Abū Ḥanīfas (durch den Gottesgesandten) und des ihm gebührenden Vorzugs stützen kann."[76] Eine weitere prophetische Vorhersage, die er aus der Abū-Ḥanīfa-Schrift seines Lehrers Ibn Ḥaǧars übernimmt, ist die Überlieferung, wonach der Gottesgesandte einst sagte: „Die Zierde der Welt steigt auf im Jahre 150 (*Tarfaʿu zīnatu d-dunyā sanata ḫamsīna wa-miʾa*)". Schon al-Kardarī hatte diesen Hadith auf Abū Ḥanīfa bezogen.[77] Den angeblichen Ausspruch des Prophe-

[74] Zur Überlieferung dieser Tradition vgl. die Anmerkungen zu 140.7f.

[75] Al-Qārī (21.436a) sagt von diesem Hadith, dass er von al-Buḫārī und Muslim angeführt werde, und hält ihn deswegen für besonders zuverlässig. Tatsächlich wird er jedoch in den beiden Ṣaḥīḥ-Werken in einer anderen Form angeführt, bei der gar nicht von Wissen (*ʿilm*), sondern von Glaube (*īmān*) die Rede ist. Vgl. SB IV 1858, SM VIII 341.

[76] *Hāḏā aṣl ṣaḥīḥ yuʿtamad ʿalay-hī fī l-bišāra bi-Abī Ḥanīfa {r} wa-fī l-faḍīla at-tāmma la-hū* (21.436a).

[77] 21.436a. Vgl Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt* 30.

ten, dass Abū Ḥanīfa die Lampe seiner Gemeinschaft sei,[78] weist al-Qārī dagegen als erfunden zurück.[79]

Māliks Rang wird durch einen in al-Ḥākims *Mustadrak* überlieferten Hadith bekräftigt, wonach der Prophet einst sagte: „Sie werden (sc. bei einer haruspizinartigen Prozedur) die Leber eines Kamels untersuchen und keinen wissenderen Gelehrten finden als den Gelehrten von Medina." Dieser „Gelehrte von Medina" (*ᶜālim al-Madīna*) soll schon von Sufyān ibn ᶜUyayna als Mālik ibn Anas gedeutet worden sein. Auch bezüglich aš-Šāfiᶜīs gab es eine solche prophetische Vorhersage: „Beschimpft nicht die Qurayš, denn ihr Gelehrter wird die Erde mit Wissen erfüllen." In diesem Fall war es angeblich Aḥmad ibn Ḥanbal, der den anonymen Gelehrten mit dem Rechtschulenlehrer identifizierte, in der Annahme, dass es unter den Prophetengefährten und den nachfolgenden Generationen keinen anderen qurayšitischen Gelehrten gab, dessen Wissen sich so erfolgreich auf der Erde durchgesetzt hatte, wie aš-Šāfiᶜī.

Hier setzt nun, etwas überraschend, die Kritik al-Qārīs ein. Das Wort „Prophetengefährten" (*ṣaḥāba*), so erklärt er, sei doch wohl als ein Lapsus calami anzusehen, der as-Suyūṭī im Überschwang des Lobes (*fī aṯnā' al-iṭrāb bi-ṯ-ṯanā'*) unterlaufen sei, denn schließlich seien alle vier Kalifen Qurayšiten, und ihr Wissen – das gelte vor allem für ᶜUmar und ᶜAlī – habe sich doch so sehr in den Weltgegenden verbreitet, dass das Wissen eines jeden, der nach ihnen kam, als geringfügig betrachtet werden müsse. Ähnliches könne man auch für die bedeutenden Gelehrten der Tābiᶜūn-Klasse sagen wie die sieben Juristen (*al-fuqahā' as-sabᶜa*) in Medina, ᶜUmar ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz und andere Muǧtahidūn. Alle, die nach ihnen kamen, „pflückten in den Gärten ihrer Wissenschaften und schöpften aus den Meeren ihrer Einsichten" (21.436b). Insofern könne man zwar den Hadith auf aš-Šāfiᶜī beziehen, doch nur mit der Einschränkung auf seine Zeit und die Gebiete seines Aufenthalts (*muqayyidan bi-zamāni-hī wa-bi-arāḍī amākini-hī*). Aš-Šāfiᶜī als einen absolut einzigartigen Menschen (*fard muṭlaq*) zu verstehen, auf den sich dieser Hadith beziehe, sei jedoch unmöglich. Deshalb habe auch eine Gruppe von Gelehrten gesagt, dass mit dem „Gelehrten der Qurayš" der Prophet gemeint sei.

Was aber die in dem Prophetenwort thematisierte „Popularität durch die Vielzahl von Anhängern innerhalb der islamischen Gemeinschaft" (*al-ištihār ᶜinda l-ᶜāmma bi-takṯīr al-muqallidīn min al-umma*) anlange, so sei dies eigentlich eine akzidentielle, unmaßgebliche Sache (*amr ᶜāriḍī lā ᶜibra bi-hī fī l-ḥaqīqa*), denn schließlich habe al-Awzāᶜī einmal mehr Anhänger als Mālik gehabt, bis sein Maḏhab unterging, und auch die Anhänger Sufyān aṯ-Ṯawrīs seien zahlreich gewesen, bis sie ausstarben. Dennoch habe man weder ihre Ehre verletzt, noch ihnen den Imam-Rang verweigert. Ähnlich erginge es den Gefährten des Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, dessen Anhänger „in dieser Zeit" ebenfalls weniger geworden seien. Offensichtlich hält al-Qārī die Frage der Popularität der Rechtsschulen dann aber doch nicht für ganz unwesentlich, denn er fährt mit den Worten fort:

> *ammā atbāᶜu Abī Ḥanīfata {r} fa-dā'iman fī l-izdiyād · fī ǧamīᶜi l-bilād · lā siyyamā fī bilādi r-Rūma wa-Mā warā'a n-Nahri wa-wilāyati l-Hind wa-akṯari ahli Ḫurāsāna wa-l-ᶜIrāq ·*

[78] Der volle Wortlaut dieses angeblichen Prophetenwortes findet sich bei Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt* 29: *yakūnu fī ummatī raǧulun yuqālu la-hū Abū Ḥanīfata n-Nuᶜmān huwa sirāǧu ummatī ilā yawmi l-qiyāma.*

[79] Deswegen hat er ihn auch in seine lange *Mawḍūᶜāt*-Sammlung aufgenommen, vgl. 10.47.

ma^ca wuǧūdi kaṯīrina min-hum fī bilādi l-^cArabi bi-l-ittifāq· wa-aẓunnu anna-hum yakūnūna ṯultay il-muslimīna bal akṯaru ^cinda l-muhandisīna bi-l-āfāq· (21.436b)

„Was aber die Anhänger Abū Ḥanīfas anlangt, so werden sie in allen Ländern immer zahlreicher, besonders in Anatolien, Transoxanien und Indien. Auch die meisten Bewohner Chorasans und des Irak sind Hanafiten, sowie es nach Übereinstimmung viele von ihnen in den arabischen Ländern gibt. So glaube ich, dass sie nach Berechnung der Geometer in den Ländern zwei Drittel der Muslime oder sogar noch mehr ausmachen."

Schon in der Einleitung der Schrift bezeichnet al-Qārī die Hanafiten als diejenigen, die die Mehrheit der islamischen Gemeinschaft (*akṯar al-milla al-Islāmiyya*; 21.435b) stellen.

Obwohl al-Qārī grundsätzlich das Prinzip der Rechtsschulenpluralität betont, zeigt sich doch doch umgekehrt auch sehr deutlich sein Bestreben, innerhalb der Reihe der Maḏhab-Gründer eine Hierarchie aufzustellen, bei der Abu Ḥanīfa an der Spitze und aš-Šāfi^cī am unteren Ende steht. Nach seinen kritischen Anmerkungen über die auf aš-Šāfi^ci bezogene Vorhersage des Propheten kehrt er allerdings zu seinem ursprünglichen Gedanken, der Gottgeleitetheit der vier Imame, zurück. Die Tugenden dieser Imame, so erklärt er, seien in den ausführlichen Büchern beschrieben, und ein jeder von ihnen habe zahlreiche sorgfältig festgestellte Vorzüge, wovon er bereits einiges in seinem *Miškāt*-Kommentar erwähnt habe (21.436b). Jede Partei freue sich über das, was sie bei sich habe (vgl. 23:53) und jede Gruppe folge ihrem Maḏhab, doch müsse sich auch ein jeder stark davor in Acht nehmen, die Gelehrten zu verleumden, weil dies eine Gottlosigkeit darstelle. Die Abhandlung al-Ǧuwaynīs hat offensichtlich seiner Auffassung nach diesen Grundsatz verletzt, weswegen er nachfolgend in einer *min-hā*-Liste einzelne Aussagen daraus vorträgt und widerlegt.

Sieben Aussagen al-Ǧuwaynīs und ihre Widerlegung

Die *min-hā*-Liste in al-Qārīs Widerlegung hat 13 Punkte. Die ersten sieben betreffen personelle und rechtstheoretische Argumente, mit denen al-Ǧuwaynī in seiner Schrift den Vorrang des schafiitischen Maḏhabs begründet hatte. In den folgenden Absätzen soll al-Qārīs Auseinandetzung mit diesen beleuchtet werden:

(1) Eines der wichtigsten Argumente al-Ǧuwaynīs für den Vorrang des schafiitischen Maḏhabs ist die Zugehörigkeit seines Gründers zu den Qurayš. Schon in seiner Einleitung hatte er erklärt, dass man aus ihr aufgrund der beiden Prophetenworte: „Die Imame kommen aus der Sippe Qurayš" und „Stellt Qurayš an die Spitze, aber stellt euch nicht an ihre Spitze" darauf schließen könne, dass die schafiitische Rechtsschule die beste sei und den höchsten Anspruch auf Befolgung habe. Al-Qārī erwidert, dies beweise, dass al-Ǧuwaynī bezüglich der Bedeutung des Hadith auf der Stufe eines Unwissenden stehe, denn nach dem Einvernehmen der Hadith-Gelehrten und dem Konsens der Muǧtahidūn beziehe er sich auf das Kalifat und nicht auf das Imamat, was dadurch bewiesen sei, dass die Mehrheit der Muǧtahidūn nicht aus der Sippe Qurayš stamme. Lediglich die Schiiten hätten unsinnigerweise und grundlos das Imamat auf die familiäre Abstammung (*an-nisba al-āliyya*) beschränkt (21.437a–b).

(2) Der nächste Punkt, der seinen Widerspruch erregt, ist die Aussage al-Ǧuwaynīs, dass es der Allgemeinheit der muslimischen Gläubigen obliege, sein Buch zu studieren, damit ihre Nachfolge stimme. Die Nichtigkeit dieser Aussage sei so offensichtlich, dass sie keiner Entkräf-

tung bedürfe. Wie unüberlegt sie sei, könne man schon an ihren sprachlichen Mängeln ersehen.[80] Darüber hinaus schwanke der Verfasser in seinem Werk hin und her, wenn er das eine Mal – vor allem in Hinblick auf aš-Šāfiʿī – behaupte, dass man dem Rechtsschulenlehrer Folge leisten müsse und sich nicht von ihm zugunsten eines anderen abwenden dürfe, das andere Mal aber implizit zum Maḏhabwechsel auffordere, indem er behaupte, dass sein Maḏhab besser sei und befolgt werden müsse, während die Befolgung der anderen Maḏāhib unzulässig sei. Das tue er, ohne einen Überlieferungs- oder Vernunftbeweis zu bringen, der für eine Hypothese tauge, geschweige denn, dass er definitiv wäre. Die Lehre von der Pflicht zur Befolgung aš-Šāfiʿīs oder eines anderen Prophetengefährten oder Nachfolgers stehe jedoch im Gegensatz zu dem religionsgesetzlichen Konsens und widerspreche auch dem gewohnheitsrechtlichen Geschehen (*wuqūʿ ʿurfī*; 21.437b).

(3) Al-Ǧuwaynī berichtet in seiner Schrift, Abū Ḥanīfas wichtigster Schüler Abū Yūsuf habe in Anwesenheit Hārūn ar-Rašīds mit aš-Šāfiʿī eine Disputation über verschiedene rechtliche Fragen durchgeführt und zuletzt selbst aš-Šāfiʿīs Auffassung angenommen.[81] Außerdem führt er eine Erzählung an, nach derHārūn ar-Rašīd aš-Šāfiʿī bei seiner Ankunft in Bagdad in hohen Ehren aufgenommen und neben sich auf seinen Thron gesetzt hatte. Abū Yūsuf und Muḥammad aš-Šaybānī, Abū Ḥanīfas zweitwichtigster Schüler, seien daraufhin neidisch geworden und hätten vergeblich versucht, ihn durch ein schwierige die rituelle Reinheit betreffende Frage in Bedrängnis zu bringen.[82] Al-Qārī weist diese Berichte als leeres Gerede zurück und verweist zur Bestätigung für ihre Nichtigkeit auf Ibn Taymiyya, nach dessen Auffassung aš-Šāfiʿī erst einige Zeit nach dem Tode Abū Yūsufs mit Hārūn ar-Rašīd zusammengetroffen ist. Darüber hinaus führt er verschiedene Überlieferungen an, wonach sich aš-Šāfiʿī eindeutig zu Muḥammad aš-Šaybānī als seinem Lehrer bekannt hat (21.438a–b).

(4) Besonders ausführlich wird in der Abhandlung al-Ǧuwaynīs die Frage der Vermischung verschiedener Rechtsschulregeln (*talfīq*) behandelt. Ǧuwaynī hatte dem Laien das Recht abgesprochen, in einigen Fragen den schafiitischen und in anderen den hanafitischen Maḏhab zugrundezulegen, und es zu seiner Pflicht erklärt, einen Maḏhab zu bestimmen, nach dem er in allen Angelegenheiten und Einzelfragen verfährt, weil sonst Verwirrung (*ḫabṭ*) und Ungeregeltheit (*ġayr aḍ-ḍabṭ*) entstehen würden: in Fällen, bei denen hanafitischer und schafiitischer Maḏhab die Rechtmäßigkeit von Handlungen unterschiedlich beurteilen, könnte er sonst nach Belieben frei wählen, was zu einem Verlust der religiösen Verpflichtung (*inʿidām at-taklīf*) und ihres Nutzens führen würde.[83] Zwar sei es in der Zeit der Prophetengefährten dem einzelnen freigestellt gewesen, sich in den einen Angelegenheiten nach dem Maḏhab Abū Bakrs und in anderen nach demjenigen ʿUmars zu richten, doch sei der Grund hierfür gewesen, dass die Regeln der Prophetengefährten zu jener Zeit für die Gesamtheit der Vorfälle und Rechtsfragen noch nicht genügend ausgefeilt waren, so dass den Gefolgsleuten (*muqallidūn*) aufgrund der Notwendigkeit die

---

[80] Al-Qārī macht geltend, dass sich in dem Ausdruck *yaǧibu ʿalā ʿāmmati l-muslimīn... muṭālaʿatu-hū li-tastaqīma mutābaʿatu-hū* das Personalsuffix des ersten Verbalsubstantivs auf sein Buch, das Suffix des zweiten dagegen auf aš-Šāfiʿī und seine Gefährten beziehe, was eine „Zerstückelung des Pronomens" (*tafkīk aḍ-ḍamīr*) darstelle.

[81] *Muġīṯ al-ḫalq* 19–21^.

[82] *Muġīṯ al-ḫalq* 46f.

[83] *Muġīṯ al-ḫalq* 13f.

Befolgung unterschiedlicher Lehrmeinungen erlaubt wurde. In seiner Zeit hingegen, so hatte al-Ǧuwaynī argumentiert, reichten die Rechtsschulen für die vorfallenden Ereignisse, denn man könne alle von ihnen in den Texten der einzelnen Rechtsschulen wiederfinden, entweder wörtlich oder durch Herleitung (*taḫrīǧ*), so dass die Befolgung unterschiedlicher Imame nicht mehr notwendig sei.[84] Ǧuwaynī hatte außerdem noch erklärt, dass er Abū Ḥanīfa als dem älteren Juristen zwar großen Respekt entgegenbringe, jedoch keinen Weg für eine Übernahme seines Maḏhabs sehe, genauso wie man auch nicht den Maḏhab Abū Bakrs annehmen könne, obwohl er das Vorbild der Wissenden sei.[85]

Al-Qārī weist die Aussagen al-Ǧuwaynīs als widersprüchlich zurück. Zunächst einmal stehe fest, dass Abū Ḥanīfa der älteste Muǧtahid sei und als solcher die *uṣūl* und *furūʿ* durch die Beweise von Vernunft und Religionsgesetz begründet habe, wobei zahlreiche prominente Gelehrte und Sufis bei ihm in die Lehre gegangen seien. Aus diesem Grunde sei es besser und vollkommener, ihn in der Rechtserschließung (*istinbāṭ*) nachzuahmen, „denn er war es, der die Quellentexte ergriff und sie mit seinen Backenzähnen zerkaute, während die anderen nur das auflesen konnten, was von seinen Schreibrohren hinunterfiel" (21.439b). Den hanafitischen Gelehrten al-Kardarī zitiert er mit der Aussage, aš-Šāfiʿī sei nicht einmal Rechtsschulengründer (*ṣāḥib maḏhab*) gewesen, sondern nur jemand, der sich innerhalb der Rechtsschule eines anderen bewegte (*mutaṣarrif fī maḏhab ġayri-hī*). Dazu merkt al-Qārī an:

> Ähnlich ist es, wenn jemand in dreißig Jahren ein Buch verfasst hat und später ein anderer kommt, der das Buch in drei Jahren überarbeitet, in Kapitel einteilt und kürzt und dann damit prahlen will, dass er es in nur kurzer Zeit besser gemacht habe als sein Vorgänger, und wenn ihm dann gesagt wird: „Ja, ja, nur hast Du es in Wirklichkeit (nicht in drei, sondern) in 33 Jahren verfasst." Von dieser Art sind das Verhältnis des *Tafsīr al-Bayḍāwī* zum *Kaššāf* von az-Zamaḫšarī und die Ergänzungen des *Qāmūs* zum Buch al-Ǧawharīs und so weiter. Und diesen Sinn zieht man aus dem Ausspruch aš-Šāfiʿīs, dass in der Rechtswissenschaft die Menschen alle Kinder Abū Ḥanīfas seien. (21.440a)

Hinsichtlich der Aussagen al-Ǧuwaynīs zum *talfīq* erklärt al-Qārī, dass es zwar richtig sei, dem Richter den *talfīq* zwischen zwei Rechtsschulen zu verbieten, doch gebe es unter den Gelehrten einen Konsens darüber, dass jeder Gefolgsmann eines *muǧtahid* das Recht besitze, bei Notwendigkeit in einzelnen Fragen einem anderen Imam zu folgen oder auch die Rechtsschule ganz zu wechseln. Die von einigen hanafitischen Gelehrten wie al-Māturīdī und Abū Ḥafṣ, dem Älteren, überlieferten Aussagen, wonach ein Hanafit, der zum schafiitischen Maḏhab wechselt, schwer gezüchtigt und gegebenenfalls aus der Stadt getrieben werden müsse, will al-Qārī nur auf solche Fälle beschränkt wissen, bei denen eine Verleumdung des Rechtsschulengründers vorliegt (21.440a–b).

Was ebenfalls die Zulässigkeit der selektiven Übernahme einzelner Bestimmungen eines anderen Maḏhabs zeige, sei die Tatsache, dass die Schafiiten, wenn sie nicht bei einigen strittigen Fragen die Hanafiten nachahmen würden, schändlichen Verboten verfielen. Dazu gehöre der Kauf durch einfachen Austausch der Güter (*al-bayʿ bi-l-muʿāṭāt*), vor allem bei Speisen und Getränken, insofern als die Allgemeinheit der Menschen (*ʿāmmat an-nās*) Einzelteile nach dem Lauf

---

[84] *Muġīṯ al-ḫalq* 14-16.

[85] *Muġīṯ al-ḫalq* 22.

der Gewohnheiten (*ᶜalā ǧary al-ᶜādāt*) ohne Angebot (*īǧāb*) und Annahme (*qabūl*) verkaufe und kaufe. Wenn derjenige, der so handele, dabei nicht die Hanafiten nachahmen würde, so würde er unvermeidlicherweise zum *fāsiq* werden und seine Unbescholtenheit (*ᶜadāla*) unter den Muslimen verlieren, so dass er keine Ehe mehr schließen und kein auf ein Zeugnis gegründetes Rechtsgeschäft mehr tätigen könnte. Des weiteren wäre den Schafiiten auch nicht erlaubt, Brot zu essen, das in mit Mist (*rawṯ*) beheizten Backöfen gebacken wird, oder Bäder zu benutzen, deren Wasser, wie in Ägypten üblich, durch Verbrennung von Müll (*qāḏūrāt*) erhitzt wird. Als letztes Beispiel nennt al-Qārī das Zeugnis des *mastūr*[86] bei Eheschließungen und weltlichen Geschäften, das bei den Hanafiten als gültig betrachtet wird: „Wenn die Schafiiten sie (dabei) nicht nachahmen würden, dann käme bei ihnen keine Eheschließung zustande, und die Vermögenswerte und Rechte der Menschen gingen verloren" (21.440b). Eigentlich müssten die Schafiiten, die den hanafitischen Bestimmungen folgten, den Hanafiten dankbar sein, doch sei es wie im Sprichwort: *aš-šaᶜīru yu'kalu wa-yuḏamm* „Die Gerste wird gegessen, aber verachtet" (21.440b).

(5) Al-Ǧuwaynī hatte in seiner Schrift eine Beziehung zwischen der arabischen Scharia und dem „aus der Mitte der Araber" (*min ṣamīm al-ᶜArab*) kommenden aš-Šāfiᶜī hergestellt und damit die Überlegenheit dieses Rechtsschulenlehrers gegenüber Abū Ḥanīfa begründet.[87] Hierzu al-Qārī: „Dies ist höchst verwunderlich, denn viele Nicht-Araber sind bessere Kenner der arabischen Sprache." Und mit einer an den Leser gerichteten *a-mā-tarā*-Formel: „Siehst Du nicht, dass die meisten Lexikographen aus ihren Reihen stammen, ja sogar die meisten Exegeten und die Allgemeinheit der Hadith-Gelehrten gehören zu ihnen. Deswegen hat man gesagt, dass das Wissen von den Arabern zu den Nicht-Arabern übergegangen und nicht mehr in vollkommener Weise zu ihnen zurückgekehrt ist" (21.441a).

(6) Ein alter Vorwurf gegen die Hanafiten lautet, dass Abū Ḥanīfa zu den Verfechtern des *ra'y* und *qiyās* gehöre. Al-Ǧuwaynī hatte in seiner Abhandlung diesen alten Vorwurf wiederholt und gleichzeitig betont, dass aš-Šāfiᶜī im Gegensatz dazu den Hadith befolgte.[88] Al-Qārī weist diese Darstellungsweise als unberechtigt zurück: aš-Šāfiᶜī habe den Qiyās über den schwachen Hadith gestellt, Abū Ḥanīfa dagegen den Hadith, selbst den schwachen, über den Qiyās; Abū Ḥanīfa habe den *mawqūf*-Hadith, also die nicht auf den Propheten zurückgeführte Aussage des *ṣaḥābī*, respektiert und den *ra'y* übergangen, aš-Šāfiᶜī habe sich umgekehrt verhalten; ebenso habe Abū Ḥanīfa mit *mursal*-Hadithen gearbeitet und die Überlieferung des Unbekannten (*maǧhūl*) dem *ra'y* vorgezogen. Richtig sei allerdings, dass sich aš-Šāfiᶜī bei der Interpretation der Hadithe an ihre äußeren Sinninhalte (*ẓawāhir*) gehalten habe, während Abū Ḥanīfa einen scharfen, tiefgehenden Einblick in ihre Geheimnisse (*ra'y ṯāqib ᶜamīq fī sarā'iri-hā*) besaß. Nur in diesem Sinne sei die Aussage, dass Abū Ḥanīfa zu den *ahl ar-ra'y* gehöre, berechtigt. Eine Hadith-Feindlichkeit im Vergleich zu aš-Šāfiᶜī könne man ihm aber nicht nachsagen. Im Gegenteil: aš-Šāfiᶜī soll sogar durch Vermittlung von Muḥammad aš-Šaybānī und Abū Yūsuf die Hadith-Überlieferung von Abū Ḥanīfa erlernt haben. (21.441a)

---

[86] Der *mastūr*, eine Person, über die nichts Nachteiliges bekannt ist, steht im hanafitischen Recht zwischen dem Unbescholtenen (*ᶜadl*) und dem Sünder (*fāsiq*), vgl. Schacht 36.

[87] Vgl. *Muġīṯ al-ḫalq* 35.

[88] *Muġīṯ al-ḫalq* 35f.

(7) Im Zusammenhang mit den *uṣūl al-fiqh* hatte al-Ǧuwaynī erklärt, Abū Yūsuf und Muḥammad aš-Šaybānī hätten bei den meisten Streitfragen von der Befolgung Abū Ḥanīfas Abstand genommen und aš-Šāfiʿīs Lehrmeinung zugestimmt.[89] Al-Qārī pocht dagegen darauf, dass Abū Yūsuf und Muḥammad die Lehrer aš-Šāfiʿīs gewesen seien; erst dadurch habe sich dem jungen Gelehrten das Tor des Iǧtihād geöffnet. Allerdings sollen Abū Yūsuf und Muḥammad ihre Lehrmeinungen nicht eigenmächtig vertreten haben; vielmehr wählten sie unter den Lehrmeinungen ihres Meisters Abū Ḥanīfa, die entsprechend der Zeiten, Orte und betroffenen Personen unterschiedlich ausgefallen waren, dasjenige aus, was mit ihrer Auffassung übereinstimmte. „Hierdurch" so erklärt al-Qārī, „löst sich das bekannte Problem, das in den Uṣūl-Büchern vorkommt, dass nämlich der Taqlīd eigentlich nur gegenüber einem Imam erfolgen darf, bei uns aber mehrere Imame existieren. Sie beide und andere wie Zufar und al-Ḥasan stehen nämlich auf der gleichen Stufe wie an-Nawawī und ar-Rāfiʿī bei der Auswahl der Lehrmeinungen aš-Šāfiʿīs. Der Beweis hierfür ist, dass sie ihm in den *uṣūl* und in den Überlieferungs- und Vernunftargumenten folgten und anerkannten, dass sie in seinen Fußstapfen standen und seine Lichter zu erlangen suchten" (21.441a).

Al-Qārī fährt fort, al-Kardarī habe erklärt, dass die Abweichung der beiden Schüler Abū Yūsuf und Muḥammad aš-Šaybānī gegenüber ihrem Lehrer Abū Ḥanīfa von der Form her (*ṣūratan*) Abweichung, vom Inhalt her (*maʿnan*) dagegen Übereinstimmung gewesen sei. Dies sei so zu verstehen, dass der Imam gewusst habe, dass sie den Rang des Iǧtihād erreichen würden. Das Amt des Muǧtahid bestehe nun aber aus dem Handeln gemäß dem eigenen Iǧtihād, nicht jedoch gemäß dem Iǧtihād eines anderen. So habe er ihnen befohlen, nicht nach seiner Lehrmeinung zu handeln, wenn ihnen der Grund dafür nicht bekannt sei, und gesagt: „Niemandem ist erlaubt, nach meiner Lehrmeinung zu handeln, wenn er nicht weiß, wie ich zu ihr gelangt bin." Da ihnen in einigen Fällen die Begründung von Abū Ḥanīfas Lehrmeinung nicht klar war, erschien ihnen dies als Anzeichen (*amāra*) dafür, ihm zu widersprechen. Al-Qārī in rhetorischer Zuspitzung: „So ließen sie auf seine Anweisung hin seine Lehrmeinung hinter sich und handelten aufgrund seines Dafürhaltens nach ihrem eigenen Dafürhalten (*wa-ʿamilā bi-ra'yi-himā li-ra'yi-hī*)" (21.441b).

Die Verteidigung der hanafitischen Gebetsregeln

Die übrigen sechs Punkte auf der *min-hā*-Liste betreffen Aussagen al-Ǧuwaynīs zum rituellen Gebet und der ihm vorausgehenden rituellen Waschung (*wuḍūʾ*):

(8) In al-Ǧuwaynīs Schrift findet sich der Satz, dass derjenige, der die rituelle Waschung mit dem vergorenen Saft von Dattelpalmen (*nabīḏ at-tamar*) vornehme, sich selbst zu einem Gerücht (*šuhra*)[90] für die Wissenden und für das ganze Volk zu einem warnenden Exempel (*nakāl*) mache. Auch al-Qaffāl hatte in der Maḥmūd-Anekdote im zweiten Gebet die rituelle Waschung mit Dattelwein vorgenommen. Nagels Erklärungen (1988, 181f) erwecken den Eindruck, als sei es nur die Behauptung der Gegner Ibn al-Bāqillānī und al-Ǧuwaynī gewesen, dass nach hanafitischer Lehrrichtung die Waschung mit Dattelwein zulässig war. Dies ist aber wohl nicht richtig. Al-Qārī selbst verteidigt diese Lehrposition: Abū Ḥanīfa habe diese Meinung nicht aufgrund von

[89] *Muġīṯ al-ḫalq* 44.

[90] In der modernen Druckausgabe des Textes steht hier das Wort *šūha*, das m. E. an dieser Stelle jedoch keinen Sinn ergibt.

eigenem Gutdünken (*ra'y*) vertreten, sondern aufgrund eines feststehenden Hadith, auf den sich auch andere Autoritäten der Nachfolgegeneration stützten wie Sufyān aṯ-Ṯawrī und ʿIkrima. Demnach soll der Gottesgesandte nach der sogenannten Nacht der Dschinn ʿAbdallāh ibn Masʿūd in der Wüste gefragt haben, ob er etwas mitgenommen habe, womit sie die rituelle Reinigung vornehmen könnten. ʿAbdallāh antwortete ihm, dass er nur einen Schlauch mit Dattelwein mithabe. Daraufhin habe der Prophet gesagt: „Gute Dattel und reinigendes Wasser", mit dem Dattelwein die Waschung vorgenommen und das Morgengebet verrichtet. In diesem Hadith sieht al-Qārī eine klare Bestätigung der hanafitischen Position (21.441b; vgl. 17.II181f).

Al-Qārī hatte in dieser Angelegenheit auch schon seinem Lehrer Ibn Ḥağar schwere Vorwürfe gemacht. Ibn Ḥağar hatte nämlich in seinem *Miškāt*-Kommentar erklärt, dass man aufgrund dieser Überlieferung die Waschung mit Wein nicht für zulässig erklären dürfe, auch wenn dies Abū Ḥanīfa und Sufyān unter Nichtbeachtung der koranischen Anweisung zur Reinigung mit Sand (*tayammum*) im Falle von Wassermangel (4:43) getan hätten. Vielmehr müsse man diese Überlieferung in der Weise auslegen, dass sie dem betreffenden Koranvers nicht mehr widerspreche, etwa dadurch, dass man annehme, dass es sich beim Propheten nicht um wirklichen Wein gehandelt habe. Al-Qārī wirft seinem Lehrer vor, dass er so etwas nur aufgrund seiner geringen Kenntnis ihrer Rede sagen könne: „Es ist, als ob er für sich in Anspruch nimmt, dass niemand die Bedeutung des Koranverses kennt, außer ihm selbst mit seinem schwachen und mangelhaften Verstand. Dass er aber darüber hinaus noch die beiden großen Imame der Nichtbeachtung (*ʿadam al-mubālāt*) des expliziten koranischen Wortlauts bezichtigt, ist eine Geringschätzung der Religion und große Dreistigkeit gegenüber den Inhabern der Gewissheit. Gott möge ihm diesen Lapsus nachsehen" (17.II184).

(9) Der nächste Punkt betrifft die *niyya* (Absichtserklärung) bei der rituellen Waschung. Bei al-Ǧuwaynī findet sich die Aussage, Abū Ḥanīfa habe den *wuḍūʾ* ohne *niyya* für zulässig erklärt, doch sei der *wuḍūʾ* eine *ʿibāda* (gottesdienstliche Handlung), die *ʿibāda* sei wiederum eine *qurba* (Handlung, die den Ausführenden Gott näher bringt), die *qurba* sei ohne *iḫlāṣ* (Aufrichtigkeit) ungültig, und der *iḫlāṣ* ohne *niyya*. Al-Qārī setzt dem entgegen: „Wenn es sich um eine eigenständige *ʿibāda* handelt, dann ist sie ohne *niyya* ungültig. Wenn sie aber nur ein Mittel ist, dann ist sie ohne sie gültig [...]. Denn der *wuḍūʾ* ist die rituelle Reinheit, die zu den Voraussetzungen des rituellen Gebetes gehört. Und die anderen Voraussetzungen wie die Bedeckungen der Scham sind ja nach dem Konsens auch ohne *niyya* gültig. So muss es unbestrittenerweise auch mit der rituellen Reinheit sein. Wer hier einen Unterschied macht, muss dafür eine Erklärung erbringen. Al-Awzāʿī, Mālik mit einer Lehrmeinung und viele Schafiiten, gemäß dem, was al-Qurṭubī von ihnen überliefert, haben uns darin, bei der rituellen Reinheit die *niyya* nicht zur Voraussetzung zu machen, zugestimmt." (21.442a). Diesen Streitpunkt behandelt al-Qārī auch in seinem *Miškāt*-Kommentar recht ausführlich und kritisiert dabei seinen Lehrer Ibn Ḥağar, der die Gegenmeinung vertreten hatte (17.I95f).

(10) Beim *wuḍūʾ* bestand nach al-Ǧuwaynī noch ein Unterschied darin, dass Abu Ḥanīfa die Wiederholung beim Überstreichen des Kopfes als nicht vorgeschrieben ablehnte, aš-Šāfiʿī sie dagegen als Zunahme von Sauberkeit befürwortete.[91] Al-Qārī bemerkt lakonisch, dass die

[91] *Muġīṯ al-ḫalq* 54.

Wiederholung eher eine Zunahme von Schaden mit sich bringe, da durch das mehrmalige Überstreichen der Haare mit frischem Wassen der Unterschied zur großen Waschung (*ġusl*) verlorengehe.

(11) Ğuwaynī hatte in seiner Abhandlung erklärt, Abū Ḥanīfa erlaube, das rituelle Gebet mit einem Hundefell bekleidet zu verrichten.[92] Al-Qārī schränkt ein, dass der Dissens zwischen Hanafiten und Schafiiten in dieser Frage lediglich den Fall betreffe, dass der Betende nichts anderes finde, mit dem er seine Scham bedecken kann, als ein gegerbtes Hundefell. In diesem Fall stelle sich die Frage, ob er besser nackt oder mit dem Hundefell bekleidet, bete. Während sich Abū Ḥanīfa für letzteres entschieden habe, habe aš-Šāfiʿī ersteres bevorzugt. Mit einer erweiterten *ta'ammal*-Formel weist al-Qārī auf die Gefahr hin, die von einer unnötig starken Betonung dieses Gegensatzes zwischen den Maḏāhib ausgeht: „Gib acht! Denn es ist eine Stelle des Ausgleitens und ein Gegenstand des Geschwätzes (*maḥall ḫaṭal*)" (21.442b). Freilich hält dieser Grundsatz ihn selbst nicht davon ab, gegen die Lehrmeinung des gegnerischen Maḏhabs zu wettern: „Zweifellos ist das, wofür sich aš-Šāfiʿī entschieden hat, von einer außerordentlichen Schimpflich- und Widerwärtigkeit, die der Stellung der gottesdienstlichen Handlung fernsteht, während das, was Abū Ḥanīfa vorgezogen hat, den Gesetzen der Scharia näher steht" (21.442b). Die Rede über all diese Dinge sei aber rein spekulativ, das richtige Verhalten stehe ohnehin im Gegensatz dazu, nur gebe es hier eine Großzügigkeit gegenüber der Volksmenge und eine Gnade für die Gemeinde (*tawsiʿa li-l-ʿāmma wa-raḥma li-l-umma*, 21.442b). Mit diesem letzten Satz spielt al-Qārī wohl auf den bekannten Hadith an, wonach der Dissens der Rechtsschulengründer eine Gottesgnade darstellt (*raḥmat al-umma fī iḫtilāf al-a'imma*).[93] Dies ist wohl so zu verstehen, dass durch den Dissens dem Beter, der tatsächlich vor der unangenehmen Situation steht, zwischen Nacktheit und der Verhüllung mit einem gegerbten Hundefell wählen zu müssen, beide Optionen offenstehen.

(12) Al-Ğuwaynī: Abū Ḥanīfa hat zugelassen, dass das rituelle Gebet mit einer entfernbaren Unreinheit (*naǧāsa*) verrichtet wird, wenn sie weniger als ein Viertel des Kleidungsstückes einnimmt; das widerspricht dem religionsgesetzlichen Zweck des Gebets. Al-Qārīs Antwort: Wenn es sich um eine grobe Unreinheit (= Kot) handelt, dann ist, wie schon von ʿUmar, ʿAlī und Ibn Masʿūd überliefert, die Größe eines Dirham-Stücks verziehen. Bei der dünnen Unreinheit (= Urin) haben Abū Ḥanīfa und Abū Yūsuf aufgrund verschiedener Traditionen geurteilt, dass sie dann verziehen ist, wenn sie weniger als ein Viertel des Kleidungsstücks oder Körpers einnimmt. „Dies war", so schränkt al-Qārī ein, „ihr Urteil nach Art des Gutachtens (*fatwā*) zur Schonung des gemeinen Volkes (*tawsiʿatan li-ʿāmmat al-muslimīn*), obwohl es ihr eigenes Handeln gemäß der Frömmigkeit (*taqwā*) war, jeden Tropfen Unreinheit wegzuwaschen, aus Vorsicht in der Angelegenheit der Religion (*iḥtiyāṭan fī amr ad-dīn*)" (21.443a). Abū Ḥanīfa und Abū Yūsuf sollen sich also selbst an Regeln gehalten haben, die strenger waren als diejenigen, die sie ihren Anhängern auferlegten.

(13) Es folgt nun die Behandlung der Anekdote über Maḥmūd von Ġazna, die al-Qārī in vollständiger Form zitiert, um daran anschließend die einzelnen Punkte nacheinander mit *wa-*

[92] *Muġīṯ al-ḫalq* 55.

[93] Vgl. dazu unten das noch zu ergänzende Kapitel zu Argumentationsmustern und Wertorientierungen.

qawlu-hū („und sein Wort...") wieder aufzugreifen und mit eigenen Anmerkungen zur Verteidigung der hanafitischen Position zu versehen. In seinem Nachtrag zur Pharao-Schrift beschreibt er dieses Vorgehen in einem Querverweis mit den Worten: „Ich habe jedes Problem auf das Buch und die Sunna, die gültigen Hadithe (*al-aḥādīṯ aṣ-ṣaḥīḥa*) und die expliziten Traditionen (*al-āṯār aṣ-ṣarīḥa*), die man nicht leugnen, verspotten oder verunglimpfen kann, ohne zum Ungläubigen erklärt zu werden, zurückgeführt" (86n.29b–30a).

Besonders interessant ist al-Qārīs Erwiderung auf die Darstellung, der ġaznawidische Herrscher habe den Eindruck gewonnen, dass die meisten Hadithe mit dem schafiitischen Maḏhab übereinstimmten. Dies, so al-Qārī, könne vorbehaltlos eingestanden werden, doch worauf es ankomme, sei etwas anderes, nämlich die Verifikation (*taḥqīq*) der Berichte, die Ausgleichung (*tawfīq*) der Traditionen, die Harmonisierung (*ǧamʿ*) zwischen Überlieferung und Vernunft und die Abweisung von Widersprüchen zwischen den Belegen aus dem Buch und der Sunna auf der einen, und dem Rekurs auf die Lehrmeinungen der Imame auf der anderen Seite, denn in ihrem Dissens liege eine Gnade für die Gemeinde. Das Kleben an den äußeren Bedeutungen von Koran und Hadithen sei dagegen die Sache der Verifikatoren nicht. Dies sei vielmehr der Weg von Dāwūd aẓ-Ẓāhirī und den Ketzern seinesgleichen, der Weg der Anthropomorphisten, der Ḫāriǧiten und Schiiten, die nicht zwischen definitiven und hypothetischen Beweisen unterscheiden und damit auch keinen Unterschied zwischen *farḍ*-, *wāǧib*- und *sunna*-Pflicht kennen. Da nun der Herrscher dieses Ortes nicht die Befähigung hatte, die Wahrheit dieser Angelegenheit zu verstehen, konnte man ihm von diesem Gebet ein Bild machen, das natürlicherweise Widerwillen einflößt. Hätte der Herrscher dagegen innere Einsicht gehabt, so hätte er „die Berechtigung der hanafitischen Regeln, die auf der hanifischen Religion fußen, erkannt; diese sind die Milde (*samāḥa*) und die Bequemlichkeit (*suhūla*) in den religiösen Angelegenheiten, besonders für die Menschenmenge (*al-ʿāmma al-bašariyya*)" (21.445a). Der hanafitische Maḏhab ist also eigentlich der edelste Teil der islamischen Gemeinschaft, der das Toleranzprinzip der hanifischen Urreligion (*al-milla al-ḥanīfiyya*) am konsequentesten fortführt. Dieser Gedanke scheint einer der wichtigsten der ganzen Schrift zu sein, denn er begegnet schon leitmotivisch im doxologischen Vorspann: Gott wird dort als derjenige beschrieben, „der die Lasten und Fesseln von uns genommen und uns keine Beengung in der Religion auferlegt hat", der Gottesgesandte als derjenige, „der die nachsichtige, hanifische Gemeinschaft hervorgebracht hat, die in Bezug auf seine Religion und sein Buch einfach ist".

Auch hier werden wieder die hanafitischen Gebetsregeln verteidigt. Gelegenheit dazu bietet die Beschreibung des zweiten, von al-Qaffāl verrichteten Gebets, das dieser als „hanafitisch" ausgegeben hatte. Da al-Qārī bereits auf die Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Verhüllung mit einem Hundefell, der Zulässigkeit einer Unreinheit an Kleidung und Körper und der Benutzung von Dattelwein für die rituelle Waschung eingegangen ist, hält er sich hier mit diesen Einzelheiten nicht lange auf. Er ergänzt lediglich, dass die rituelle Waschung bei dem zweiten Gebet al-Qaffāls wegen der Verfügbarkeit von Wasser hinfällig war und dieses Gebet somit nach einer Gruppe von bedeutenden Gelehrten Unglauben darstelle. Größere Aufmerksamkeit schenkt er der Aussage, dass al-Qaffāl beim zweiten Gebet die rituelle Waschung in umgekehrter Reihenfolge vorgenommen habe. Hierzu erklärt er, dass nach Meinung Abū Ḥanīfas tatsächlich die Einhaltung der richtigen Reihenfolge nur *sunna*-Pflicht sei. Begründen lasse sich das damit, dass in dem zugrundeliegenden Koranwort 5:6, in dem die einzelnen bei der Waschung auszu-

führenden Handlungen beschrieben sind, das „und" (*wa-*), wie es den Kennern der arabischen Sprache bekannt sei, lediglich der Beiordnung diene, ohne aber etwas über die Reihenfolge der Handlungen auszusagen. Al-Qārī nennt anschließend noch eine ganze Anzahl anderer frühislamischer Autoritäten, die die Reihenfolge der Handlungen bei der Waschung für unerheblich erklärt hatten (21.445b).

Al-Qaffāl hatte in seinem zweiten Gebet den *takbīr* auf Persisch gesprochen und dann den Koranvers 55:64 ebenfalls auf Persisch rezitiert. Al-Qārī erkennt an, dass dies der hanafitischen Lehre entspricht, will aber die Benutzung des Persischen als eine Ausnahme verstanden wissen, auf die sich nur derjenige berufen könne, der des Arabischen nicht mächtig ist. Allerdings betont er, dass es in den beiden Fällen auf den Sinn ankomme. So sei der Zweck des *takbīr* die Verehrung Gottes, die sowohl auf Arabisch als auch auf einer nicht-arabischen Sprache bezeigt werden könne (21.446a). Dass auch beim Koran Zweck der Ausdrücke der Sinn ist, könne man daran erkennen, dass Gott selbst von seinen Worten sage: „Siehe, das stand in den alten Büchern" (87:18). Denn die koranischen Aussagen könne man in den alten Büchern nur sinngemäß wiederfinden, weil sie in Syrisch bzw. Hebräisch verfasst seien.[94]

Zu der Aussage, dass al-Qaffāl das zweite Gebet mit einem Furz beendet hatte, erklärt al-Qārī, dass dies auf die Lehrmeinung gegründet sei, dass sich bei der Beendung des Gebetes die *farḍ*-Pflicht auf eine mit dem Gebet unvereinbare Handlung beschränke, während das Sprechen des Grußes lediglich *wāǧib*-Pflicht sei. Als Grundlage für diese Bestimmung verweist er auf eine ganze Anzahl von auf verschiedenen Wegen überlieferten Hadithen, denen zufolge das Gebet desjenigen, der sich nach der letzten Prosternation wiederaufrichtet und dann durch eine Körperausscheidung verunreinigt, damit abgeschlossen ist (21.447a). Hierdurch, so schließt er den Abschnitt ab, werde klar, dass derjenige, der in solchen Fragen gegen Abu Ḥanīfa opponiere, damit in Wirklichkeit gegen den Gottesgesandten opponiere; so wie er leichtfertig mit dem Wissen der Gelehrten umgehe, gehe er auch leichtfertig mit dem Würdigsten der Propheten um (21.447b).

Wenn aber al-Qaffāl gesagt habe, dass dies das Gebet Abū Ḥanīfas sei, so stimme das nicht, denn der Imam selbst habe zeit seines Lebens nie so gebetet und er habe auch keinem anderen erlaubt, absichtlich so zu handeln. Vielmehr habe al-Qaffāl hier verstreutes Zubehör des Maḏhab (*mutafarriqāt lawāzim al-maḏhab*) zusammengestellt; dieses Zubehör könne man aber nicht mit dem Maḏhab selbst gleichsetzen. Nur wenn in den Büchern stehen würde, dass das Gebet desjenigen, der so betet, gültig und zulässig ist, würde es zum Maḏhab gehören. Dies sei aber nicht der Fall (21.447b).

Maḥmūd von Ġazna und der Šarīf von Mekka

Die Aussage in al-Ǧuwaynīs Anekdote, dass Maḥmūd sich vom hanafitischen Maḏhab abgewandt und den schafiitischen Maḏhab angenommen habe, gibt al-Qārī Gelegenheit, auf das Verhältnis von Maḏhab und Herrschaft einzugehen. Es wird hierbei deutlich, dass er ein starkes Interesse an

[94] 21.446b. In seinem *Miškāt*-Kommentar rechtfertigt al-Qārī die hanafitische Toleranz bei diesem Punkt damit, dass, wie im Hadith überliefert, auch der Koran ursprünglich in sieben verschiedenen „Buchstaben" (*aḥruf*) offenbart wurde, damit ihn jeder arabische Stamm in seinem eigenen Dialekt rezitieren konnte (17.I499).

der Frage hat, welchem Maḏhab die Herrscher angehören. Allerdings gibt er dieses Interesse nicht unverblümt zu. So kommentiert er den Maḏhab-Wechsel Maḥmūds mit den Worten:

> „Wenn das tatsächlich stimmt, so ist es für die Gelehrten unmaßgeblich, denn die meisten Herrscher stehen auf der Stufe von Unwissenden. Maßgeblich ist allein, wer von den Gelehrten wechselt, wie aṭ-Ṭaḥāwī[95] und andere Große. Er hat dem Maḏhab zum Sieg verholfen, Bücher verfasst und revidiert. Bei Maḥmūd dagegen gilt, dass, wenn er nicht ein illiterater, dummer Muqallid war, der seinen Namen (*ism*) nicht von seinem Wappen (*wasm*) unterscheiden konnte, er doch wie andere nur zu den ephemeren Menschen (*aʿrāḍ an-nās*) gehörte, die (jetzt) von ihren Gräbern umschlossen sind, deren Gebetsformen verstummt und deren Spuren ausgewischt sind" (21.447b–448a).

Nur wenn Herrscher selbst den Weg der Religion beschritten haben, soll ihre Maḏhab-Zugehörigkeit von Relevanz sein. Als Beispiel dient der frühislamische Sufi Ibrāhīm ibn al-Adham, nach der Legende ein Königssohn, der, so al-Qārī, „bei unserem Imam in die Lehre gegangen ist, in Wissen und Werk, in der Abwendung vom Diesseits und der Zuwendung zum Jenseits und in der Gegenwart mit Gott" (21.448a).

Obwohl al-Qārī hier eigentlich die Unmaßgeblichkeit der Maḏhab-Zugehörigkeit der Herrscher betont, lässt er sich doch nicht davon abhalten, nur wenige Zeilen später die Beliebtheit des hanafitischen Maḏhabs bei den Herrschern der verschiedenen Regionen der islamischen Welt anzupreisen: „Die Herrscher in jeder Zeit und an jedem Ort halten am Maḏhab des Nuʿmān (= Abū Ḥanīfa) fest, die Herrscher von Rūm, Gott möge sie vor den Ereignissen des Zeitenlaufes (*ḥawādiṯ ad-dawarān*) schützen, die Herrscher Transoxaniens in jeder Epoche, die Herrscher von Hind und Sind auf Festland und Meer."[96] Welche Absicht al-Qārī mit dieser Anpreisung, die aus verständlichen Gründen einige wichtige Regionen der islamischen Welt schlichtweg ausblendet, verfolgt, wird erst im zweiten Teil der Passage deutlich:

> Ja, es wird soweit kommen, dass zu diesem verfeinerten Maḏhab auch unser Herr, der edelblütige Šarīf, der von Arabern und Nicht-Arabern verehrte Beschützer des Bezirks der beiden Heiligtümer, Besitzer der beiden erhabenen Standorte, erlesenster Teil des Hauses Ṭāhā und Yāsīn, feinste Essenz der Nachkommen des Herrn der Gottesgesandten, al-Ḥasan ibn Abī Numayy ibn Barakāt, möge Gott seine Macht vermehren, sein Land durch seine Gerechtigkeit zu Blüte und Wohlstand bringen und seine Taten unter den Geschöpfen gut machen, zurückkehren wird, nachdem er lange Zeit entsprechend seiner Wahl dem Äußeren des schafiitischen Maḏhab gefolgt ist (*baʿda mā kāna ʿalā ẓāhiri maḏhabi aš-Šāfiʿī muddatan madīdatan bi-ḥasabi ḫtiyāri-hī*). (21.448a)

Al-Qārī hegte also offensichtlich die Hoffnung, mit seiner Schrift den herrschenden Šarīfen von Mekka zu einem Übertritt zum hanafitischen Maḏhab bewegen zu können. Dazu passt auch, dass er den Namen des Šarīfen mit überaus umständlichen Epitheta versieht, die noch aufwendiger sind als diejenigen, die er den Herrschern von Rūm, also den Osmanen, zubilligt. Bemerkenswert ist auch die Vorstellung, dass der Šarīf im Falle erfolgreicher Werbung zum hanafitischen Maḏhab „zurückkehren" würde. Es ist nicht bekannt, dass die Šarīfen jemals vorher Hanafiten gewe-

---

[95] Gemeint ist Aḥmad ibn Muḥammad aṭ-Ṭaḥāwī (st. 321/933), vgl. zu ihm den entsprechenden Artikel von N. Calder in *EI²*.

[96] *Anna s-salāṭīn fī kull zamān wa-makān tābiʿūn ʿalā maḏhab an-Nuʿmān {r} ka-salāṭīn ar-Rūm {h} wa-salāṭīn Ma warā nahr fī kull dahr wa-ʿaṣr wa-salāṭīn al-Hind wa-s-Sind fī l-barr wa-l-baḥr*

sen wären. Mit „Rückkehr" ist hier wohl eher Rückgängigmachung gemeint: durch den Übertritt des Šarīfen würde nämlich in gewisser Weise die Abkehr des früheren Herrschers vom hanafitischen Maḏhabs rückgängig gemacht.

Schließlich gibt sich al-Qārī noch einer etwas seltsam anmutenden Überlegung über den Grund für die Beliebtheit des hanafitischen Maḏhabs bei den Herrschern hin, die persische Vorzeit und islamische Endzeit miteinander verbindet:

> *Wa-laᶜalla ḥikmatu ḏālika anna Abā Ḥanīfata {r} min ḏurriyyati Kisrā l-mulaqqabi bi-Anušīrwān al-ᶜādili fa-ḥayṯu ᶜadala l-imām· ᶜan id-dunyā wa-aqbala ᶜala l-ᶜuqbā ǧaᶜala Llāhu {T} salāṭīna l-islām· wa-asāṭīna l-anām· min ᶜulamāʾa tābiᶜīna la-hū ilā yawmi l-qiyām· ḥattā ruwiya anna l-mahdiyya {R} inna-mā yaḥkumu ᶜalā wifqi maḏhabi-hī min al-aḥkām·.* (21.448a)
>
> „Vielleicht ist die *ḥikma* (der göttliche Grund) dafür, dass Abū Ḥanīfa selbst zur Nachkommenschaft von Chosroe, dem sogenannten gerechten Anuschirvan, gehörte. Als sich der Imam vom Diesseits ab- und dem Jenseits zuwandte, machte Gott die Herrscher des Islams und die großen Gelehrten bis zum Tage der Auferstehung zu Anhängern von ihm, so dass man sogar überliefert hat, dass der Mahdī entsprechend den Bestimmungen seines Maḏhabs herrschen soll".

Die Bezugnahme auf den sasanidischen Herrscher Chosroe Anuschirvan als Ahnen Abū Ḥanīfas macht deutlich, dass al-Qārī den hanafitischen Maḏhab in altiranischer Königstradition sieht.[97] Wenn Chosroe Anuschirvan auch noch als „gerecht" (*ᶜādil*) bezeichnet wird, so steht dies eigentlich im krassen Gegensatz zu der hanafitischen Regel, wonach nicht einmal ein islamischer Herrscher als gerecht bezeichnet werden darf (vgl. unten S. 414). Man mag es deswegen als einen geschickten Schachzug ansehen, dass al-Qārī den Begriff *ᶜādil* im nächsten Satz in einer anderen Bedeutung wiederaufnimmt, indem er davon berichtet, dass sich Abū Ḥanīfa hernach vom Diesseits abwandte (*ᶜadal al-imām ᶜan id-dunyā*).

Bemerkenswert ist noch der Satz, mit dem al-Qārī diesen Sinnabschnitt abschließt: „So haben die Schafiiten angefangen, immer wieder die Pforten der Hanafiten aufzusuchen, um entsprechend ihren Rängen und Qualitäten Ämter zu erhalten und Posten zu erlangen" (21.448a). Sicherlich spielt er damit auf die Tatsache an, dass in seiner Zeit viele schafiitische Gelehrte in Mekka von osmanischer Seite Gehälter bezogen. Offensichtlich war es sein Anliegen, diese schafiitische Elite Mekkas bloßzustellen, indem er ihre finanzielle Abhängigkeit von hanafitischen Herrschern aufzeigte. Mit seinem historischen Rückbezug auf die Zeit Maḥmūds von Ǧazna konnte er diese den Schafiiten ungünstigen politischen Verhältnisse der Gegenwart als eine gerechte Vergeltung dafür präsentieren, was Schafiiten wie al-Qaffāl aš-Šāšī in der Vergangenheit den Hanafiten angetan hatten

Die „Retourkutsche": das Gebet der Schafiiten in Mekka

Al-Qārī erkennt zwar an, dass al-Ǧuwaynī zu den großen Gelehrten gehört, der mit seinem *Kitāb al-Iršād fī uṣūl al-iᶜtiqād* (vgl. GAL I² 488) ein wichtiges Werk zur Glaubenslehre verfasst hat,

---

[97] Ansatzweise findet sich diese Vorstellung schon in der früheren hanafitischen Literatur, vgl. zum Beispiel Ibn Abī l-Wafāʾ, der in seinem *Ṭabaqāt*-Werk *al-Ǧawāhir al-muḍīʾa* (I 390) die Überlieferung anführt, wonach der Enkel Abū Ḥanīfas einst sagte: „Ich bin Ismāᶜīl, Sohn von Ḥammād, Sohn von Abū Ḥanīfa an-Nuᶜmān, Sohn von Ṯābit, Sohn von al-Marzubān, einem der Königssöhne Persiens. Nie sind wir in Sklaverei geraten." Zit. von al-Qārī in 123.63a.

doch sieht er den großen Gelehrten hier auf falschen Wegen. Das macht er in seinem Kommentar zu al-Ǧuwaynīs Schlusssatz deutlich, in dem dieser von der „Verkehrtheit des Glaubens beim Gebet" auf die Nichtigkeit des hanafitischen Maḏhabs geschlossen hatte: „Es ist, als ob er die Bedeutung von Glauben (*iʿtiqād*) nicht kennen würde, wenn er auch das *Kitāb al-Iršād* verfasst hat, und als ob er nicht wisse, was Nichtigkeit ist, so dass er solch ein unsinniges Geschwätz von sich gibt. So wirkt das, was er an Gottesferne und Verlassenheit durch die Abfassung dieses Buches verdient, zu seinen Ungunsten" (21.448b). Wer sich für die Wahrheit einsetze, benötige lediglich den Koran, die Sunna und die Traditionen, nicht aber solche faulen Geschichten und minderwertigen Tricks, die schon die Kinder durchschauten, ganz zu schweigen von den erwachsenen Gelehrten.

Schon nach dem längeren Zitat aus al-Ǧuwaynīs Schrift mit der negativen Darstellung des hanafitischen Gebets hatte al-Qārī angekündigt (21.445a), er wolle nach Erörterung der einzelnen Punkte dieser Erzählung „ein hässliches Bild" (*ṣūra qabīḥa*) von der Art des schafiitischen Gebets zeichnen, entsprechend dem koranischen Grundsatz, dass eine schlechte Tat mit einer schlechten vergolten werde (42:40). Nun macht er diese Ankündigung war: „Da Du nun dieses hässliche äußerliche Bild vom hanafitischen Gebet zusammen mit der Darlegung der wirklichen Wahrheit kennst, so höre, was für ein hässliches innerliches Bild ich Dir vom schafiitischen Gebet zeichne" (21.448b).

Der schafiitische Beter, den al-Qārī als Schreckbild an die Wand malt, wartet, bis sich bei ihm unreines Abwasser (*māʾ bāluʿa*) von der Menge zweier Krüge gesammelt hat, spült dann damit den Mund aus, zieht dieses Wasser anschließend in die Nase ein, spricht eine eigene *niyya* für die rituelle Waschung, wäscht sein Gesicht und seine Hände, streicht dann zwei oder drei Mal über einzelne Haare seines Kopfes, um danach zur Vervollkommnung seiner Reinheit ganz in das Wasser einzutauchen. Durch Nasenbluten, Erbrechen, Aderlass und Schröpfen ist seine Reinheit allerdings erheblich gestört. Der schafiitische Beter bekleidet sich mit der Haut eines Delphins (*ḫinzīr baḥrī*) und einem blutroten Mantel, hat in Angleichung an Frauen und Hermaphroditen Henna an Händen und Füßen. Sein ganzer Körper, seine Kleidung, sein Gebetsteppich und der Untergrund sind mit dem Sperma eines Esels bespritzt. Da dies im Sommer geschieht und er frisch gepflückte Früchte in seiner Nähe hat, sammeln sich Fliegen und Mücken um ihn und belecken ihn von allen Seiten. Der schafiitische Beter verrichtet sein Gebet auf dem mekkanischen Hausberg Ǧabal Abū Qubays und richtet sich an einem Imam aus, der bei der Kaaba im Miḥrāb steht, „trotz ihrer Lehre, dass derjenige, der ohne Einhaltung der Reihe nachbetet, keine Belohnung für das Nachbeten erhält". Er ruft *nawaytu, nawaytu* („Ich habe die Absicht, ich habe die Absicht"), bis sein Imam nach Erheben der Hände und dem *takbīr* die Rumpfbeuge vollzogen hat. Erst dann ruft er selbst *Allāhu akbar* aus, ohne aber dabei seine Absicht zu vergegenwärtigen (21.448b, korrigiert nach Ms. Kairo 275b).

Ziel der Passage ist es, zu zeigen, dass man das schafiitische Gebet in der gleichen Weise verunglimpfen konnte, wenn man nur, wie es al-Qaffāl beim hanafitischen Gebet getan hatte, alle Punkte, bei denen der schafiitische Maḏhab laxer war, zusammennahm und in einem Gebet unterbrachte. Bewusst arbeitet al-Qārī auch die anderen rituellen Unterschiede zwischen den beiden Lehrrichtungen heraus wie etwa denjenigen, dass bei den Schafiiten der rituellen Waschung noch eine gesonderte Absichtserklärung vorausgeht und dass bei ihnen die *niyya* laut gesprochen wird.

Eine auf die lokalen Verhältnisse Mekkas bezogene Besonderheit ist, dass der schafiitische Beter sein Gebet auf dem Berg Abū Qubays vollzieht. Als Naǧm ad-Dīn al-Ġazzī im Jahre 1010h die Wallfahrt verrichtete, besuchte er einen gewissen Aḥmad ibn Saʿīd al-Āmūdī (st. 1014), der mit seiner Gemeinschaft auf dem Ǧabal Abū Qubays die fünf Gebete verrichtete und Andachten hielt. Dem biographischen Eintrag bei Mirdād (68) ist zu entnehmen, dass al-ʿĀmūdī als Schafiit war. Al-Qārīs Lehrer, der aus Indien stammende Zakariyyā al-Ḥusaynī, vermutlich Ḥanafit, war dagegen dafür bekannt, dass er trotz seines hohen Alters und seiner Schwäche aus seinem Haus, das ebenfalls auf dem Ǧabal Abū Qubays stand, zum Beten regelmäßig herunter in die Moschee kam (vgl. Qūtlāy 83). Offensichtlich handelt es sich hier um einen hanafitisch-schafiitischen Streitpunkt, der speziell mit den Verhältnissen in Mekka zusammenhängt.

Die Karikierung des schafiitischen Gebet geht aber noch weiter. Der Schafiit zieht beim *takbīr* das Hamza der beiden Wörter *Allāh* und *akbar* unnötig in die Länge und wispert beim Gebet, wenn der Imam von der einen Haltung zur anderen übergeht, *bas bas bīs bīs bismī Llāh* und „ähnliches, worüber Kinder lachen und womit der Satan scherzt". Er kennt nicht den Koran und kennt auch nicht die Artikulationsstellen und Eigenschaften der Konsonanten. „Aus Hochmut, Stolz, Anmaßung und potenziertem Unwissen[98] hat er sie nicht von den Rezitatoren, die die Aussprache der Worte, das Maß ihrer Längen und die Länge ihrer Betonungen kennen, gelernt, obwohl aš-Šāfiʿī betont hat, dass das Gebet desjenigen, der bei der Fātiḥa eine Betonung auslässt, eine unbetonte Aussprache ändert oder einen Konsonanten falsch ausspricht, hinfällig ist" (21. 449a). Al-Qārī zählt eine ganze Anzahl von Aussprachefehlern auf, die der schafiitische Beter bei der Rezitation der Fātiḥa begeht: bei der Ḥamdala zieht er die Ḍamma von *Ḥamdu* zu lang, bei *mālik yawm ad-dīn* lässt er die Kasra von *mālik* weg, das Wort *mustaqīm* spricht er in persischer Manier als *mustaġīm* aus, das Relativpronomen *allaḏīna* wird zu *allazīna*, *lā ḍ-ḍāllīn* entsprechend zu *lā ḏ-ḏāllīn*. Auch ein als Hyperkorrektur zu interpretierender Fehler ist darunter: das Wort *al-maġḍūb* im letzten Vers soll der schafiitische Beter, wie al-Qārī berichtet, wie *al-maqḏūb* aussprechen (21.449a). Für den Rezitator al-Qārī spielen solche Artikulationsfehler, die er auch separat in seinem *Ǧazariyya*-Kommentar (6.191) behandelt, verständlicherweise keine geringe Rolle.

Dies, so beendet al-Qārī seine Aufzählung der schafiitischen Rezitationsfehler, sei die Art des Gebetes der Skrupulanten ihrer Auslese (*al-muwaswasīn min ḫāṣṣati-him*). Wer aber das Gebet der Beduinen sehe, die bei dem Wallfahrsfest (*mawsim*) von Mekka zugegen sind, könne bezeugen, dass sie, auch wenn sie zu den Führern der Wüstenaraber (*mašāyiḫ al-aʿrāb*) gehörten, Besessene (*maǧānīn*) seien und dass ihr Gebet bei der Allgemeinheit der Muslime als ungültig betrachtet werde (21.449a). Offensichtlich sah al-Qārī die Beduinen der Umgebung als eine Art schafiitische Volksmenge (*ʿāmma*), die den skrupulanten schafiitischen Gelehrten und Frommen gegenübersteht. Dies lässt sich einem Querverweis entnehmen, in dem er sein Vorgehen in dieser Schrift noch einmal beschreibt. Dort sagt er allgemein zu den Schafiiten: „Ich habe ein unerhörtes und schändliches Bild von der Art ihrer Reinheit und ihres Gebetes gezeichnet, mit Berücksichtigung ihrer Erlesenen und ihrer Volksmenge, als Vergeltung für ihre Hässlichkeit und große Unverschämtheit" (86n.30a).

---

[98] Zum Konzept des „potenzierten Unwissen" (*ǧahl murakkab*), vgl. unten S. 387.

Nach Abschluss seiner Karikierung des schafiitischen Gebets mit all seinen zeitgenössischen „Mängeln“ erklärt al-Qārī mit Bezug auf den Ġaznawiden Maḥmūd in einem gewitzten Wortspiel: „Wenn der abgefallene Herrscher den Geruch dieser Reinheit gerochen und die Art dieser Rezitation gehört hätte, so wäre er zu seinem löblichen Zustand (*ḥālu-hū al-maḥmūd*) zurückgekehrt (21.449a).“ Mit seiner Darstellung hoffte al-Qārī also nicht nur den Scharifen von Mekka zum Maḏhab-Wechsel bewegen, sondern auch die alte hanafitische Wunde „Maḥmūd von Ġazna“ ein wenig schließen zu können: nicht die Mangelhaftigkeit des hanafitischen Ritus, sondern die Intriganz des schafiitischen Gelehrten al-Qaffāl soll die Ursache für den Maḏhab-Wechsel des berühmten Herrschers gewesen sein.

Die Notwendigkeit der Konzilianz

Nachdem al-Qārī in seiner Darstellung der zeitgenössischen Schafiiten in Mekka eine erstaunliche Aggressivität an den Tag gelegt hat, kehrt er in der nachfolgenden Passage zu einem friedfertigeren Ton zurück. Sie befasst sich mit der Notwendigkeit des Respekts vor den Gründern der gegnerischen Lehrrichtungen und beginnt mit einem Lob für eben jenen Rechtsschulgründer, dessen zeitgenössische Anhänger er gerade vorher lächerlich gemacht hat, aš-Šāfiʿī:

> „Gott habe Barmherzigkeit mit dem, der die Mitte gefunden, das rechte Maß nicht überschritten, willkürlich gehandelt, aber die Höflichkeit gegenüber seinem Imam (*al-adab min imāmi-hī*) gelernt hat: als er das Grab des größten Imams besuchte und an jenem erhabenen Ort das Morgengebet betete, ließ er nämlich den *qunūt* weg. Und als man ihn danach fragte, antwortete er: Ich habe mich geschämt, dort seinem Maḏhab zuwiderzuhandeln“ (21.449a).

Die Geschichte von aš-Šāfiʿī, der bei seinem Besuch von Abū Ḥanīfas Grab in Bagdad aus Anstand (*ta'addub*) gegenüber diesem beim Morgengebet die von ihm selbst befürwortete *qunūt*-Formel ausließ und die Basmala am Anfang der Fātiḥa leise betete, um nicht in Gegenwart des Meisters gegen dessen Lehre zu verstoßen, ist schon aus der früheren Literatur bekannt.[99] Da man aus ihr auch auf eine Unterordnung aš-Šāfiʿīs gegenüber Abū Ḥanīfa schließen konnte, ist ihre Heranziehung durch al-Qārī in sich noch kein Zeichen dafür, dass er den Respekt vor den gegnerischen Rechtsschulgründern als ein Prinzip betrachtete, das von allen, also auch von den Hanafiten und ihm persönlich, einzuhalten sei.

Dass dem aber so war, wird aus seiner Kommentierung dieser Anekdote deutlich, in der er die Verhaltensweise aš-Šāfiʿīs zu einem Vorfall aus seinem eigenen Leben in Beziehung setzt. Ihm sei, so erzählt er, Ähnliches mit seinem schafiitischen Lehrer ʿAṭiyya as-Sulamī widerfahren. Dieser habe ihn nämlich einmal aufgefordert, ihm und seinen Gefährten beim Abendgebet als Vorbeter zu dienen. Daraufhin habe er beim Gebet die Basmala am Anfang der Fātiḥa laut gebetet. Nach dem Gruß habe er dann dem Scheich gesagt: „Dies tue ich in Deiner Anwesenheit in Übereinstimmung mit dem, was aš-Šāfiʿī in Anwesenheit unseres Imams getan hat, als Ausgleich und im Einklang.“ Der Scheich habe daraufhin gelächelt und an diesem Verhalten Gefallen gefunden (21.449a).

Neben dem Respekt gegenüber den gegnerischen Lehrrichtungen sieht al-Qārī noch ein anderes Prinzip, das die Kluft der Maḏhab-Gegensätze zu überbrücken hilft, den *iḥtiyāṭ* („Vorsicht, Reserve“) der Sufis. Zwar sei es seine Überzeugung, so erklärt al-Qārī, dass Abū Ḥanīfa unter

[99] Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt* 129. Die Geschichte begegnet in verkürzter Form noch in 73.342.

den vier Rechtschulengründern den ersten Platz einnehme, weil sich deren Rangfolge wie bei den vier rechtgeleiteten Kalifen nach ihrer Seniorität bestimme (also: Abū Ḥanīfa, Mālik, aš-Šāfiʿī und Aḥmad), doch sei der „Maḏhab der sufischen Meister, nämlich die Befolgung des Vorsichtigeren (*al-aḥwaṭ*) in jedem Punkt der religiösen Angelegenheiten, der geradeste und sicherste Weg" (21.449b). Die sufischen Meister (*as-sāda aṣ-ṣūfiyya*), die sich an diesen Weg halten, geraten erst gar nicht in einen Konflikt mit den Anhängern anderer Rechtsschulen, weil sie sich jeweils an der strengeren Vorschrift orientieren: wenn sie Schafiiten sind, vollziehen sie zum Beispiel mit Rücksicht auf die Hanafiten keine rituelle Waschung aus zwei Krügen, reinigen sich aber vom Erbrechen und Nasenbluten; wenn sie Hanafiten sind, reinigen sie sich mit Rücksicht auf die Schafiiten vom Kontakt mit Frauen und der Berühung des eigenen Gliedes. In gewisser Weise stellt *iḥtiyāṭ* also eine eigene Lehrrichtung dar, die über den etablierten Maḏāhib steht.

Die Hanafiten und die Hadith-Wissenschaft

Während sich al-Ǧuwaynīs Streitschrift noch über eine ganze Anzahl von Seiten hinzieht, auf denen verschiedene andere Maḏhab-Streitpunkte behandelt werden, wendet sich al-Qārī nach der Anekdote über den Maḏhab-Wechsel Maḥmūds von Ġazna von ihr ab. Das rechtfertigt er damit, dass das Gespräch mit demjenigen, der bei seiner Lehrmeinung hartnäckig verharre, ohnehin keinen Nutzen bringe, zumal die traditionswissenschaftlichen und rationalen Argumente für die einzelnen Bestimmungen bereits in den ausführlichen Büchern aufgeführt seien (21.449b). In diesem Zusammenhang spricht al-Qārī auch eine ausdrückliche Leseempfehlung aus:

> „Wer den Maḏhab von Anwendung (*farʿ*) und Grundsatz (*aṣl*) her verifizieren will, der halte sich an den Kommentar zur *Hidāya* von Ibn al-Humām, damit er bei jedem Kapitel, Abschnitt für Abschnitt, die Zweckgründe (*maqāṣid*) sieht und in diesem Buch den Vorzug der hanafitischen Imame über die anderen erkennt" (21.449b).

Kamāl ad-Dīn Ibn al-Humām as-Sīwāsī (st. 861/1458) war ein nicht unbedeutender hanafitischer Gelehrter der späten Mamluken-Zeit. Aus Anatolien stammend und in Alexandria geboren, war er seinerzeit oberster Scheich an der Šayḫūniyya-Schule in Kairo (vgl. Z VI 255). Sein unvollendeter Kommentar zur *Hidāya* von al-Marġīnānī mit dem Titel *Fatḥ al-qadīr li-l-ʿāǧiz al-faqīr* (vgl. GAL I² 467) machte mit seiner Argumentation offensichtlich einen so starken Eindruck auf al-Qārī, dass er ihn als untrüglichen Beweis für die Überlegenheit des hanafitischen Maḏhabs betrachtete.

Er sah sogar eine Verwandtschaft zwischen Ibn Humāms Kommentar und seinem eigenem Kommentar zur Traditionssammlung *Miškāt al-maṣābīḥ*, denn an der gleichen Stelle erklärt er, er sei in diesem Werk der befriedigenden Methode Ibn al-Humāms gefolgt, die Rechtsfragen mit prophetischen Hadithen zu sichern; in seiner vorliegenden Abhandlung biete er daraus nur eine Quintessenz (*lubb lubāb*). Der Querverweis wirft ein interessantes Licht zurück auf al-Qārīs *Miškāt*-Kommentar. Er war offensichtlich als ein breit angelegtes Werk zur Zurückweisung schafiitischer Vorranganspruche angelegt. Die Botschaft dieses Querverweises passt gut zu der Bemerkung al-Qārīs in der Einleitung zu diesem Kommentar selbst, in der äußert, dass er dieses Werk nicht zuletzt deswegen abgefasst habe, weil „die meisten (früheren) Kommentatoren in ihrem Bestreben Schafiiten waren und die Probleme, die zu dem Buch gehören, entsprechend der Methode ihres Maḏhabs behandelt haben" (17.135).

Al-Qārī sieht sich an dieser Stelle noch einmal zu einer Verteidigung gegen den Vorwurf der Hadith-Feindlichkeit der Hanafiten veranlasst. Wenn gesagt werde, dass Abū Ḥanīfa im Hadith nichts Bedeutendes vorzuweisen habe, so könne man dies aufgrund von verschiedenen Überlieferungen widerlegen. So habe etwa Yaḥyā ibn Naṣr den Rechtsschulengründer sagen hören, dass er bei sich „Kisten von Hadith" (*ṣanādīq min al-ḥadīṯ*) habe, von denen er nur weniges vorgebracht habe (21.449b). Die Tatsache, dass Abū Ḥanīfa nur wenig in Überlieferungsketten erscheine, sei im wesentlichen auf zwei Gründe zurückzuführen. Zum einen habe Abū Ḥanīfa wie Abū Bakr die (sc. zu seiner Zeit verbreitete) sinngemäße Überlieferung für unzulässig erachtet (sc. und sich deswegen davon ferngehalten). Zum anderen habe er in der Zeit der Nachfolger und ihrer Gefolgsleute gelebt; und da sich diese sehr um die Hadith-Disziplin, den kurzen Überlieferungsweg und die Kenntnis der Gewährsleute bemühten, habe er es in Anbetracht des täglichen Bedarfs der Zeitgenossen für wichtiger gehalten, in den Grundlagen und Einzelbestimmungen Urteile auszuarbeiten. Das intellektuelle Schließen (*dirāya*) habe ihn also gewissermaßen von der Überlieferung (*riwāya*) abgelenkt.

Das bedeute aber keinesfalls, dass er die Traditionen nicht kannte. Ein Hadith-Gelehrter soll einst Abū Ḥanīfa nach verschiedenen Problemen befragt und sie von ihm gelöst bekommen haben. Als er ihn bewundernd fragte, woher er dieses Wissen besitze, antwortete ihm Abū Ḥanīfa, dass er es aus den Hadithen erschlossen habe, die er bei ihm selbst gehört habe. Daraufhin der Hadith-Gelehrte: „O ihr Rechtgelehrten, ihr seid die Ärzte und wir sind die Apotheker."[100] Diese Anekdote, in deren Schlusssatz die Aufgabenverteilung zwischen Juristen und Hadith-Gelehrten auf ein einprägsames Bild gebracht wird, sollte wohl zeigen, dass Abū Ḥanīfa mit Hadithen arbeitete, ohne dass es seine Zeitgenossen wahrnahmen. Mit einer Warnung an die Gegner schließt al-Qārī diesen Sinnabschnitt ab: „Wer behauptet, dass dasjenige, was al-Buḫārī in seinem *Ṣaḥīḥ* angeführt hat, Abū Ḥanīfa und seinen Gefährten entgangen sei, hat den Bereich der Gerechtigkeit (*inṣāf*) verlassen und das Tor der Verirrung (*iʿtisāf*) durchschritten" (21.450a).

Den Gedanken der Aufgabenverteilung unter den Gelehrten vertieft al-Qārī hernach in einem umfassendes Bild von der Entwicklung der religiösen Wissenschaften, bei dem die disziplinare Pluralität und Spezialisierung der nachheilszeitlichen Epoche sogar als gottgewollt erscheint: Während die Ṣaḥāba und die großen Tābiʿūn Muǧtahidūn waren und die Religionswissenschaften in sich vereinten, hatten ihre Nachfolger dieses weite, umfassende Wissen nicht mehr und teilten sich auf die verschiedenen Disziplinen auf (*tafarraqū fī abwāb at-taḥṣīl*). Jede Gruppe strengte sich in einer Wissensart besonders an, hatte allerdings in den übrigen Wissenschaften zumindest Anteil an den Prolegomena. Die einen wurden zu Meistern in der Exegese, die anderen zu Meistern in der Traumauslegung, wiederum andere in der Morphologie, Syntax und Lexik, in der Medizin und Pathologie, in der Überlieferung der Hadithe, in der Weltflucht und Askese sowie im Iǧtihād und in den die Menschen betreffen Regeln der verschiedenen Länder. Die Passage endet mit einem Ausruf des Entzückens über die Pluralität der Gemeinschaft:

> „Lob sei Dem, der die Menschen so ins Leben ruft, wie er will. Jede Partei freut sich über das, was sie bei sich hat (23:53), und ein jeder ist in dem erfolgreich, wofür er auf der verborgenen Tafel erschaffen ist. Alle Menschen kennen ihre Tränke (2:60), und jede Gruppe

[100] 21.450a. Die Erzählung findet sich ähnlich bei Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt* 124, dort wird der Hadith-Gelehrte als al-Aʿmaš identifiziert.

weiß ihren Weg, wie Gott über die himmlische Schar gesagt hat: Und es gibt keinen von uns, der nicht einen bestimmten Platz hat. Wir sind es, die in Reih und Glied stehen, und wir sind die Lobpreisenden (37:164–6)." (21.450b)

Intention dieser Passage ist allerdings weniger das Gotteslob als vielmehr der Nachweis, dass sich nicht alle Gelehrten um die Hadith-Wissenschaft bemühen müssen und die hanafitischen Gelehrten, wenn sie sich in der Vergangenheit nicht so sehr auf diesem Feld hervorgetan haben, ihre Qualitäten auf anderen Feldern hatten.

Ein weiterer Gegner: al-Fīrūzābādī

Am Ende seiner Abhandlung setzt sich al-Qārī noch mit einem anderen Gelehrten auseinander, dem Angriffe gegen Abū Ḥanīfa nachgesagt wurden. Es ist der bekannte Lexikograph Maǧd ad-Dīn al-Fīrūzābādī (st. 817/1415), der nach Aufenthalten in vielen anderen Ländern die letzte Zeit seines Lebens im Jemen verbrachte. Die Aussagen, die al-Qārī über Fīrūzābādī macht, stammen offensichtlich aus einem Geschichtswerk des jemenitischen Gelehrten ᶜAbd al-Wahhāb ibn ᶜAbd ar-Raḥmān al-Burayhī. Dies zeigt ein Textvergleich mit al-Qārīs Nachtrag zur Pharao-Schrift (86n.), der ein umfangreiches Zitat aus diesem Werk al-Burayhīs enthält.[101]

Der Abschnitt, den al-Qārī aus al-Burayhīs Werk zitiert, beginnt mit einem Gutachten des jemenitischen Gelehrten Raḍiyy ad-Dīn Ibn al-Ḫayyāṭ (st. 811/1408) für den Rasuliden-Herrscher al-Ašraf Ismāᶜīl (st. 803/1401), der Fīrūzābādī zum Ober-Qāḍī des Jemen ernannt und ihm seine Tochter zur Frau gegeben hatte. In diesem Text heißt es:

> „Ich habe mich gewundert über Scheich Maǧd ad-Dīn, dass er ein in Leder gebundenes Buch zur Verketzerung Abū Ḥanīfas verfasst hat, obwohl er der Šayḫ al-Islām ist, der Meister unserer sufischen Gefährten in der Tihāma und der Meister ihres Maḏhabs. Wie soll es ihm erlaubt sein, ihn zu verketzern, obwohl sein Wissen Ost und West erfüllt und nur derjenige die Ausdauer zu seinem Werk hat, den Gott wie ihn dazu befähigt hat? Ganze vierzig Jahre hat er das Morgengebet mit der Reinheit des Nachtgebets verrichtet (d.h. nachts nicht geschlafen)." (86n.22b–23a)

Al-Fīrūzābādī hatte sich in einem Brief an al-Malik al-Ašraf gegen die Anschuldigung Ibn al-Ḫayyāṭs verwahrt, die Vermutung geäußert, dass das Buch ihm von dritter Seite untergeschoben worden sei, und auf seine eigenen schriftstellerischen Verdienste um die Ḥanafiyya[102] verwiesen:

> „Bin ich nicht der erste, der das Äußerste getan hat zur Verherrlichung seines Maḏhabs und zur Abfassung eines monumentalen Buches über seine Klassen, in dem ihre Verdienste erwähnt und ihre Stärke dargelegt wird. Dieses Buch ist bei den Muslimen in Syrien, Ägypten und Jemen, in Ost und West verbreitet. Wenn sich jenes untergeschobene Buch nun aber im Bücherschrank des Gelehrten befindet, möge er es doch hervorholen, damit wir es verbrennen und seinen Verfasser verketzern." (86n.24a)

Auch al-Burayhī selbst hatte sich zu der Auseinandersetzung zwischen den beiden Gelehrten geäußert. Das Buch al-Fīrūzābādīs, von dem Ibn al-Ḫayyāṭ behauptete, dass darin Abū Ḥanīfa verketzert worden sei, habe er selbst geprüft und festgestellt, dass es keine Verketzerung (*takfīr*), sondern nur eine Verunglimpfung (*tašnīᶜ*) Abū Ḥanīfas enthalte. Es verunglimpfe nämlich

---

[101] In der Kurzfassung von al-Burayhīs Werk mit dem Titel *Ṭabaqāt ṣulaḥā' al-Yaman* ist die betreffende Passage nicht enthalten.

[102] Al-Fīrūzābādī hat ein *ṭabaqāt*-Werk zu den Hanafiten verfasst, vgl. unten S. 356.

ihn und seine Anhänger hinsichtlich der Streitfragen, bei denen sie abweichende Meinungen vertraten. Als Beispiel nennt al-Burayhī drei Fälle aus dem Eherecht, bei denen jeweils dem Ehemann nach dem ḥanafitischen Maḏhab keine *ḥadd*-Strafe obliegen soll: 1. Wenn die Ehefrau ihrem Mann ihre Sklavin freigegeben hat und er sie beschläft; 2. Wenn er seine dreifach verstoßene Frau beschläft, bevor sie einen anderen heiratet; und 3. Wenn er in bewusster Übertretung des Verbots eine fünfte Frau heiratet und sie beschläft. Al-Fīrūzābādī habe in seinem Buch noch eine Menge anderer, in den Rechtsbüchern zu findenden Streitfragen zusammengestellt und dieses dann seinem Herrscher zugeeignet. Der Gelehrte Raḍiyy ad-Dīn, so bemerkt al-Burayhī abschließend, könne das Buch nicht selbst in den Händen gehabt haben, vielmehr sei ihm die Verketzerung Abū Ḥanīfas durch al-Fīrūzābādī wohl nur zugetragen worden. (86n. 29a–b)

Während al-Qārī den Text al-Burayhīs im Nachtrag zur Pharao-Schrift ausschreibt, liefert er ihn in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung in paraphrasierter Form. Sein Hauptanliegen besteht hier darin, die offenbar sehr anstößige hanafitische Position bei den drei genannten Fällen aus dem Eherecht zu rechtfertigen. Dass bei allen drei Fällen dem Ehemann nach dem hanafitischen Maḏhab keine *ḥadd*-Strafe obliegen soll, rechtfertigt al-Qārī mit einem über verschiedene Wege überlieferten Prophetenwort, das man als das arabische Pendant zu dem Prinzip *in dubio pro reo* ansehen kann: *idra'ū l-ḥudūd bi-š-šubuhāt* „Wendet in Zweifelsfällen die *ḥadd*-Strafen ab!" Eine Parallelversion des Hadith, die al-Qārī an dieser Stelle ebenfalls anführt, geht sogar noch weit über diese Bedeutung hinaus: „Wendet, soweit ihr könnt, die Ḥadd-Strafen von den Muslimen ab. Und wenn ihr für den Muslim einen Ausweg findet, so lasst ihn gehen. Denn es ist besser, der Imam irrt bei der Begnadigung als bei der Bestrafung" (21.452a). Einige hanafitische Imame sollen hieraus geschlossen haben, dass für den Fall, dass 99 Gründe für den Unglauben einer Person sprechen, aber nur ein Grund dagegen, Richter und Muftī die Abwendung der Ḥadd-Strafe betreiben und sich für ihre Rettung entscheiden müssten. „Hierdurch" so schließt al-Qārī den Gedanken ab, „ist klar geworden, dass unser Imam gegenüber der Umma barmherziger ist als die anderen Imame und dass er einen gewaltigen Anteil an der Nachfolge des Herrn der Welten und an der Annahme der Eigenschaften des Barmherzigsten aller Barmherzigen hat" (21.452a). Bemerkenswert ist, dass al-Qārī hier mit dem in der Sufik so wichtigen Konzept des *taḫalluq bi-aḫlāq Allāh* operiert, das die „Annahme der göttlichen Charaktereigenschaften" durch den Sufi bezeichnet.[103]

Hinsichtlich der drei missbilligten Rechtsentscheiungen legt al-Qārī anschließend noch einmal nach. Im einzelnen könne man die Abwendung der *ḥadd*-Strafen bei den drei Fällen folgendermaßen erklären:

1. Bei dem Fall der beschlafenen Sklavin lasse sich zur Verteidigung des Mannes anführen, dass zwischen den Ehegatten eine so weit gehende Ungezwungenheit (*mubāsaṭa*) vorliege, dass beide den Besitz des jeweils anderen nutzen. Wenn der Ehemann nun glaube, dass die Beschlafung der Sklavin zu ihrer Nutzung gehöre und für ihn die Sache unklar sei, so sei er aufgrund seiner Unkenntnis der Gebote entschuldigt.

[103] Vgl. dazu das Kapitel „Assuming the character traits of God" in Chittick *The Sufi Path of Knowledge* 283–286. Ibn ʿArabī sah in der „Annahme der göttlichen Charakterzüge" die Essenz des Sufismus, vgl. *al-Futūḥāt al-Makkiyya* Ed. 1911, II 267. Die Frage, auf welche Weise die Menschen dieses *taḫalluq*-Ideal verwirklichen können, ist das Thema von al-Ġazālīs sufischem Traktat über die Namen Gottes *al-Maqṣad al-asnā*.

2. Bei dem Fall der dreifach verstoßenen Frau könne man den Mann damit entschuldigen, dass er in Anbetracht des Fortbestehens einiger ehelicher Rechtswirkungen wie dem Unterhalt, dem Wohnrecht und dem Eheausschluss der Schwester zu dem Glauben gelangen könne, dass er noch ein Recht auf den Beischlaf mit ihr habe. Eine Abwendung der *ḥadd*-Strafe sei in diesem Fall nach dem hanafitischen Maḏhab aber nur dann angesagt, wenn der Mann von dem Verbot nicht wusste.

3. Bei dem Fall der Heirat einer fünften Frau schließlich sei zu berücksichten, dass im Gegensatz zu den vier sunnitischen Rechtsschulen die Schiiten sowie die frühislamischen Rechtslehrer an-Naḫ'ī und Ibn Abī Laylā neun, die Ḫāriǧiten 18 Ehefrauen erlaubten und von einigen Leuten erzählt werde, dass sie sogar die Zahl der Ehefrauen gar nicht begrenzten. Dieser Dissens sei dafür ausschlaggebend, dass man die *ḥadd*-Strafe bei der Hinzunahme einer fünften Ehefrau abgewendet habe. (21.452a–b)

Auch hier sieht sich al-Qārī dazu aufgerufen, mit gleicher Münze heimzuzahlen und die Abstrusitäten schafiitischer Rechtsentscheide vorzuführen:

> „Welche Verwerflichkeit ist von der Natur und vom Religionsgesetz her verwerflicher, als dass jemand mit einer Frau widerrechtlich verkehrt, sie in seinem Haus einsperrt, bis sie ihm eine Tochter gebärt, und dann mit der Begründung, dass der Verkehr widerrechtlich war, die Tochter heiratet, wo er doch damit ausdrücklich gegen den koranischen Text verstößt, in dem es heißt: Verboten sind euch eure Mütter und eure Töchter (4:23). Denn sie ist von der Sprache her zweifellos seine Tochter, und die (göttliche) Ansprache der Gemeinschaft erfolgt ja nur in der arabischen Sprache." (21.452a)

Offensichtlich kannte al-Qārī schafiitische Auffassungen, wonach die beim widerrechtlichen Geschlechtsverkehr gezeugte Tochter nicht als Tochter ihres Vaters galt und insofern von ihm geheiratet werden konnte. Um die Widersinnigkeit mancher schafiitischer Regelungen aufzuzeigen, behandelt al-Qārī an dieser Stelle auch noch einmal das Thema der rituellen Reinheit: Schafiiten dürften beispielsweise das zur rituellen Waschung benutzte Wasser, wenn es nicht ausreiche, mit Urin oder Kot vervollständigen oder während des Gebetes absichtlich urinieren oder den Darm entlassen. Es gäbe noch einige andere solcher Abstrusitäten, doch sei es besser, sich mit dem eigenen Fehler zu beschäftigen, als mit den Fehlern der anderen Menschen. Und mit Bezug auf das „Herumreiten" al-Ǧuwaynīs und al-Fīrūzābādīs auf den vermeintlichen Schwächen hanafitischer Rechtsentscheide formuliert er unter Rückgriff auf ein biblisches Sprichwort (vgl. Matth. 7:3–5.), man müsse sich schon wundern, „dass sie den Splitter im Auge der Hanafiten sehen, nicht aber den Balken im Auge der Schafiiten" (21.452a).

Interessant ist al-Qārīs Auseinandersetzung mit al-Fīrūzābādīs Angriffen auf die Hanafiten auch deswegen, weil er im Zusammenhang mit ihr auf seinen Auszug aus al-Fīrūzābādīs Lexikon *al-Qāmūs* (88.) verweist und dabei die Intention dieses früheren Werkes enthüllt. Die betreffende Passage enthält mehrere Wortspiele:

> „Der Verfasser des *Qāmūs* hat sich davon blenden lassen, dass er ein Lexikograph (*luġawī*) ist. Dabei ist er eigentlich ein Schwätzer (*laġwī*). Er hat von al-Ǧawharī die Juwelen (*ǧawāhir*) der Lexik genommen und wollte ihm an vielen Stellen weismachen, er sei einem der Imame gefolgt. In den meisten Fällen kann dieser Vorwurf abgewendet und die Stelle des Irrtums aufgedeckt werden. Auf einige dieser Stellen habe ich in meinem Buch *an-Nāmūs* hingewiesen. Ich habe (dort) auch einge Fehlvorstellungen des Autors des *Qāmūs* aufgezeigt, doch ist der Mensch vergesslich, und ein jeder akzeptiert seine Aussagen" (21.451b).

Al-Qārī war um die islamische Jahrtausendwende nicht der einzige Gelehrte, der das Wörterbuch *aṣ-Ṣiḥāḥ* von al-Ǧawharī (st. ca. 400/1009) gegen die Kritik al-Fīrūzābādīs in Schutz nahm.

Auch zwei türkische Gelehrte, Muḥammad ibn Muṣṭafā Dāwūdzāde (st. 1017) und Uways ibn Muḥammad (st. 1037), verfassten in dieser Zeit Schriften zur Verteidigung al-Ǧawharīs.[104]

Möglicherweise dienten diese Werke ebenfalls im wesentlichen der Bekräftigung hanafitischer Positionen. Goldziher, der das Werk Dāwūdzādes durchgesehen hat, ist aufgefallen, dass dieser mehrfach al-Ǧawharī an Stellen verteidigt, an denen al-Fīrūzābādī ihm den Vorwurf macht, ein Sprichwort als Hadith zu zitieren. Genau um diesen Punkt geht es auch in der einzigen konkreten Kritik, die al-Qārī in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung gegen den *Qāmūs* al-Fīrūzābādīs vorbringt. Den Tadel al-Fīrūzābādīs, al-Ǧawharī habe die bekannte Formel *lā taʿqilu l-ʿāqilatu ʿamdan* („der Sippenverband bezahlt kein Blutgeld im Falle einer absichtlichen Handlung"; vgl. *EI*² I 318) fälschlicherweise als Hadith behandelt, weist er dort mit den Worten zurück:

> „Der Imam Muḥammad hat im *Muwaṭṭaʾ* mit einem Isnad nach Ibn ʿAbbās gesagt: Die *ʿāqila* bezahlt kein Blutgeld im Falle der Absicht, im Falle des Vergleichs, der Anerkenntnis und für das, was der Sklave begangen hat. Da nun der Hadith, wenn auch nur als *mawqūf*, über Ibn ʿAbbās feststeht, so ist, zumal er als *marfūʿ* zu betrachten ist, seine Aussage: 'Es ist kein Hadith, wie es sich al-Ǧawharī eingebildet hat' widerlegt" (21.451b).

Wie al-Qārī schon an einer früheren Stelle in seiner Schrift dargelegt hat (vgl. oben S. 222), bestand zwischen den Hanafiten und Schafiiten ein Dissens hinsichtlich der Einordnung der *mawqūf*-Hadithe. Während erstere sie als Argument anerkannten, wiesen letztere sie zurück. Dieser Dissens liegt nicht nur al-Qārīs Kritik an al-Fīrūzābādī zugrunde, sondern spielte offensichtlich auch in der Auseinandersetzung anderer hanafitischer Gelehrter mit ihm eine wichtige Rolle.

Rhetorische Mittel und eristische Kniffe

Insgesamt fährt al-Qārī in seiner Streitschrift harte Angriffe gegen al-Qaffāl, al-Ǧuwaynī und al-Fīrūzābādī, wobei er das gesamte Instrumentarium rhetorischer Mittel einsetzt, um sie der Lächerlichkeit preiszugeben. Den Gelehrten al-Qaffāl verunglimpft er durch einen unschmeichelhaften Vergleich: Durch sein Opponieren gegen den Gottesgesandten habe er sich vom Islam losgelöst und zur Erlangung von Knochen und Speise den Herren des weltlichen Daseins (*aṣḥāb ad-dunyā*) zugewandt: „So verhält es sich mit ihm wie mit einem Hund, auch wenn er zu den großen Persönlichkeiten gehört" (21.447b).

In starkem Maße arbeitet al-Qārī bei seinen Invektiven auch wieder mit eigenen Wortneubildungen. So wie er von al-Fīrūzābādī erklärt, er sei eigentlich kein *luġawī* (Lexikograph), sondern ein *laġwī* (Schwätzer) gewesen, belegt er al-Ǧuwaynī mit einem neugebildeten, auf den Namen seines Kollegen reimenden Spottnamen: Abū l-Maʿālī *al-Ġaffāl* (21.451a; etwa: „der Obernachlässige"). Wenn al-Ǧuwaynī sage, dass sich das Geschehen mitten im Sommer (*fī ṣamīm aṣ-ṣayf*) abgespielt habe und sich beim „hanafitischen" Gebet Fliegen und Mücken (*baʿūḍ*) auf al-Qaffāl sammelten, so komme das aus der Mitte des Herzens (*min ṣamīm ṣadr*) eines Neidischen und Gehässigen (*baġūḍ*), denn es habe nichts mit der Sache selbst oder den Argumenten zu tun (21.445b). *Baġūḍ* ist hierbei eine von dem Wort *buġḍ* (Hass) abgeleitete assonantreimende Neubildung zu *baʿūḍ*.

---

[104] Darauf hat schon Goldziher in seinen *Beiträgen zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern* 605–628 hingewiesen. Nach Goldziher begann die Literatur zur Verteidigung al-Ǧawharīs „ihr eigentliches Leben" auch auch erst gegen Ende des 10./16. Jahrhunderts, vgl. *Beiträge* 605. Al-Qārīs Werk kannte Goldziher offenbar nicht.

Typisch für den polemischen Stil al-Qārīs ist es, dass er bei der Zurückweisung der verschiedenen Aussagen einzelne Wörter aufgreift und gegen seine Kontrahenten persönlich richtet. Zu dem Detail, dass al-Qaffāl bei seinem „hanafitischen" Gebet ein Viertel seiner Bekleidung mit Unreinheit bespritzt hatte, erklärt er zum Beispiel, dass dies eine unzulässige Verallgemeinerung sei, die auf dem Weg der Aggression (*min ṭarīq al-iʿtidāʾ*) erfolgt sei. Mit dem Begriff „Unreinheit" (*naǧāsa*) spielend, stellt er dazu die Vermutung an:

> *wa-laʿalla-hū min ġilāẓi ṭab i-hī talattaḥa bi-n-naǧāsati l-ġalīẓa min al-ḫarāʾ· wa-tašamamma maʿa ahli maǧlisi-hī fī ḏālika l-qaḍāʾ· wa-kaṯrati l-hawāʾ· wa-qillati l-ḥayāʾ· fa-ʿalay-hi mā yastaḥiqqu min anwāʿi l-ǧazāʾ·*
>
> „Vielleicht kommt das von der Grobheit seiner Natur, die mit der groben Unreinheit des Kots verschmutzt wurde. Er und die Leute seiner Versammlung haben bei jenem Geschäft zuviel Wind eingeschnüffelt und Schamlosigkeit an den Tag gelegt. So lastet nun auf ihm, was verschiedene Arten der Vergeltung nach sich zieht. (21.445a)

Daneben kommen auch die gewohnten Paronomasien zum Einsatz. Gewitzt ist zum Beispiel der *ǧinās tarkīb* in der folgenden Kommentierung einer der Aussagen al-Ğuwaynīs:

> *wa-hāḏā buhtānun laysa taḥta-hū ṭāʾil· ka-mā huwa ẓāhirun ʿinda kulli ṭālibin wa-sāʾil· la-hū fī masāʾili l-fiqhi wasāʾil·* (21.441a).
>
> „Dies ist eine falsche Anschuldigung ohne Substanz, wie es bei jedem, der nach Wissen sucht und fragt und in den Fragen des Rechts beschlagen ist, offensichtlich ist"

Einer der raffiniertesten rhetorischen Kniffe al-Qārīs, der allerdings nicht der rhetorischen, sondern eher der eristischen Ebene angehört, besteht darin, dass er die Identität des von ihm widerlegten Textes erst am Ende seiner Streitschrift preisgibt. Am Anfang teilt er nur mit, dass er eine Abhandlung zur Verleumdung des hanafitischen Maḏhabs gesehen habe, „in der höchst wunderliche Dinge niedergeschrieben sind, die darauf hinweisen, dass ihr Verfasser unwissend und lügnerisch ist." Zwar werde diese Schrift al-Ğuwaynī, „einem der großen Gelehrten des schafiitischen Maḏhab", zugeschrieben, doch gebiete die „gute Meinung" (*ḥusnu ẓann*) ihm gegenüber zu glauben,

> „dass einer von den Khariǧiten oder Rāfiḍiten, die auf die Einigkeit der Sunniten über den einen Weg [...] neidisch sind, sie verfasst und ihm dann zugeschrieben hat, um damit den Absatz seiner minderwertigen Ware anzuregen und die Laien und Unwissenden einzuschüchtern, wenn man ihm widerspricht" (21.435b).

Al-Qārī trägt vor, dass die stilistische Blässe (*rakāka*) seiner Worte und die Schimpflichkeit seiner Erzählungen und Überlieferungen diesen Eindruck bestätige, denn

> „der Besagte (= al-Ğuwaynī) ist doch unzweifelhaft ein Angelpunkt der schafiitischen Grundlagen (*uṣūl*) und Bestimmungen (*furūʿ*), kennt die Ränge der Altvorderen und Nachkommenden, die Wege des *iǧtihād* und die Standorte der früheren und späteren *muǧtahidūn* und weiß um den Makel des unbegründeten Rechtsschuleneifers (*at-taʿaṣṣub fī l-maḏhab bi-lā mūǧib wa-lā sabab*)." (21.435b)

Erst nachdem al-Qārī seine heftigen Attacken gegen den Text losgeworden ist, stellt er ihn als authentisches Werk al-Ğuwaynīs dar und nennt seinen Titel (21.448b). Diesen Wechsel rechtfertigt er zwei Seiten später mit den Worten:

> „Wisse, dass ich (ursprünlich) angenommen hatte, dass diese Schrift erfunden und dem Imām al-Ḥaramayn untergeschoben ist, doch sah ich in einem Buch, dass al-Yāfiʿī es in seinem

Buch *Mir'āt al-Ǧanān wa-ʿibrat al-yaqẓān fī maʿrifat ḥawādiṯ az-zamān* erwähnt hat" (21.450b).

Es ist wohl kaum davon auszugehen, dass al-Qārī bei der von ihm widerlegten Schrift die Autorschaft al-Ǧuwaynīs wirklich anfangs bezweifelt hat und erst im Laufe der Auseinandersetzung mit ihr zu einer anderen Auffassung gelangt ist. Vielmehr erscheint die anfängliche Loslösung des Werks von seinem Autor als ein Mittel, um mentale Vorbehalte bei seinen potentiellen Lesern gegenüber seiner Widerlegung auszuräumen. Indem al-Qārī am Anfang des Textes al-Ǧuwaynī Reverenz erweist und sein Werk zu einer Fälschung erklärt, erweckt er zunächst den Eindruck, er wolle den altehrwürdigen schafiitischen Gelehrten gegen falsche Anschuldigungen verteidigen. Die nachfolgende Kritik an seinem Text kann er auf dieser Grundlage um so schonungsloser vortragen, ohne sich dem Vorwurf aussetzen zu müssen, eine der angesehenen Autoritäten des sunnitischen Islams anzugreifen. Erst gegen Ende der Schrift, an einem Punkt, wo al-Qārī hoffen konnte, die Leser auf seiner Seite zu haben, wird die Fiktion von dem „untergeschobenen" Werk aufgehoben.

Die Frage nach dem Anlass der Schrift

Was al-Qārī unmittelbar dazu veranlasst hat, sich der jahrhundertealten Streitschrift al-Ǧuwaynīs anzunehmen, ist nicht klar. Er selbst schreibt in seiner Werkvorstellung nur lapidar, dass er die betreffende Abhandlung gesehen habe.[105] Im Gegensatz zu vielen anderen Schriften enthält der Text auch keinen Hinweis auf eine fremde Anfrage. Möglich ist, dass schafiitische Gelehrte in Mekka die Schrift al-Ǧuwaynīs in ihrer Auseinandersetzung mit den erstarkenden Hanafiten benutzten, und al-Qārī sich dadurch veranlasst fühlte, sie zu widerlegen. Allerdings gibt es dafür weder in seinen Texten noch in denjenigen anderer Autoren einen Anhaltspunkt. Möglich ist auch, dass al-Qārī selbst diese Schrift der Vergangenheit entrissen hat. Dagegen spricht wiederum, dass er die Maḥmūd-Anekdote im Nachtrag zu seiner Pharao-Schrift als „die berühmte Qaffāl-Erzählung" (*ḥikāyat al-Qaffāl al-mašhūra*) bezeichnet (86n.29b).

Sucht man nach Erklärungen für al-Qārīs Interesse an dem Thema, so ist es notwendig, die Abfassungszeit der Schrift in den Blick zu nehmen. Die Querverweissituation deutet darauf hin, dass sie zwischen Ramaḍān 1009 und Ramaḍān 1011 entstanden ist (vgl. oben S. 67). Da der im Text selbst als lebend erwähnte Šarīf Ḥasan schon im Ǧumādā II 1010 verstorben ist, kann die Abfassungszeit sogar noch weiter auf die neun Monate zwischen Ramaḍān 1009 und diesem Datum eingegrenzt werden. Aus den mekkanischen Chroniken wissen wir, dass Ḥasans Sohn Abū Ṭālib seit Anfang 1008 Mitregent war.[106] Vielleicht hängt al-Qārīs Schrift mit dieser neuen politischen Situation zusammen. Vielleicht gab es zu dieser Zeit eine reale Chance, den greisen Ḥasan ibn Abī Numayy zu einem Maḏhab-Wechsel zu bewegen.

Möglich ist aber auch, dass al-Qārī mit seiner Schrift auf die neue Ämter-Situation bei den mekkanischen Schafiiten reagierte. Der schafiitische Muftī ʿAlī al-ʿIṣāmī, mit dem sich al-Qārī in seinen Abhandlungen zum *ḫulf al-waʿīd* (33.) und zu den Propheteneltern (38.) auseinandergesetzt hatte, war im Jahre 1007 gestorben. Wer ihm in diesem Amt nachfolgte, ist leider nicht

---

[105] *Ra'aytu risālatan maṣnūʿatan fī ḏamm maḏhab al-Ḥanafiyya* (21.435b).

[106] Vgl. z. B. as-Sinǧārī *Manā'iḥ al-karam* III 503f.

bekannt. Denkbar ist aber, dass sich al-Qārī mit dem neuen Amtsinhaber noch weniger vertrug als mit seinem Vorgänger.

c) Nacharbeit

Verarbeitung der Reaktionen

Wie bereits oben erwähnt wurde, hat al-Qārī den heftigen Reaktionen auf seine Ǧuwaynī-Widerlegung einen eigenen Text (21n.) gewidmet. Aus ihm geht nicht nur hervor, dass sich das Wissen um den brisanten Inhalt der Schrift in Mekka wie ein Lauffeuer verbreitete, und dass es im Streit um ihre Aussagen zu fast gewaltsamen Auseinandersetzungen kam, sondern auch, dass al-Qārī bei den Repräsentanten des Osmanischen Staates in Mekka Hilfe fand. Nach seinem eigenen Bericht nahmen ihn der *šayḫ al-ḥaram* Badr ad-Dīn Ḥasan und der Qāḍī und Groß-Efendi von Mekka, Ḥusayn al-Kafawī, vor den Angreifern in Schutz. „Sie zeigten ihnen", so schreibt er „ein scharfes, blinkendes Schwert, das zwischen mir und ihnen eine Schranke bildete" (21n.282b). Ḥusayn al-Kafawī war von Šawwāl 1008 bis Ṣafar 1010 Qāḍī von Mekka.[107] Die Episode muss sich in den letzten Monaten seiner Amtszeit abgespielt haben. Über Badr ad-Dīn Ḥasan lassen sich leider weder in der historiographischen noch in der biographischen Literatur Angaben finden.

Auch auf seine Angreifer geht al-Qārī in 21n. sehr ausführlich ein, doch nennt er auf dieser Seite keine Namen, sondern beschränkt sich auf dunkle Andeutungen, die sich nur schwer bestimmten Personengruppen in Mekka zuordnen lassen. Unsicherheit bei der Interpretation der betreffenden Textpassagen besteht auch dadurch, dass die Handschriften bei ihnen erheblich voneinander abweichen. Unter denjenigen, die ihn schalten, nennt al-Qārī einen „Rechtsgelehrten aus Tustar" (*faqīh Tustarī*)[108] „in maghrebinischer Tracht" (*ᶜalā ziyyin Maġribī*; so Mss. Patna) bzw. „von muᶜtazilitischer Art" (*ᶜalā samtin Muᶜtazilī*; so Mss. Berlin u. Kairo), „der in seiner Klause vor einer Gruppe seiner Studenten jammert" (*nāyiḥ fī ḫalwati-hī li-ǧumlatin min ṭalabati-hī*). Diese Studenten werden hernach in rhetorischer Reimprosa als Vertreter eines besonders abgeschmackten, betrügerischen Gelehrtentyps beschrieben, der nur über rudimentäre Kenntnisse im schafiitischen Maḏhab verfügt, sich aber bereits mit Lehre und Erteilung von Gutachten beschäftigt.

Mit harten Worten geißelt al-Qārī das Unwissen und die Arroganz dieses Gelehrtentyps. Er kann weder zwischen den Silben *bis* und *bas*, noch zwischen *mutimm* und *mutamm* unterscheiden, obwohl beide in der geheiligten Rede vorkommen. Er hat keine Ahnung von der Tradition (*aṯar*) und interessiert sich weder für die feine Bildung (*adab*) noch für die Kenntnis der Redefiguren (*badīᶜ al-mabānī*) oder sicheren Sinninhalte (*manīᶜ al-maᶜānī*) und bemüht sich auch nicht um die Erlangung der Grundlagen (*uṣūl*). Er kennnt nicht einmal ihren Führer (*ra'īs*) und Lenker (*sayyis*),[109] versteht vom Alphabet (*abǧad*) nur das Prahlen mit Vater (*ab*) und Großvater

[107] Vgl. al-Muḥibbī II 121 und ᶜAṭā'ī 455.

[108] Denkbar wäre hier auch die Lesung *tasatturī* im Sinne von „obskur".

[109] Damit könnte aš-Šāfiᶜī gemeint sein. In den Mss. Berlin und Kairo fehlen hier mehrere Worte, so dass sich ein anderer Sinn ergibt: „nicht einmal ihr Führer kennt vom Alphabet etwas anderes als..."

(*ğad*) und lernt von den Buchstaben (*ḥurūf al-hiğā'*) nur das, was nach Dichtung und Schmähung (*hiğā'*) klingt. Seine Nahrung (*ġiḏā*) besteht aus Kränkung (*aḏā*) und Schamlosigkeit (*baḏā*), und er spornt dazu an, verächtlich zu machen (*izrā'*). „Ach würde er doch" so ruft al-Qārī aus, „zu denjenigen gehören, die mir ebenbürtig sind (*min aqrānī*), oder mich das Lesen gelehrt haben (*aw mimman aqrā-nī*) oder, wie einer meiner Brüder gesagt hat: Ach wenn mich doch eine Bereifte (*ḏāt siwār*) ins Gesicht schlagen würde, denn sie ist meine Geliebte, und ihre Ohrfeige tut im Gegensatz zu anderen nicht weh. Doch hebt er sich von mir nur durch die Länge des Ärmels (*iṭālat al-kamm*), den weiter herunterhängenden Zipfel (*isdāl aḏ-ḏayl azyad minnī*) und die Größe des Turbans (*takbīr al-ᶜimāma*) ab, als Zeichen dafür, dass er der große Rechtsgelehrte ist" (21n.281b).

Al-Qārīs Worte deuten darauf hin, dass er von seinen Gegnern in einem Schmähgedicht verächtlich gemacht worden war. Deshalb war er bestrebt, ganz allgemein die Fragwürdigkeit solcher Schmähdichtung herauszustellen. Raffinierterweise beruft er sich dabei auf den „Führer" seiner Gegner:

> *wa-innī bi-ḥamdi Llāhi ka-mā qāla š-Šāfiᶜī wa-law-lā š-šiᶜra bi-l-ᶜulamā'i yazrī la-kuntu l-yawma ašᶜara min Labīd* (21n.281b)
>
> „Mir ergeht es Gott sei dank so, wie es aš-Šāfiᶜī gesagt hat: Wenn nicht die Dichtung die Gelehrten herabsetzen würde, so würde ich heute mehr dichten als Labīd"

Während das Rätsel der Identität des „Rechtsgelehren aus Tustar" hier nicht geklärt werden kann, gibt es doch einige Indizien dafür, dass al-Qārī mit dem hier in düsteren Farben beschriebenen Gelehrtentyp Angehörige der Familie aṭ-Ṭabarī meinte, die, wie oben (S. 23) erwähnt, regelmäßig die Imame am *Maqām Ibrāhīm* stellten. Besonders das von al-Qārī monierte Prahlen mit dem eigenen Stammbaum passt als Beschreibung für diese Familie, die ihre Privilegien in der Heiligen Stadt unter anderem ja auch mit einer vornehmen Genealogie begründete.[110] Auffällig in dieser Beschreibung ist auch die Hervorhebung der langen Ärmel und großen Turbane. Al-Qārī hat in einer anderen Schrift die Notwendigkeit hervorgeboten, das Gebet möglichst weit entfernt von den Imamen zu verrichten, damit der Beter nicht ihrer Verwerflichkeiten ansichtig wird, wie etwa „den Turbanen, die groß wie Türme sind" (*al-ᶜamā'im al-kabīra ka-l-abrāğ*), und „der Ärmel, weit wie Manteltaschen" (*al-akmām al-wāsiᶜa ka-l-aḫrāğ*, 45.86a). Aus dem biographischen Eintrag über al-Qārī bei al-Muḥibbī wissen wir, dass ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī eine Abhandlung zu seiner Widerlegung abgefasst hat. Es ist gut möglich, dass al-Qārī mit seinem Text direkt auf diese Widerlegung antwortete. Hierfür spricht, dass al-Qārī im Folgenden erwähnt, dass die Gegner, mit denen er ringt, zu seinen Schülern gehörten,[111] denn ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī hat nachweislich al-Qārīs Unterricht besucht. Außerdem war er auch dichterisch tätig.

Al-Qārī setzt in seiner Replik alles daran, die Unwürdigkeit seiner Gegner herauszustellen, nicht zuletzt um daraus einen Beleg für seine eigene Integrität zu ziehen. Einen anonymen Gelehrten zitiert er mit den Worten:

---

[110] Es wäre noch zu überprüfen, ob nicht auch die Abhandlung 91. in diesen Zusammenhang gehört. Darin wendet sich al-Qārī gegen das Prahlen von Ungebildeten mit dem eigenen Stammbaum und prangert das erbliche Scheichtum als eine Fehlentwicklung (91.341b). Gleichzeitig versucht er zu nachzuweisen, dass die Abstammung von einer Sklavin nicht schimpflich ist. War dies ein Vorwurf, der gegen ihn selbst erhoben wurde?

[111] *Maᶜa anna-hum min ğumlat talāmiḏatī bal-wa-lam yaṣluḥū li-mulāzamatī wa-lam yaṣilū ilā l-martaba al-muᶜīdiyya* (21n.282a).

fa-iḏā atat-ka maḏammatī min nāqiṣ fa-hiya š-šahādatu lī bi-annī kāmil (21n.281b)

Hörst Du den Unvollkommenen mich tadeln, so nimm es als Zeugnis meiner Vollkommenheit

Darüber ist er bestrebt, zu zeigen, dass seine Gegner innerhalb der Schafiiten eine nur unmaßgebliche Gruppe von Halbwüchsigen darstellen, während die bedeutendere Gruppe seinem Anliegen durchaus Verständnis entgegenbringt. So schreibt er:

„Tatsache ist, dass die Vernünftigen unter ihnen billig urteilen und nicht aufs Geratewohl sprechen. Sie sagen: 'Alles, was er (= al-Qārī) geschrieben hat, ist wahr, und das, was er uns beigelegt hat, stimmt. Er hat euch doch gar nicht angesprochen, Kinder! Vielmehr richtet sich seine Rede an die großen Männer.' Anders ist es mit den Urteilsunfähigen und Unwissenden unter ihnen. Da sie nicht imstande sind, mir bei der Erörterung in der Rede standzuhalten, und, selbst wenn sie zusammenkommen, zu schwach sind, um mein Vorbringen zu widerlegen, haben sie sich auf Streit und Feindseligkeit verlegt und irren jetzt auf dem Weg der Beleidigung umher." (21n.282a)

Der eigenen Verfolgung durch seine Gegner verleiht al-Qārī durch Vergleiche mit bekannten Konflikten aus der koranischen Heilsgeschichte einen besonders dramatischen Anstrich: Auch Pharao hatte ja Mose, als er dessen Argumenten nichts mehr entgegenzusetzen hatte, die Einkerkerung angedroht (26:29), Noah war von seinem Volk mit der Steinigung bedroht worden (26: 116) und Lot mit der Vertreibung (26:167). Sogar vor einem Vergleich mit dem Gottesgesandten und seiner Verfolgung durch die heidnischen Mekkaner schreckt al-Qārī nicht zurück. So schreibt er:

Bei mir sind ähnliche Listen und Ränke zusammengekommen, wie sie den Leuten der Ǧāhiliyya im Dār an-Nadwa mit dem Propheten widerfahren sind, so wie es Gott von ihnen mitgeteilt hat: 'Und als die Ungläubigen wider dich Listen schmiedeten, um dich festzunehmen oder dich zu ermorden oder dich zu vertreiben. Und Ränke schmiedeten sie, und Gott schmiedete Ränke. Aber Gott ist der beste Ränkeschmied.' (8:30). Da erhielt ich Gewissheit, dass Gott der beste Helfer ist und, so wie er seinen Propheten zum Sieg verholfen hat, auch seinen Freunden (*awliyā'*) zum Sieg verhilft. (21n.282a)

Al-Qārī parallelisiert also gewissermaßen die eigene Errettung vor seinen Gegnern mit der göttlichen Errettung des Propheten vor den Nachstellungen der Qurayš. Hierbei betont er auch die eigene Position als Außenseiter in der mekkanischen Gesellschaft, die derjenigen des Propheten ähnelt, der wie er hilflos einer mächtigen Sippe gegenüberstand und gerade deswegen die göttliche Unterstützung erhielt.

wa-sababu ḏālika annī lam akun min ahli baldati-him wa-lā min aṣli ǧildati-him wa-lā min maḏhabi-him wa-ṭabaqati-him wa-lā min ahli l-māli li-yamīlū fī ṭaʿāmī wa-lā min ahli l-ǧāhi li-yahābū min maqāmī wa-lā hum min ahli l-fahmi li-yudrikū marāmī bal kuntu faqīran ġarīban wa-fī l-buʿdi ʿan-hum ʿaǧīban [...] fa-taḏakkartu qawl al-mustaḍʿifīn min al-mutaqaddimīn fa-qultu rabbu-nā ḫaraǧa-nā min hāḏihi l-qarya aẓ-ẓālim ahlu-hā wa-ǧʿal-nā min ladunna-ka waliyyan wa-ǧʿal lan min ladunna-ka naṣīran (21n.282a)

Der Grund dafür ist, dass ich weder zu den Leuten ihres Ortes (*balda*) gehöre, noch zu ihrer Rasse (*ǧilda*), ihrer Lehrrichtung (*maḏhab*) oder ihrer Klasse (*ṭabaqa*). Auch gehöre ich weder zu den Vermögenden (*ahl al-māl*), so dass sie meine Speise mögen, noch zu den Leuten von Rang (*ǧāh*), so dass sie vor meiner Stellung Ehrfurcht haben. Sie wiederum sind nicht verständig genug, um mein Anliegen zu verstehen. Ja, ich bin bedürftig, fremd und in meiner Ferne von ihnen erstaunlich. [...] Und ich erinnerte mich an die Rede der Entrechteten der vergangenen Generationen und sprach: 'O Herr, führe uns hinaus aus dieser Stadt voll tyran-

nischer Bewohner, und gib uns von Dir her einen Beschützer, und gibt uns von Dir her einen Helfer!' (4:75).

Wenn al-Qārī sich hier als ausgegrenzten Fremdling darstellt, der unter der sozialen Ungerechtigkeit der führenden Schicht Mekkas zu leiden hat, und seine Lage mit derjenigen der in Mekka zurückgelassenen Entrechteten (*mustaḍʿafūn*) vergleicht, für deren Befreiung die Muslime von Medina kämpfen sollten, so liefert dies einen zusätzlichen Hinweis dafür, dass seine Gegner der Ṭabarī-Familie entstammten, denn diese Familie hatte, wie oben (S. 23–26) gezeigt wurde, zu seiner Zeit eine beherrschende Stellung in der Heiligen Stadt und leitete ihre patrizischen Vorrechte unter anderem aus ihrer jahrhundertealten Ortsansässigkeit her.

Die Verteidigung Abū Ḥanīfas gegen ad-Dalaǧī

Von den übrigen Querverweisen auf die Ǧuwaynī-Widerlegung soll hier nur einer herausgegriffen werden. Er findet sich in dem zweiten Teil von al-Qārīs *Šifāʾ*-Kommentar. „Aufhänger" ist hier der von Qāḍī ʿIyāḍ zitierte Ausspruch des stark verehrten umayyadischen Kalifen ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (reg. 99/717–101/720): „Der Gottesgesandte und die Befehlshaber nach ihm haben Bräuche (*sunan*) eingeführt, deren Einhaltung Beglaubigung des Gottesbuches, Erfüllung des Gehorsams gegenüber Gott und Fähigkeit zur Religion Gottes bedeutet. Niemandem steht es zu, sie zu ändern, auszutauschen oder das Gutdünken (*raʾy*) dessen, der ihnen widerspricht, in Erwägung zu ziehen."

Ein früherer Kommentator, der ägyptische Schafiit Muḥammad ad-Dalaǧī (st. 947/1540)[112] hatte hierzu erklärt:

„Dies reicht aus, um die Lehrmeinung dessen für nichtig zu erklären, der lehrt, dass das falsche Zeugnis (*šahādat az-zūr*) dem äußeren oder inneren Sinn nach wirksam ist, und sagt: 'Wenn ein Mann zwei falsch aussagende Zeugen beibringt, die bezeugen, dass eine bestimmte Frau seine Ehefrau ist, dann steht es ihm zu, dass er sie beschläft, trotz seines Wissen, dass sie nicht seine Frau ist.' Denn das steht weder im Buch noch in der Sunna." (zit. 18.452)

Offenbar war dies ein Seitenhieb gegen die Hanafiten. Al-Qārī äußert jedenfalls dazu, dass sich ad-Dalaǧī hier durch seinen geringen Verstand, sein großes Unwissen und seine Böswilligkeit (*sūʾ aẓ-ẓann*) gegenüber dem größten Imam (*al-imām al-aʿẓam* = Abū Ḥanīfa) lächerlich gemacht habe. Die Menschen seien im Fiqh bekanntlich alle Kinder Abū Ḥanīfas, wie schon aš-Šāfiʿī klar ausgesprochen habe. Sei es etwa vorstellbar, dass der Vorsteher der Muǧtahidūn in der Angelegenheit der Religion nach seinem reinem Gutdünken (*bi-raʾyi-hī al-muǧarrad*) gesprochen habe? Wie könne man sich einbilden, dass er, der der oberste Imam und das Vorbild der Mehrheit der Umma sei, keine Ahnung von dem Buch und der Sunna gehabt habe? Dies sei eine niederträchtige Annahme. Das Problem gehe auf die berühmte Überlieferung von ʿAlī zurück, der gesagt hatte: *šāhidāka zawǧāka* („Deine beiden Zeugen sind deine beiden Ehefrauen"). Hierdurch werde klar, dass ad-Dalaǧī nicht die Stellung des Iǧtihād und der Bestärkung (*taʾyīd*) erreicht habe, sondern in die Niederungen des Taqlīd herabgesunken sei. Ja, der heidnische Eifer und die achtlose Gewinnsucht (*at-taʿaṣṣub al-ǧāhilī wa-t-takassub al-ǧāfilī*) habe sich seiner bemächtigt, so dass er dieses Geschwätz vortrug, ohne zu wissen, dass der Muǧtahid Sklave des Beweises (*asīr ad-dalīl*) sei, so wie aš-Šāfiʿī aufgrund eines Beweises sagte, dass ein Mann seine

112 Vgl. zu ihm az-Ziriklī VII 56c–57a.

uneheliche Tochter ehelichen und beschlafen könne, ohne auf die formale Hässlichkeit in dieser Rede zu schauen.

Al-Qārīs Querverweis zu seiner Ǧuwaynī-Widerlegung schließt sich an die beiden rhetorischen Fragen an. Ad-Dalağīs Annahme, dass Abū Ḥanīfa keine Ahnung vom Koran und der Sunna habe, sei niederträchtig, folge aber früheren Beispielen (*lakinna-hū ḫalaf li-salafi-hī*), wie er in *Tašyīᶜ al-Ḥanafiyya wa-tašnīᶜ aš-Šāfiᶜiyya* gezeigt habe (18.452).

§ 9 Die Wuğūdiyya-Schrift (41.)

Eine noch zentralere Stellung als die Ǧuwaynī-Widerlegung nimmt in al-Qārīs Gesamtwerk die Streitschrift gegen die Anhänger der *waḥdat-al-wuğūd*-Lehre mit dem Titel *al-Martaba aš-šuhūdiyya fī l-manzila al-wuğūdiyya* ein. Sie enthält Querverweise auf die Pharao-Schrift (86.) und den *Fiqh-akbar*-Kommentar (184.) und ist selbst Ziel von Querverweisen aus mehreren Kommentaren (18., 144., 188.) und Abhandlungen (24., 32., 39., 42., 82.) sowie dem Nachtrag zur Pharao-Schrift (86n.). Darüber hinaus hat al-Qārī auch zu dieser Schrift eine Replik verfasst, in der er sich mit den kritischen Reaktionen auf sie auseinandersetzt (21n.).

Die Kontroverse um die *waḥdat al-wuğūd* und die Lehren Ibn ᶜArabīs hatte zur Zeit al-Qārīs bereits eine jahrhundertelange Geschichte hinter sich.[113] Wir finden in der historiographischen und biographischen Literatur jedoch keine Belege dafür, die darauf hinweisen, dass sie in seiner eigenen Gegenwart besonders intensiv diskutiert wurden. Wie al-Qārī selbst in der Werkvorstellung darlegt, reagierte er mit seiner Schrift auf einen *ṣāḥib ḥāl*[114], der ihm zugetragen hatte, dass ein unwissender Sufi (*baᶜḍu ğahalati l-mutaṣawwifa*) seinen Novizen bei der Initiation folgende Bekenntnisformel sprechen ließ: „Ich glaube, dass alle Dinge von ihrem Inneren her mit Gott vereint sind, von ihrem Äußeren her aber von Ihm verschieden und etwas anderes sind als Er." Als al-Qārī dies im Gespräch als eine der *waḥdat al-wuğūd*-Lehre zuneigende Ketzerei bezeichnete, soll man ihn dazu aufgefordert haben, dies näher darzulegen, woraufhin er seine Schrift verfasste (41.1b). Die ersten Seiten des Textes sind als eine direkte Antwort auf den ungenannten Sufi sowie als Widerlegung der von ihm benutzten Initiationsformel konzipiert.[115] Ab Blatt 7 löst sich dann al-Qārī von dieser Vorgabe und behandelt ganz allgemein die Grundlagen der sunnitischen Theologie sowie die ihr widersprechenden Lehren von der Einheit zwischen Schöpfer und Schöpfung, die er mit den Begriffen *wuğūdiyya* (von *waḥdat-al-wuğūd* = Einheit des Seins), *ittiḥādiyya* (von *ittiḥād* = unio mystica) und *ḥulūliyya* (von *ḥulūl* = Einwohnung, Inkarnation) bezeichnet. Al-Qārī befasst sich in seiner Schrift allerdings nicht nur mit diesen Lehren, sondern auch mit der Person, auf die sie zurückgehen, Muḥyī d-Dīn Ibn ᶜArabī (st. 638/1240), mit dessen

---

[113] Vgl. dazu die Studie von A. Knysh: *Ibn ᶜArabi in the Later Islamic Tradition.The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany 1999.

[114] Zu den *aṣḥāb al-ḥāl* vgl. oben S. 175.

[115] So fragt al-Qārī mit Verweis auf die sunnitische Lehre, wonach die Eigenschaften Gottes weder mit Gott identisch noch von ihm getrennt sind, auf Blatt 6b: „Wie kann dieser Unwissende sagen, dass die Dinge in ihrem Inneren mit Gott vereint sind?".

Schriften *Fuṣūṣ al-ḥikam* und *al-Futūḥāt al-Makkiyya* sowie allgemein mit der verheerenden Wirkung verfälschender Auslegung (*ta'wīl fāsid*) von Buch und Sunna in der islamischer Geschichte (so 41.15b).

Die inhaltliche Erschließung von al-Qārīs Schrift ist dadurch erschwert, dass sie trotz ihrer relativ großen Länge (66 Bl.) keine Einteilung in Abschnitte aufweist. Die einzelnen Gedanken, die an mehr oder weniger umfangreiche Zitate aus Texten früherer Autoren anknüpfen, sind locker aneinandergereiht, ohne dass eine systematische Gliederung erkennbar ist. Für den Wechsel von dem einen zum nächsten Gedanken wird meist die stereotype Formel *ṯumma ᶜlam anna* („Sodann wisse, dass...") verwendet. Lediglich die in den Text eingelagerte Widerlegung der Ibn-ᶜArabī-Apologie *al-Ǧānib al-ġarbī fī ḥall muškilāt Ibn alᶜArabī* von aš-Šayḫ al-Makkī aus dem Jahre 924/1518, die etwa die Hälfte des Textes umfasst (25b–58b), bildet eine einigermaßen klar abgrenzbare Texteinheit und ist durch die Gliederung der Vorlage in 26 Einwände (*iᶜtirāḍāt*) gegen die Lehre Ibn ᶜArabīs auch in nachvollziehbarer Weise strukturiert.

Die intertextuellen Verhältnisse in diesem Teil von al-Qārīs Schrift sind allerdings nicht leicht zu durchschauen, da bei den einzelnen „Einwänden" üblicherweise jeweils vier Textebenen nebeneinanderstehen, ohne dass die Grenzen zwischen ihnen immer eindeutig markiert sind: (1) Ausgangspunkt bildet in den meisten Fällen ein Zitat aus den Schriften Ibn ᶜArabīs, auf dieses Zitat folgt (2) der Einwand des Ibn-ᶜArabī-Kritikers, daran schließt sich (3) die Entgegnung aš-Šayḫ al-Makkīs auf diesen Einwand an, und zum Schluss trägt al-Qārī seine (4) eigenen Einwände gegen al-Makkīs Argumente vor. Da al-Makkī an mehreren Stellen Zitate aus der früheren Ibn-ᶜArabī-Literatur einfügt und auch al-Qārī Zitate heranzieht, ist die Textstruktur besonders kompliziert.

Über den Verfasser der „Einsprüche" wird so gut wie nichts mitgeteilt. Al-Qārī weist lediglich daraufhin, dass aš-Šayḫ al-Makkī diese Einsprüche einem der Qušayrī-Scheiche (*al-mašāyiḫ al-Qušayriyya*) zugeschrieben habe (41.25b). Die meisten von ihnen betreffen Passagen aus den *Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ᶜArabī. Hierbei handelt es sich im Grunde genommen um ein esoterisches *Qiṣaṣ al-anbiyā'*-Werk, das die Geschichten der vorislamischen Propheten in einer verschlüsselten und andeutungsreichen Sprache nacherzählt, wobei den einzelnen Episoden eine völlig neue Interpretation gegeben wird, die im Widerspruch zur traditionell islamischen Lesart steht. Jedes der Kapitel, die als *fuṣūṣ* (Ringsteine) bezeichnet werden, ist einem der vorislamischen Propheten gewidmet. Mit Ibn ᶜArabīs provokativer Neudeutung der Pharao-Geschichte, die in seinem Kapitel über Mose steht, hatte sich al-Qārī bereits in seiner Dawānī-Widerlegung (86.) befasst. Wie er selbst ausdrücklich sagt (41.53b), kennt er allerdings die *Fuṣūṣ al-ḥikam* nicht aus eigener Anschauung, sondern nur durch die Zitate bei aš-Šayḫ al-Makkī.

Typisch für al-Qārīs Widerlegungsstil ist, dass er al-Makkī zunächst nur als einen namenlosen Anhänger der *wuǧūdiyya*-Gruppe vorstellt (f. 25b) und auch im Zusammenhang mit der Widerlegung seiner Argumente von ihm lediglich als einem anonymen *mu'awwil* (Interpreten) der Schriften Ibn ᶜArabīs spricht. Erst ganz am Ende seiner Widerlegung (41.56b) teilt er mit, dass dieser *mu'awwil* als aš-Šayḫ al-Makkī bekannt sei.

Wie in seinen anderen Streitschriften (21., 38., 86.) greift al-Qārī auch in diesem Text an mehreren Stellen auf rhetorische Figuren zurück, um seinen Gegner lächerlich zu machen.[116] Eine Besonderheit des Textes ist, dass al-Qārī mit seinem Gegner in einen virtuellen Dialog tritt. So heißt es an einer Stelle: „Und ich sage zum *mu'awwil*: O du nachlässiger Unwissender..." (*fa-aqūlu li-l-mu'awwil ayyu-hā l-ğāhil al-ġāfil*; 41.32a). Wenig später wird diese direkte Ansprache mit einer *ta'ammal*-Formel, in der al-Qārī die Vernachlässigung der autoritativen Bücher durch den *mu'awwil* kritisiert, weitergeführt: „Denk nach, du unwissender Nachlässiger, denn dies geschieht nur durch das eitle Geschwätz deiner Laune, durch die Verlockung deiner Triebseele und durch die Vorspiegelung deines Satans" (41.33b).

Zu beachten ist noch, dass aš-Šayḫ al-Makkī seinen Text auf Persisch abgefasst hat, al-Qārī ihn aber in seiner Abhandlung durchgehend in arabischer Sprache zitiert und auch nirgendwo darauf hinweist, dass ihm der Text in persischer Sprache vorlag. Nach Osman Yahya ist *al-Ğānib al-ġarbī fī ḥall muškilāt Ibn al-ᶜArabī* erst Mitte des 11./17. Jahrhunderts von ᶜAbd ar-Rasūl al-Barzanğī ins Arabische übersetzt worden.[117] Zwar kann nicht ausgeschlossen werden, dass schon vorher eine arabische Übersetzung erstellt wurde, die heute nicht mehr erhalten ist und aus der al-Qārī zitiert, doch ist es wahrscheinlicher, dass auch ihm der Text nur auf Persisch vorlag und er diesen in seiner Widerlegung stillschweigend ins Arabische übersetzt hat, zumal er auch mit anderen in persischer Sprache abgefassten Texten so verfahren ist.

a) Die Voraussetzungen

Aš-Šayḫ al-Makkī und die osmanische Ibn-ᶜArabī-Verehrung

Über aš-Šayḫ al-Makkī, den Autor von *al-Ğānib al-ġarbī*, wissen wir nur sehr wenig. Der türkischen Übersetzung seines Textes von Naylī Mīrzāzāde (st. 1161/1748) ist zu entnehmen, dass sein vollständiger Name Abu l-Fatḥ Muḥammd ibn Muẓaffar ad-Dīn Muḥammad ibn Ḥamīd ad-Dīn ᶜAbdallāh war (vgl. GAL S I 794). Al-Qārī teilt außerdem mit, dass er ein Schüler von al-Ğāmī (st. 898/1492) gewesen sei (41.31b). Er soll sich dreißig Jahre lang mit den Büchern Ibn ᶜArabīs beschäftigt haben (41.27b) bzw. 37 Jahre lang Ibn ᶜArabī „gedient" haben (41.56b).

Die interessanteste Angabe über seine Schrift ist wohl diejenige, dass er sie im Jahre 924/1518 in Edirne im Auftrag des osmanischen Sultans Selīm I. abgefasst hat (vgl. GAL S I 794). Bekanntlich befahl Selīm 923–24/1517–18, als er von seinem Ägyptenfeldzug nach Syrien zurückkehrte, die Wiedererrichtung des Grabes von Ibn ᶜArabī in Damaskus. Bei der gleichen Gelegenheit gab Ibn Kamāl Paša, der spätere Šayḫ al-Islām des Reiches, ein Rechtsgutachten, das Ibn ᶜArabī belobigte und ihm seine Untadeligkeit bescheinigte.[118] Die Übersetzung des Gutachtens lautet folgendermaßen:

---

[116] Vgl. die folgenden Paronomasien vom Typ *ğinās al-ištiqāq*: *ṯumma aṭāla l-mu'awwil bi-mā lā ṭā'ila taḥta-hū* (41.31b; „dann redete der Ausleger weit und breit über Dinge, die keinen Nutzen haben"), erweitert: *qad aṭāla l-mu'awwil fī hāḏa l-maqāl bi-mā lā ṭā'ila taḥta ša'ni-hī* (41.46b).

[117] Unter dem Titel *al-Ğāḏib al-ġaybī ilā l-ğānib al-ġarbī*, vgl. Yahya 119.

[118] Eine spätere Datierung dieses Textes, nämlich auf die Herrschaftszeit Süleymāns des Prächtigen (nach 1520), schlägt neuerdings Şükrü Özen vor.

> „O ihr Menschen, wisset, dass der größte Scheich, das hochehrenwerte Vorbild, Pol der Erkenner und Imam der Bekenner der Einheit Gottes, Muḥammad ibn ᶜAlī al-ᶜArabī aṭ-Ṭā'ī al-Ḥātimī al-Andalusī ein vollkommener Muǧtahid und hochgelehrter Meister mit erstaunlichen Ruhmestaten und Wundern ist, der zahlreiche Schüler hat, die bei den Gelehrten Annahme finden. Wer dies bestreitet, geht darin fehl. Wenn er aber an dieser Bestreitung festhält, befindet er sich im Irrtum, so dass es dem Herrscher obliegt, ihn zurechtzuweisen und von diesen Überzeugungen abzubringen, denn der Herrscher ist angewiesen, das Rechte zu gebieten und das Unrechte zu verbieten. Von ihm stammen zahlreiche Werke, darunter die *Fuṣūṣ al-ḥikam* und *al-Futūḥāt al-makkiyya*. [...] Wer in den Sinn nicht eingeweiht ist, muss in dieser Angelegenheit schweigen, aufgrund Seines Wortes: 'Und geh nicht einer Sache nach, von der Du keinen Verstand hast! Gehör, Gesicht und Herz, alles wird dafür zur Rechenschaft gezogen' (37:36). Gott ist es, der den richtigen Weg weist." (Übers. nach Geoffroy 511)

Mit diesem Gutachten Ibn Kamāl Pašas wurde die Ibn-ᶜArabī-Lehre im Osmanischen Reich gewissermaßen zur Staatsangelegenheit (vgl. Geoffroy 133). Die aus demselben Jahr stammende Ibn-ᶜArabī-Apologie von aš-Šayḫ al-Makkī gehört offenbar in den gleichen historischen Zusammenhang. Sie ist eine der von Sultan Selīm in Auftrag gegebenen Schriften, die durch entschärfende Interpretation (*ta'wīl*) die Probleme, die das Oeuvre Ibn ᶜArabīs aufwirft, lösen sollten (vgl. Geoffroy 392).

Geoffroy 133 nennt die Ibn-ᶜArabī-Verehrung im Osmanischen Reich „un axe immuable qui traverse la longue histoire de cette dynastie".[119] Tatsächlich hat dieser Staatskult nicht erst mit Selīm und Ibn Kamāl Paša begonnen. Schon Dāwūd al-Qayṣarī (st. 751/1350), der die erste osmanische Madrasa leitete und eine zentrale Rolle bei der Ausarbeitung der spezifisch osmanischen Interpretation des Islam spielte, hatte sich als Kommentator von Ibn ᶜArabīs Werken hervorgetan. Auch Āq Šams ad-Dīn (st. nach 865/1461), der spirituelle Führer von Meḥmed II., dem Eroberer (st. 886/1481), war ein begeisterter Anhänger Ibn ᶜArabīs gewesen und hatte eine Schrift zu seiner Verteidigung abgefasst. Al-Qārī kennt die Werke dieser beiden Gelehrten, weil sie in der Schrift al-Makkīs zitiert werden.

Ibn-ᶜArabī-Verehrung und Staatsideologie gingen im Osmanischen Reich dadurch eine besonders enge Verbindung ein, dass ein auf Ibn ᶜArabī zurückgeführter Text existierte, der in Form einer Prophetie den osmanischen Staat als endzeitliches Heilsreich präsentierte: *aš-Šaǧara an-nuᶜmāniyya fī aḫbar ad-dawla al-ᶜUṯmāniyya*. Mag die Authentizität dieses Textes auch zweifelhaft sein,[120] so stellte er doch den andalusischen Mystiker in ein unbestreitbares Näheverhältnis zu dem auf Weltreichgröße angewachsenen osmanischen Staat.

Ibn Kamāl Pašas Fatwa wies den osmanischen Herrscher an, im Rahmen seiner moralisch-politischen Kontrollfunktion die Kritiker Ibn ᶜArabīs und seiner Lehre zu verfolgen und zu bestrafen. Gelehrte, die die Orthodoxität der Lehrer Ibn ᶜArabīs anzweifelten, hatten zu schweigen. Dies blieb keinesfalls nur reine Theorie. Unter der Herrschaft von Selīms Nachfolger Süleymān wurden in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches verschiedene Ibn-ᶜArabī-Kritiker aus dem Staatsdienst suspendiert bzw. zum Tode verurteilt (vgl. Geoffroy 134). Wenn nun al-

[119] Zu ähnlichen Erbebnissen kommt, trotz gewisser Relativierungen, Özen 310: „the dominant perception had been in favor of Ibn al-ᶜArabī throughout the Ottoman history."

[120] Vgl. dazu die Erörterungen bei Geoffroy 134.

Qārī eine Schrift gegen die *wuğūdiyya* und die Lehren Ibn ᶜArabīs verfasste und sich dabei ausgerechnet die von Sultan Selīm in Auftrag gegebene Ibn-ᶜArabī-Apologie von aš-Šayḫ al-Makkī vorknöpfte, um sie zu widerlegen, so musste er damit rechnen, mit den lokalen osmanischen Autoritäten in Konflikt zu geraten. Dass sich al-Qārī trotzdem auf dieses Unternehmen einließ, ist erstaunlich, besonders wenn man bedenkt, dass er nur kurze Zeit vorher den Schutz eben dieser Autoritäten in Anspruch genommen hatte, als er bei seiner Auseinandersetzung mit den mekkanischen Schafiiten in Bedrängnis geraten war.

Die Ibn-ᶜArabī-Gegner

Zwar stellte sich al-Qārī mit seiner Schrift gegen die religiöse Doktrin eines ganzen Reiches, doch gab es umgekehrt auch eine beträchtliche Schar muslimischer Gelehrter früherer Generationen, auf deren Autorität er sich berufen konnte, wenn er gegen diese Doktrin vorging. Zu den berühmtesten Ibn-ᶜArabī-Gegnern aus dem sufischen Milieu gehörte der Perser ᶜAlā' ad-Dawla as-Simnānī (st. 736/1336), dessen Briefwechsel mit dem Ibn-ᶜArabī-Anhänger ᶜAbd ar-Razzāq al-Qāšānī (st. 736/1335) über die *waḥdat-al-wuğūd*-Lehre H. Landolt in einer wegweisenden Studie beleuchtet hat. As-Simnānī nahm insbesondere Anstoß an dem Satz, den Ibn ᶜArabī in *al-Futūḥāt al-Makkiyya* dem Kapitel über den Atem Gottes (*nafas ar-Raḥmān*) vorangestellt hatte: „Gelobt sei Der, der die Dinge zur Erscheinung gebracht hat und mit ihnen identisch ist" (*subḥāna man aẓhara l-ašyā'a wa-hwa ᶜaynu-hā*). Mit Bezug auf diesen Satz hatte as-Simnānī seinem Briefpartner geschrieben:

> O Scheich! Wenn du jemanden sagen hörtest: 'Das Exkrement des Scheichs ist identisch mit dem Sein des Scheichs', so würdest du ihm das keineswegs durchgehen lassen, sondern dich über ihn ärgern. Wie ist es dann einem vernunftbegabten Menschen möglich, solchen Unsinn gar auf Gott zu beziehen? Kehr um zu Gott, durch aufrichtiges Bereuen, damit du dieser bösen Verstrickung entkommst, auf die sich nicht einmal die Materialisten, die Naturalisten, die Griechen und die Buddhisten einlassen!" (vgl. Landolt 75)

Al-Qārī kennt diese Passage von as-Simnānīs Brief aus Ğāmīs Biographiensammlung *Nafaḥāt al-uns* über die großen Sufi-Persönlichkeiten und gibt sie in seiner Abhandlung vollständig wieder (41.5a). Eine weitere Passage, die er aus Simnānīs Brief zitiert, betrifft den religiösen Status desjenigen, der der *waḥdat-al-wuğūd*-Lehre anhängt. Simnānī unterschied zwischen dem Ungläubigen im wahren Sinne (*kāfir ḥaqīqī*), der nicht an die Notwendigkeit der Existenz Gottes glaubt, dem Polytheisten im wahren Sinne (*mušrik ḥaqīqī*), der nicht an die Einzigartigkeit Gottes glaubt, und dem Ungerechten im wahren Sinne (*ẓālim ḥaqīqī*), der nicht an seine Erhabenheit über alles, was dem kontingenten Sein zueigen ist, glaubt. Letztgenannter soll deswegen ungerecht sein, weil er auf Gott etwas bezieht, das nicht der Vollkommenheit seiner Heiligkeit würdig ist. Für ihn soll deshalb das Koranwort „Ist nicht der Fluch Gottes über den Ungerechten?" (11:18) gelten.[121] Impliziert wird bei dieser Einteilung, dass die Anhänger der *waḥdat-al-wuğūd*-Lehre der dritten Kategorie von Irrgläubigen zuzuordnen sind. As-Simnānī hatte seinen Brief mit einer Schilderung seines eigenen spirituellen Weges, bei dem er die unio mystica (*ittiḥād*) zunächst für wahres Einheitserkennen (*tawḥīd*) hielt, sich dann aber von diesem Irrglauben abwand-

---

[121] Vgl. 41.5a und Landolt 76.

te, abgeschlossen. Auch diese Passage gibt al-Qārī in seiner Abhandlung wieder und schließt daran die Bemerkung an, dass es sich (sc. beim *ittiḥād*) um einen fehlerhaften Rang (*maqām nāqiṣ*) handele, dem schon viele Sufis zum Opfer gefallen seien (41.5a–b).

Eine weitere Autorität, auf die sich al-Qārī berufen konnte, war der jemenitische Gelehrte und Dichter Ismāᶜīl Ibn al-Muqri' (st. 837/1444). Er gehörte zu den wichtigsten Kritikern der Ibn-ᶜArabī-Sufik unter der späten Rasūliden-Dynastie.[122] Ibn al-Muqri' bekämpfte diese Lehre vor allem mit langen Schmähgedichten, von denen al-Qārī eines in seine Abhandlung aufgenommen hat (41.63b–65b). Teile dieses Gedichtes, das er vermutlich aus al-Fāsīs Geschichtswerk *al-ᶜIqd aṯ-ṯamīn fī l-balad aṯ-ṯamīn* kennt, sollen hier in Übersetzung wiedergegeben werden:

Große Kalamitäten haben die Muslime heimgesucht,
Große Sünden erscheinen im Verhältnis zu ihnen wie Kleinigkeiten
Sie stehen in Büchern, deren Verfasser Gott bekriegen möge,
Ganze Städte sind durch sie irregeführt worden.
In ihnen hat Ibn ᶜArabī freche und dreiste
Dinge gegen Gott vorgebracht.
Er hat gelehrt, dass Herr und Knecht eins sind,
dass mein Herr Sklave ist, ohne Unterschied zwischen ihnen.
Auch leugnete er die Verpflichtung (*taklīf*), weil der Knecht bei ihm Gott
und gleichzeitig Knecht ist. Dies ist freilich die Leugnung eines Verzweifelten.
Im Disput bezichtigte er alle des Irrtums, die nicht
die Geschöpfe als ein identisches Bild Gottes ansehen.
Gott, sagte er, weilt in jeder Form,
in der sich jemand zeigt; Er und die Phänomene sind eins. [...]
Er sagte auch, dass die Bestrafung Gottes süß sei, und unser Herr
in seinen Feuern jedem Übeltäter Wohltaten erweise.
Gott, so lehrt er, hat keine Strafe über die Menschen verhängt,
deshalb gibt es auch keinen Bedarf nach einem Verzeiher und Vergeber.
Gottes Wille, so sagt er weiter, stimmt mit seinem Befehl überein,
so gibt es keinen Ungläubigen, der nicht seinen Befehlen folgt.
Jedermann wird also beim Lenker gutgeheißen,
jeder ist glückselig, und kein Sünder ist bei ihm verlassen.
Er sagt: Alle Ungläubigen sterben,
nachdem sie den Glauben angenommen haben, außer dem Überraschten.
Pharao ist also nicht als Einziger bei seinem Tod mit dem Glauben
ausgezeichnet worden, vielmehr gilt dies für alle Ungläubigen.
So erklär ihn für einen Lügner, damit du ein guter Gläubiger bist.
Denn erklärst Du ihn für wahrhaftig, so bist du selbst ein übler Ungläubiger. (41.64a)

Ibn al-Muqri's Aussagen über Ibn al-ᶜArabīs Irrlehren erklären, warum al-Qārī es für notwendig erachtete, in seiner Abhandlung auch noch einmal ausführlich auf die sunnitische Höllen- und Prädestinationslehre und ihre Abgrenzung gegenüber Qadariyya und Ǧabriyya einzugehen (41. 20b–21b).

[122] Vgl. dazu Knysh 256-267.

Ein anderes Zitat von Ibn al-Muqri', das al-Qārī im ersten Teil seiner Abhandlung einfügt, legte Ibn al-ᶜArabī noch schlimmere Irrlehren zu Last:

> Er befiehlt in seinem Buch, die Götzen anzubeten und zwischen den Religionen hin- und herzuwechseln, indem er sagt: „Hüte dich davor, dich auf ein Bekenntnis zu beschränken, denn sonst entgeht dir viel Gutes. Mache Deine Seele zum Urstoff (*hayūlā*) der übrigen Bekenntnisse!" Seine Bücher sind nichts anderes als ein Gift, das dem Islam heimlich eingeflößt wurde, und ein Unglück, von dem viele Menschen heimgesucht worden sind. (41.10a)

Kennzeichnend für den jahrhundertelangen Schlagabtausch zwischen Ibn-ᶜArabī-Gegnern und Ibn-ᶜArabī-Anhängern ist, dass er nicht nur in speziellen Streitschriften, die sich monographisch mit den fraglichen Lehren befassten, ausgetragen wurde, sondern auch in systematischen Werken, die ganz allgemein der Darstellung einer bestimmten religiösen Disziplin dienten und auf den ersten Blick gar nichts mit dieser Kontroverse zu tun hatten. Zu systematischen Werken, die eine Ibn-ᶜArabī-kritische Passage enthielten, konnten Ibn-ᶜArabī-freundliche Gelehrte einen Kommentar verfassen, in dem sie eben diese Passage widerlegten, und umgekehrt. Ein Fall dieser Art ist das Rechtskompendium *Rawḍ aṭ-ṭālib* (vgl. GAL II² 244) von Ibn al-Muqri', zu dem später der schafiitische Oberkadi von Kairo, Zakariyyā' al-Anṣārī (st. 926/1519), einen Kommentar abfassen sollte. Ibn al-Muqri' hatte sein Rechtskompendium in den Dienst seiner Auseinandersetzung mit den Ibn-ᶜArabī-Anhängern von Zabīd gestellt und darin erklärt, dass derjenige, der am Unglauben der Juden, Christen und der Ibn-ᶜArabī-Schar (*ṭā'ifat Ibn ᶜArabī*) zweifle, selbst zum Ungläubigen werde (zit. 41.24b). Zakariyyā' al-Anṣārī wies in seinem Kommentar diese Auffassung zurück und erklärte die Anhänger des andalusischen Sufi für „vorzügliche Muslime" (*muslimūn aḫyār*). Seine apologetischen Bemerkungen zu der Aussage Ibn al-Muqri's bilden ein wichtiges Thema der *wuǧūdiyya*-Abhandlung. Al-Qārī wehrt sich vor allem gegen die von Zakariyyā' vorgebrachte Auffassung, dass die Worte der Ibn-ᶜArabī-Anhänger wie bei den übrigen Sufis nur Jargon (*iṣṭilāḥ*) seien, der von seiner Bedeutung her auf Wahres hinweise.

Ibn al-Muqri' hatte in seinem Kampf gegen die Ibn-ᶜArabī-Anhänger des Jemen zeitweise einen auswärtigen Verbündeten, den weitgereisten Rezitations- und Hadith-Gelehrten Šams ad-Dīn Ibn al-Ǧazarī (st. 833/1429), der auf Einladung des Rasūliden-Herrschers al-Manṣūr ᶜAbdallāh (reg. 827/1424–830/1427) den Jemen besuchte. Im Zusammenhang mit der Verurteilung eines persischen Ibn-ᶜArabī-Anhängers namens Aḥmad al-Kirmānī, der ein Intimfeind Ibn al-Muqri's war, erteilte Ibn al-Ǧazarī eine *Fatwa*, in der er zu den Lehren Ibn ᶜArabīs Stellung nahm (vgl. Knysh 265). Auch diese Fatwa ist in al-Qārīs Abhandlung wiedergegeben (41.10a–11a). Ihr Tenor war, dass die Lektüre der Bücher Ibn al-ᶜArabīs verboten und, wenn die von ihm überlieferten Worte authentisch seien, er selbst unreiner (*anǧas*) als Juden und Christen sei. Besonders wichtig war auch Ibn al-Ǧazarīs Beurteilung des *ta'wīl*, der entschärfenden Auslegung der Aussagen Ibn al-ᶜArabīs, einer gängen Methode, mit der sich seine Anhänger vor Ketzereivorwürfen schützten. Ibn al-Ǧazarī erklärte nämlich, dass *ta'wīl* nur bei Worten solcher Personen zulässig sei, die als *maᶜṣūm* (unfehlbar, sündlos) eingestuft seien, nicht aber bei gewöhnlichen Menschen, denn „wenn man das Tor des *ta'wīl* für jede Rede öffnen würde, die von ihrem Wortsinn her Unglaube ist, so würde auf der Erde kein Ungläubiger mehr übrigbleiben" (41.10b–11a). Ibn al-Ǧazarī wies auch darauf hin, dass Ibn ᶜArabī solchen *ta'wīl* für seine Worte in *al-Futūḥāt al-Makkiyya* selbst verboten hatte.

As-Simnānī, Ibn al-Muqri' und Ibn al-Ǧazarī waren sicherlich anerkannte Autoritäten, deren Wort einiges zählte, doch hatten sie den Nachteil, Schafiiten zu sein. Bei der Auseinandersetzung mit der osmanischen Anhängerschaft Ibn ᶜArabīs war es wichtig für al-Qārī, einen Vertreter des hanafitischen Maḏhabs nennen zu können, der seine Position stützte. Die Saᶜd ad-Dīn at-Taftāzānī (st. 792/1390) zugeschriebenen Streitschriften gegen Ibn ᶜArabī und die *waḥdat al-wuǧūd*[123] kannte er offenbar nicht. Deshalb musste er sich damit begnügen, eine Passage aus dem Kommentar von ᶜAlī Ibn Abi l-ᶜIzz al-Ḥanafī (st. 792/1390) zur Bekenntnisschrift (*ᶜaqīda*) aṭ-Ṭaḥāwīs zu zitieren, in der die Ibn-ᶜArabī-Partei verurteilt wurde. Anknüpfungspunkt dieser Passage bildet die im Grundtext von aṭ-Ṭaḥāwī stehende Aussage, dass ein Prophet besser sei als alle Gottesfreunde zusammen. Hierzu vermerkt Ibn Abī l-ᶜIzz, dass sich dies gegen die Unionisten (*ittiḥādiyya*) und unwissenden Sufis (*ǧahalat aṣ-ṣūfiyya*) richte, die noch schlimmer als Pharao seien, weil jener immerhin die Existenz eines Schöpfergottes anerkannt habe, diese aber nicht. Ibn Abi l-ᶜIzz in der Wiedergabe al-Qārīs zu den Aussagen Ibn al-ᶜArabīs:

> „Man findet darin Dinge, in denen sich die Gottlosigkeit verbirgt, und Dinge, in denen sie offen zutage liegt. Deshalb bedarf sie einer guten Prüfung (*naqd*), damit seine Abweichung sichtbar wird. Denn es gibt Falschgeld (*zaġal*), das jedem Prüfer auffällt, und es gibt solches, das nur dem gescheiten (*ḥāḏiq*) und tiefblickenden (*baṣīr*) Prüfer auffällt. Die Gottlosigkeit Ibn ᶜArabīs und seinesgleichen steht über der Gottlosigkeit derjenigen, die sagen: Wir werden nicht glauben, ehe uns etwas gebracht wird, was den Gottesgesandten gebracht wurde (6: 124). Aber Ibn ᶜArabī und seinesgleichen sind ketzerische unionistische Heuchler auf der untersten Stufe der Hölle" (41.22b).

Al-Qārīs anfängliche Sympathie für Ibn ᶜArabī und die *waḥdat al-wuǧūd*

Dass al-Qārī solche zornigen Urteile über Ibn ᶜArabī in seiner *wuǧūdiyya*-Abhandlung zitiert, ohne sich von ihnen zu distanzieren, und sich allgemein hier gegen den andalusischen Sufi stellt,[124] ist deswegen erstaunlich, weil er in seiner drei Jahre früher abgeschlossenen Pharao-Schrift (86.) noch eine ganz andere Haltung ihm gegenüber einnimmt. Eine Gruppe von Gelehrten, so berichtet er dort, habe Ibn ᶜArabī aufgrund von Aussagen in seinen Werken *Fuṣūṣ al-ḥikam* und *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, die äußerlich nicht mit den Glaubenslehren übereinstimmten, getadelt, ohne aber auf die darin enthaltenen sufischen Termini (*iṣṭilāḥāt*) mit ihren symbolischen Bedeutungen (*dalālāt ramziyya*) zu achten. Gott wisse aber am besten, welche religiösen und diesseitigen Ziele er damit verfolgt habe. Man soll sich also nicht zum Richter über ihn erheben (86.190a–b). Während al-Qārī in dieser Schrift seinen Gegner ad-Dawānī mit beißender Kritik überschüttet und ihn sogar der Gottlosigkeit (*kufr*) bezichtigt, weil er der Menge der muslimischen Gelehrten unterstellt habe, die Weite der göttlichen Gnade zu leugnen, lässt er auf Ibn al-ᶜArabī selbst nichts kommen: „Was den Scheich anlangt, so ist er die Stütze der glorreichen erhabenen Scheiche der Naqšbandiyya und Šāḏiliyya und die Glaubensgrundlage (*muᶜtaqad*) der meisten führenden hanafitischen, schafiitischen, malikitischen und hanbalitischen Gelehrten"

---

[123] Vgl. dazu Knysh 141–65.

[124] Vgl. zum Beispiel die folgende Aussage zu Ibn ᶜArabī: „Der Schaden und die Bosheit seiner Lehre sind schlimmer als der Daǧǧāl und die Schriften der Christen, denn allen Muslimen ist die Nichtigkeit der Rede des Daǧǧāls und der Aussagen der Christen sofort klar, die Rede Ibn ᶜArabīs dagegen ist in das Herz des Unverständigen, der nicht um die Wissenschaften des Propheten weiß, so eingedrungen wie Gift in die Poren" (41.57a).

(86.190b). Auch seinen Scheich Šams ad-Dīn Muḥammad al-Bakrī nennt al-Qārī als Gewährsmann für die Vertrauenswürdigkeit Ibn ᶜArabīs: „Er hat ihn in seinen erhabenen Lehrsitzungen gepriesen und seine vortrefflichen Eigenschaften erwähnt."[125]

Al-Qārī führt außerdem noch die Stellungnahmen zweier ägyptischer Gelehrter zur Ibn-ᶜArabī-Frage an: das „irenische" Rechtsgutachten von Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (86.190b–191a) mit dem Titel *Tanbīh al-ġabī fī tanzīh Ibn al-ᶜArabī*, das einerseits die Zugehörigkeit Ibn ᶜArabīs zu den Gottesfreunden bestätigt, aber gleichzeitig von der Lektüre seiner Bücher abrät,[126] sowie eine unbetitelte Fatwā von Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī, in der der Scheich als ein „wogendes, uferloses Meer" beschrieben wird, dessen Rede „einem rötlichen Morgen auf dem blinden Abgrund" (*bakar ṣahbā' fī l-luǧǧa al-ᶜamyā'*?) gleicht (86.191a). Seine eigene Auffassung über „den Scheich", so al-Qārī, lehne sich an das an, was Gelehrte wie al-Fīrūzābādī und al-Bayḍāwī in ihren Rechtsgutachten gelehrt haben. Danach sei Ibn ᶜArabī vom Wissen und der Regel (*rasm*) her der Imam der Leute der Scharia, vom Werk und Wissen her Erzieher der Leute der Ṭarīqa sowie vom Schmecken (*ḏawq*) und dem Verständnis her Oberscheich der Leute der Ḥaqīqa (86.191a). Von al-Fīrūzābādī zitiert al-Qārī noch die Aussage, dass Ibn ᶜArabī den Koran in über 70 Bänden kommentiert habe, dann aber bei der Auslegung der Worte „Und Wir haben ihm von uns Wissen verliehen" (*wa-ᶜallamnā-hu min ladunnā ᶜilman*; 18:65)[127] gestorben sei. Dazu bemerkt er: „Dies ist der beste Beweis und das stärkste Argument dafür, dass er in seinem Einheitserkennen vollkommen ist (*anna-hū kāmil muwaḥḥid*). Wer dies abstreitet, ist entweder unwissend oder ein halsstarriger Leugner" (86.191b).

Aus dieser Einschätzung der Person Ibn ᶜArabīs ergibt sich auch eine klare Folge für die Beurteilung der von ihm überlieferten Aussagen. Er glaube nicht, so al-Qārī, dass es in *al-Futūḥāt al-Makkiyya* eine Bekräftigung von Pharaos Glauben gebe. Vielmehr habe Ibn ᶜArabī sagen wollen, dass die Beweise für seinen Unglauben nicht definitiv seien. Deshalb habe er auch in den *Fuṣūṣ* gesagt: „Seine Angelegenheit liegt bei Gott" (*amru-hū ilā Llāh*).[128] Dies aber sei keine Sünde, die unzweifelhaft seinen (sc. Ibn al-ᶜArabīs) Unglauben nach sich ziehe. Möglich sei darüber hinaus auch, dass die von Ibn ᶜArabī überlierferten Worte gar nicht von ihm stammen, oder dass der Wortsinn, den man ihnen entnehme, nicht seine Intention (*marām*) gewesen sei (86.191b). Al-Qārī möchte also Ibn ᶜArabī als Ikone unangetastet lassen, ohne aber seine beunruhigenden und herausfordernden Lehren von ihrem theologischen Gehalt her zu akzeptieren. Dabei kommt ihm zugute, dass er offenbar Ibn ᶜArabīs Original-Aussagen in *al-Futūḥāt al-Makkiyya* nicht kennt.

---

[125] 86.190b. Wenn dies stimmt, so hat er sich damit vermutlich gegen die Meinung seines Vaters Abu l-Ḥasan al-Bakrī gestellt, denn dieser soll Ibn ᶜArabīs spirituellen Statut noch für defizient gehalten haben, vgl. Geoffroy 463, der auf al-Bakrīs *Risāla laṭīfa fī t-tawḥīd* (Berlin We 1706) verweist.

[126] Vgl. dazu Knysh 213. As-Suyūṭī hatte diese Schrift offensichtlich als Antwort auf den Traktat *Tanbīh al-ġabī ilā takfīr Ibn ᶜArabī* von Ibrāhīm b. ᶜUmar al-Biqāᶜī (st. 885/1480), der Ibn al-ᶜArabī darin des Unglaubens bezichtigt, verfasst.

[127] Der Vers ist Ausgangspunkt der sufischen Vorstellung von dem ladunischen Wissen, das Gotteserkenner durch göttliche Eingebung (*ilhām*) erhalten können, vgl. Franke 2000, 76–80.

[128] Vgl. *Fuṣūṣ al-ḥikam* 212.

Insgesamt ist die Pharao-Schrift von großer Ehrfurcht für den andalusischen Scheich getragen. Diese kommt auch darin zum Ausdruck, dass al-Qārī in der einleitenden Werkpräsentation Ibn ᶜArabīs Namen mit den Ausdrücken „der göttliche Gelehrte, die immerwährende Hilfe, unser Herr" (*al-ᶜālim ar-rabbānī al-ġawṯ aṣ-ṣamadānī mawlānā*) epithetisiert und ihm die Segensformel „Gott möge sein ost-westliches Herz heiligen" (*qaddasa Llāhu sirra-hū š-šarqiyya wa-l-ġarbī*) folgen lässt (86.181a). Da die Pharao-Schrift auf das Jahr 1007 datiert ist und damit zu den frühen Schriften al-Qārī gehört, liegt die Schlussfolgerung nahe, dass er in dieser Zeit allgemein eine positivere Haltung gegenüber Ibn ᶜArabī einnahm. Eine Bestätigung hierfür liefert die Tatsache, dass al-Qārī in seinem *Miškāt*-Kommentar, der in den Jahren vor 1008h entstanden ist, im Zusammenhang mit einem Hadith eine Aussage Ibn ᶜArabīs noch assoziierend heranzieht (*ka-mā qāla š-šayḫu Muḥyī d-Dīni Bnu l-ᶜArabī anna-hū...*; 17III.222), ohne sich davon zu distanzieren.

In dieser frühen Phase seiner literarischen Tätigkeit scheint al-Qārī auch die Lehre von der *waḥdat al-wuǧūd* zumindest in bedingter Form akzeptiert zu haben. Dies zeigt sich bei seiner Behandlung der bekannten Theorie[129] von der konzentrischen Schachtelung des universalen heiligen Wissens: der Koran enthält die Essenz aller anderen heiligen Bücher, die Fātiḥa die Essenz des Korans, die Basmala die Essenz der Fātiḥa, das Bā' die Essenz der Basmala, und der Punkt des Bā' die Essenz des Bā'. Dazu erklärt al-Qārī in seinem *Ḥizb al-Fatḥ*-Kommentar: „Vielleicht ist der Punkt ein Hinweis auf die Stufe der *waḥdat al-wuǧūd* des Angebeteten, von der alles ausgeht, zu der alles zurückkehrt und um die sich alles dreht" (193.18b). Es ist bezeichnend, dass al-Qārī in diesem frühen Werk auch die inkarnationistischen Aussprüche seines indirekten Lehrers Abū l-Ḥasan al-Bakrī verteidigt und dabei auf entschärfende Interpretation zurückgreift (vgl. oben S. 172f), eine Methode, die er später in seiner *wuǧūdiyya*-Schrift ablehnt.

Der Wandel von al-Qārīs Haltung gegenüber Ibn ᶜArabī

Wie kommt der erstaunliche Wandel in al-Qārīs Haltung gegenüber Ibn ᶜArabī und seinen Lehren in dem Zeitraum zwischen Pharao-Schrift und *wuǧūdiyya*-Schrift zustande? Möglich ist, dass er eine spirituelle Entwicklung durchlaufen hat, die Ähnlichkeiten mit derjenigen von ᶜAlā' ad-Dawla as-Simnānī aufweist. As-Simnānī berichtet ja in seinem Brief an ᶜAbd ar-Razzāq al-Qāšānī, dass er zunächst eine von *ḥulūl* geprägte Gottesvorstellung gepflegt und erst später über die spirituelle Station des *ittiḥād* zu einem reinen Ein-Gott-Glauben gefunden habe (vgl. Landolt 81). Allerdings müssen wir im Gedächtnis behalten, dass sich al-Qārī schon im Zusammenhang mit der Verteidigung Abū l-Ḥasan al-Bakrīs von dem Glauben an *ḥulūl* und *ittiḥād* distanziert hat. Der Wandel betrifft also allein die Beurteilung der Person Ibn ᶜArabīs.

Sichtbar wird die neue Haltung ihm gegenüber bereits im *Fiqh-akbar*-Kommentar, wo al-Qārī seine Pharao-Schrift als ein Werk beschreibt, in dem er auch Ibn ᶜArabī widerlegt habe (Qvw. 184.98). Allerdings setzt er sich hier immer noch für Ibn ᶜArabīs Unbescholtenheit ein. So erklärt er im Anhang, dass nur derjenige ein *walī* sei, der sich eifrig den frommen Handlungen (*ṭāᶜāt*) widme und keine verbotenen Dinge begehe. Was an Gegenteiligem über Ibn ᶜArabī erzählt

[129] Sie begegnet uns zum Beispiel auch bei aṭ-Ṭaḥṭāwī *K. al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* S. 444f.

werde, müsse nach dem Grundsatz der Gutgläubigkeit (*ḥusn aẓ-ẓann*) als etwas verstanden werden, was ihm in verleumderischer Absicht nachträglich zugeschrieben worden sei (184.350).

Der eigentliche Wendepunkt scheint seine Auseinandersetzung mit den anti-hanafitischen Äußerungen al-Fīrūzābādīs (vgl. oben S. 234–38) zu sein. In dem Rechtsgutachten des jemenitischen Gelehrten Ibn al-Ḫayyāṭ, das al-Qārī aus dem Geschichtswerk al-Burayhīs kennt, war nicht nur al-Fīrūzābādīs respektlose Haltung gegenüber Abū Ḥanīfa, sondern auch seine nachsichtige Haltung gegenüber Ibn ᶜArabī moniert worden. Ibn al-Ḫayyāṭ hatte sogar beide Haltungen in einer Passage direkt zueinander in Beziehung gesetzt:

> „Ich habe mich über Scheich Mağd ad-Dīn gewundert, dass er ein in Leder gebundenes Buch zur Verketzerung Abū Ḥanīfas verfasst hat, obwohl er der Šayḫ al-Islām ist, der Meister unserer sufischen Gefährten in der Tihāma und der Meister ihres Maḏhabs. Wie soll es ihm erlaubt sein, ihn zu verketzern, [s. oben S. 235] während es ihm nicht erlaubt sein soll, Ibn ᶜArabī zu verketzern, wo doch ein abgeschnittener Fingernagel des Imams Abū Ḥanīfa besser ist als Menschen wie Ibn ᶜArabī, die die Welt anfüllen? Hieran zweifelt niemand, der an die Religion Gottes glaubt. Ich beschwöre Mağd ad-Dīn bei Gott und dem Islam: Steht Abū Ḥanīfa etwa unter Ibn ᶜArabī, so dass er diesen verketzert und in der lobenden Beschreibung von jenem so weit geht, dass der Unwissende denken muss, dass es sich um das beste Geschöpf der Welt handelt? Man muss sich wundern über die sufischen Scheiche, dass sie die Ehre ihres Imams zur Schändung freigaben, so dass er der Ketzerei bezichtigt wurde, um ihr Ziel hinsichtlich der Unterstützung Ibn ᶜArabīs zu erreichen. (Zit. 86n.22b–23a)

Dieser Text, der al-Qārī in seinem hanafitischen Parteigeist angesprochen haben mag, könnte ausschlaggebend für seine veränderte Haltung gegenüber Ibn ᶜArabī gewesen sein. Er zeigt al-Fīrūzābādī als einen Gelehrten, bei dem die anti-hanafitische Position und die Ibn-ᶜArabī-Verehrung miteinander verbunden waren. Aufgrunddesen hat sich vielleicht nicht nur die Einstellung al-Qārīs gegenüber al-Fīrūzābādī verändert, sondern sich auch bei ihm eine Aversion gegen den andalusischen Sufi entwickelt.

Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass al-Qārī in seiner Ğuwaynī-Widerlegung Ibn al-Ḫayyāṭs Aussagen in paraphrasierter Form wiedergibt, ohne auf ihre fremde Herkunft hinzuweisen (21. 450b–451a). Er macht sie sich also dort gewissermaßen zueigen. Al-Qārī führt an der betreffenden Stelle in Anlehnung an Ibn al-Ḫayyāṭ auch schon einen Katalog von „Sünden" Ibn ᶜArabīs an: dieser habe, trotz des ausdrücklichen prophetischen Verbots, dem Unreinen und der Menstruierenden den Aufenthalt in der Heiligen Moschee erlaubt, in Übereinstimmung mit den Christen behauptet, dass die Askese im Falle der Vollkommenheit bei dem, der sich ihr unterziehe, zur Aufhebung zwischen menschlicher und göttlicher Natur führe, und gelehrt, dass Pharao im reinen Glauben gestorben sei, obwohl die klaren Koranverse und Hadithe dem entgegenstehen.

Die gewandelte Einstellung gegenüber Ibn ᶜArabī, die schon in der Ğuwaynī-Abhandlung sichtbar ist, führt bei al-Qārī später zu einer geradezu feindseligen Haltung gegenüber seinen Anhängern. Besonders deutlich wird dies am Ende der *wuğūdiyya*-Abhandlung. Hier schließt sich al-Qārī den Urteilen von Ibn al-Muqri' und Ibn al-Ğazarī über die Anhänger Ibn ᶜArabīs an, geht jedoch noch darüber hinaus. So schreibt er:

> „Wenn Du ein wahrer Gläubiger und rechter Muslim bist, so zweifle nicht an dem Unglauben der Gemeinschaft Ibn ᶜArabīs (*ğamāᶜat Ibn ᶜArabī*) und sei nicht unschlüssig hinsichtlich des Irrtums dieses verirrten, dummen Völkchens (*hāḏa l-qawm al-ġawī wa-l-ğamᶜ al-ġabī*). Wenn du fragst, ob man sie grüßen darf, so verneine ich dies und sage, dass man sie nicht

einmal zurückgrüßen darf, auch nicht mit *ᶜalay-kum ayḍan* („...und mit dir auch"). Denn sie sind schlimmer als die Juden und Christen und haben den Status von Apostaten (*murtaddūn*). Das bedeutet, dass man, wenn einer von ihnen niest und *al-Ḥamdu li-Llāh* sagt, ihm nicht mit *yarḥama-ka Llāh* antworten darf [...] Gleichfalls ist es auch nicht zulässig, wenn einer von ihnen stirbt, das Gebet über ihn zu sprechen" (41.67a).

Den Herrschenden in der islamischen Welt (*al-ḥukkām fī dār al-islām*), so al-Qārī weiter, obliege es, die Anhänger dieser schädlichen Glaubenslehren zusammen mit ihren Büchern zu verbrennen, individuelle Pflicht der einzelnen Gläubigen sei es dagegen, die Verderbtheit ihrer Zwietracht aufzuzeigen, denn „das Schweigen der Gelehrten und das Auseinandergehen der Meinungen hat diesen Aufruhr und die übrigen Heimsuchungen erst verursacht" (41.67b).

Bemerkenswert ist die explizite Aufforderung al-Qārīs an die Herrschenden, die Anhänger Ibn ᶜArabīs zu verbrennen. Mit ihr steht er in der Geschichte der jahrhundertelangen Ibn-ᶜArabī-Kontroverse wohl alleine da. Als Begründung für diese Aufforderung führt al-Qārī an, dass im Laufe der islamischen Geschichte bereits mehrfach Herrscher mit allgemeiner Billigung der Gelehrten Ketzer töten ließen (41.58b). Selbst der rechtgeleitete Kalif ᶜAlī sei auf diese Weise vorgegangen, als er von dem „Erzketzer" ᶜAbdallāh ibn Saba' als Gott bezeichnet wurde und ihn daraufhin kurzerhand verbrennen ließ. Eine solche Vorgehensweise sei bei den Anhängern Ibn ᶜArabīs noch mehr gerechtfertigt, „denn sie sind viel unreiner (*anǧas anǧas*) als diejenigen, die behaupteten, dass ᶜAlī Gott sei" (41.67a–b).

Während al-Qārī explizit zur Tötung der Anhänger Ibn ᶜArabīs auffordert, übt er sich gegenüber Ibn ᶜArabī selbst in Zurückhaltung:

> „Wir lehren nicht seine Gottlosigkeit, weil in seiner Angelegenheit kein abschließendes Urteil getroffen wird. Vielmehr erklären wir denjenigen für gottlos, der Dinge gelehrt hat, die der Scharia und dem Pfad zuwiderlaufen, und aus dem Rahmen der Realität ausgeschert ist [...] Die Lektüre seiner Bücher ist der Volksmenge verboten, da seine Krankheit selbst den Angehörigen der Elite verborgen bleiben kann. So hat es auch der Scheich unserer Scheiche as-Suyūṭī für gut gehalten. Was aber den Scheich selbst betrifft, so bin ich hinsichtlich seiner unschlüssig und stelle seine Sache seinem Herrn anheim. Weder sage ich, dass er ein *zindīq* war, wie es viele getan haben, obwohl seine widersprüchliche Rede, wie dargestellt, eigentlich darauf hinweist, noch sage ich, dass er ein *ṣiddīq* („Erzgerechter") war, wie es andere gelehrt haben, die hinsichtlich seiner im guten Glauben waren, das Anliegen in seiner Rede nicht geprüft, dafür aber von einigen wunderähnlichen Vorfällen gehört, die große Menge seines Wissens gesehen und sich... in seine Begrifflichkeiten vertieft haben" (41.39b–40a).

Al-Qārī begründet seine Zurückhaltung hinsichtlich Ibn ᶜArabīs damit, dass es nicht zulässig sei, einen Menschen als ungläubig abzuurteilen, wenn nicht ein definitiver Text beweise, dass er im Unglauben gestorben sei (41.39b). Warum dieser Grundsatz nicht auch für die Anhänger Ibn ᶜArabīs gelten soll, ist nicht ersichtlich. So drängt sich der Eindruck auf, dass es die begründete Furcht vor Repressionen durch die Ibn-ᶜArabī-freundlichen osmanischen Autoritäten war, die ihm diese Zurückhaltung auferlegte.

b) Schlüsselstellen

Aufgrund der großen Länge der *wuğūdiyya*-Abhandlung ist es nicht möglich, ihren Inhalt hier vollständig wiederzugeben. In den folgenden Abschnitten werden nur einzelne Passagen vorgestellt, die dadurch eine herausgehobene Bedeutung haben, dass sie entweder Zielpunkte von Querverweisen sind oder einen deutlichen Bezug zum doxologischen Vorspann der Schrift aufweisen. Es werden zunächst diejenigen Passagen behandelt, die

Die Einteilung der *wuğūdiyya* in zwei Gruppen

Im zweiten Teil seines *Šifā'*-Kommentars beschreibt al-Qārī seine *Wuğūdiyya*-Schrift als eine Abhandlung über den Unterschied zwischen den monotheistischen Wuğūditen (*al-Wuğūdiyya min al-muwaḥḥidīn*) und den häretischen Wuğūditen (*al-Wuğūdiyya min al-mulḥidīn*; 18.697). Tatsächlich trifft er eine solche Unterscheidung gleich auf den ersten Seiten der besagten Schrift. Unterscheidungskriterium zwischen den beiden Gruppen ist für ihn dabei die Interpretation der Gleichsetzung von „Gott" (*al-ḥaqq*) und „Absoluter Existenz" (*al-wuğūd al-muṭlaq*), die das Grundprinzip der Lehre Ibn ᶜArabīs bildet (vgl. Landolt 42). Hierzu erklärt er:

> „Die ersteren sagen: 'Die absolute Existenz ist Gott, in Hinblick darauf, dass Er der vollkommene Singuläre (*al-fard al-kāmil*) ist.' Die letzeren sagen dagegen: 'Die absolute Existenz ist Gott, weil Er die gesamte Schöpfung enthält (*li-taḍammuni-hi l-ḫalqa š-šāmil*)', worauf auch der Ausspruch von manch einem von ihnen: 'Gott ist das Ganze, und Du bist der Teil' (*Allāhu huwa l-kullu wa-anta l-ğuz'*) hinweist" (41.6a).

Der Begriff der Wuğūdiyya als Bezeichnung für die Anhänger der *waḥdat-al-wuğūd*-Lehre stammt ursprünglich aus dem Vokabular Ibn Taymiyyas und at-Taftāzānīs (vgl. Knysh 123, 149–162). Eine Einteilung dieser eher imaginären Gemeinschaft in zwei Gruppen, eine orthodoxe und eine häretische, findet sich so weder bei ihnen, noch bei anderen Autoren, deren Aussagen zur Wuğūdiyya bekannt geworden sind. Allerdings geht die Unterscheidung zwischen den beiden Gruppen wohl auch nicht auf al-Qārī selbst zurück, denn, wie er in seiner Abhandlung einige Seiten später mitteilt (41.39a), hatte bereits aš-Šayḫ al-Makkī eine derartige Zweiteilung der *wuğūdiyya* behauptet.

Als Beispiel für eine Auffassung, die der monotheistischen Wuğūdiyya zuzuordnen ist, erwähnt al-Qārī den Ausspruch eines namenlosen Gotteserkenners: „Gott war (sc. am Anfang), ohne dass es etwas anderes gab. Jetzt ist er im Zustand, in dem er gewesen ist" (*kāna Llāhu wa-lam yakun maᶜa-hū šay' wa-l-āna ᶜalā māᶜ alay-hi kāna*). Dies muss nach al-Qārī im Sinne „der Anschauung der Realität des Ein-Gott-Glaubens und der Wahrnehmung des Zustands der Einzigkeit" (*mušāhadat ḥaqīqat at-tawḥīd wa-mulāḥaẓat ḥālat at-tafrīd*) verstanden werden, in dem Sinne, dass es nichts gebe, das in seiner Existenz (*wuğūd*) und Wahrnehmbarkeit beim Sehen (*maqām šuhūdi-hī fī naẓar*) unabhängig ist. Vielmehr verhalte es sich so wie der feine Staub in der Luft und die Fata Morgana in der Wüste (41.6a).

Al-Qārī ging offenbar davon aus, dass es eine Form der *waḥdat-al-wuğūd*-Lehre gibt, die nicht pantheistisch ausgerichtet ist und insofern mit der islamischen Gottesauffassung vereinbar ist. Vielleicht erklärt dies auch seine eigene frühe Bezugnahme auf diese Lehre im *Ḥizb-al-Fatḥ*-

Kommentar (vgl. oben S. 257). Daneben hat das Konzept der Zweiteilung der *wuǧūdiyya* aber auch eristische Funktion in derAuseinandersetzung mit den Texten der Ibn-ᶜArabī-Anhängerschaft. So wirft er Āq Šams ad-Dīn vor, er habe in seiner Ibn-ᶜArabī-Apologie die Rede von monotheistischen und häretischen Wuǧūditen in einem Atemzug zitiert und dadurch miteinander vermischt.[130]

Das Ziegelgleichnis

In seiner Mahdī-Schrift (39.171b) teilt al-Qārī mit, er habe in seiner *wuǧūdiyya*-Abhandlung auch die Nichtigkeit von Ibn ᶜArabīs Aussage in den *Fuṣūṣ* dargelegt, die folgendermaßen lautet: „Ich bin das Siegel der Gottesfreunde (*ḫātim al-awliyā'*), mich bittet das Siegel der Propheten um Hilfe und von mir erbitten die übrigen Gesandten und Reinen (*aṣfiyā'*) die göttliche Fülle (*fayḍ*)." Er weist diese Behauptung mit dem Hinweis auf die Existenz von Jesus, dem Mahdī und anderer bedeutender Gottesfreunde sowohl zu seinen Lebzeiten als auch nach seinem Tode zurück. Man müsse sich wundern über jemanden, der nicht einmal die Wahrheit seines Glaubens kenne, aber so etwas ohne Beweis behaupte. Seltsamer noch sei es aber, dass ein angesehener Gelehrter, der seine Worte kommentierte, es nicht unternommen habe, sein Anliegen (*marām*) zu berichtigen, als ob er mit seiner Lehre übereinstimmte (*ka'anna-hū wāfaq mašraba-hū wa-ṭābaq maḏhaba-hū*).

Tatsächlich befasst sich al-Qārī in seiner *wuǧūdiyya*-Abhandlung an mehreren Stellen mit Ibn ᶜArabīs angeblichem Anspruch, Siegel der Gottesfreunde zu sein, insbesondere in seinen Ausführungen zum vierten von al-Makkī behandelten Einwand (41.30a–32b). Wichtigstes Thema hierbei ist ein Gleichnis, das Ibn ᶜArabī in demjenigen Kapitel seiner *Fuṣūṣ al-ḥikam* entwirft, das dem Adamssohn Seth gewidmet ist. Dieses Gleichnis knüpft an den bekannten Hadith an, in dem der islamische Prophet das Verhältnis zwischen sich und den früheren Propheten mit einem frisch erbauten wunderschönen Haus vergleicht, in dessen Mauer ein Ziegelstein fehlt. Er, so endet der Hadith, sei dieser Ziegelstein, er das Siegel der Propheten (*ḫātim an-nabiyyīn*).[131] Ibn ᶜArabī hatte mit Verweis auf diesen Hadith erklärt, das Siegel der Gottesfreunde müsse eine ähnliche Traumvision haben, allerdings müssten bei ihm in der Mauer zwei Ziegelsteine fehlen, und zwar einer aus Silber und der andere aus Gold, denn das Siegel der Gottesfreunde entspreche diesen beiden Steinen, da er einerseits im exoterischen Bereich des Religionsgesetzes dem Siegel der Propheten folge, was dem silbernen Stein entspreche, andererseits aber auch aus Gott im Geheimen schöpfe, womit der goldene Stein gemeint sei.[132]

Ibn ᶜArabīs „häretische" Weiterführung des prophetischen Ziegelgleichnisses ist schon seit Ibn Taymiyya's Zeiten Gegenstand von heftiger Kritik. Bereits Ibn Taymiyya war sich sicher, das Ibn ᶜArabī mit dem Siegel der Gottesfreunde sich selbst gemeint hatte.[133] Auch al-Qārī nimmt dies

---

[130] Vgl. 41.56b: *ḫallaṭa wa-ḫabaṭa bi-īrādi kalāmi l-wuǧūdiyyati l-muwaḥḥida wa-l-wuǧūdiyyati l-mulḥida fī šāhid inᶜalā ṭabaqin wāḥid.*

[131] *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* Nr. 3342.

[132] *Fuṣūṣ al-ḥikam* 63, frz. Übers. 51f.

[133] Vgl. Knysh 105.

aufgrund einer nicht näher identifizierten Textstelle in Ibn ᶜArabīs *-Futūḥāt al-Makkiyya* an.[134] Er berichtet in diesem Zusammenhang, allerdings ohne seine Quelle zu nennen, noch von weiteren Anmaßungen Ibn ᶜArabīs:

> Er behauptet, dass er das hinsichtlich einiger Gebote erneuerte Offenbarungsgesetz durch Eingebung (*ilhām*) von Gott erhalte, dass er in dem Fortschreiten seines Inneren auf den Propheten verzichten könne, dass die Gottesgesandten und ihr Siegel seiner bedürften und die göttliche Fülle (*al-fayḍ al-ilāhī*), die bei ihm niedergehe, (von ihm) erhielten und dass die jetzigen Gottesfreunde wie Jesus, der Mahdī und andere auf der Stufe der besiegelten Gottesfreundschaft (*al-wilāya al-maḫtūma*) seine Gefolgsleute seien. (41.30b)

Dass es sich hierbei um blasphemische Äußerungen (*kalimāt kufriyya*) handelt, ist nach al-Qārī ein Punkt, über den nicht nur unter den verschiedenen islamischen Gruppen Einigkeit besteht, sondern an dem auch nicht-islamische Gruppen wie Juden, Christen und Sabier nicht zweifeln (41.31a).

Mit dem im Querverweis genannten Gelehrten, der Ibn ᶜArabīs Worte kommentiert, es dabei aber versäumt haben soll, „sein Anliegen (*marām*) zu berichtigen, als ob er mit seiner Lehre übereinstimmte", ist sicherlich aš-Šayḫ al-Makkī gemeint. Al-Qārī rügt ihn in seiner *wuğūdiyya*-Abhandlung an einer späterer Stelle dafür, dass er Ibn ᶜArabī auf die Stufe des Siegels der Gottesfreunde gestellt und behauptet hatte, dass es nach ihm niemanden gab, der sowohl auf der exoterischen als auch der esoterischen Ebene dem Herzen Muḥammads entsprach. Hierzu erklärt er mit Bezugnahme auf das Ziegelgleichnis:

> Dies ist bloß eine sinnlose, unbewiesene Behauptung. Die Existenz vieler großer Gottesfreunde nach ihm ist ein klarer Beweis für die Nichtigkeit seiner Rede. Und wenn nun dies wirklich im Traum geschehen sein sollte, so ist das so auszulegen, dass er sich sowohl auf Glaube und Unglaube eingelassen hat und sich bei ihm Wahrheit und Falschheit vermischt haben. Das weiße Silber steht dann für die leuchtende ḥanīfische Gemeinschaft, so wie das Prophetenwort dies durch die Verwendung des Wortes *labin* („Ziegelsteine") andeutet, denn sie sind weiß wie Milch (*laban*). Das rote Gold (*ḏahab*), das dem Höllenfeuer ähnelt, steht für die verschiedenen Arten des Unglaubens, denen er sich zuwandte, wobei er sich mit ihnen vom Glauben und der Wahrheit entfernte. So ist er in diesem Sinn der *ḫātim al-awliyā'* der dummen Teufel. Damit ist dann seine Traumvision wahrhaftig. Denn solch einer ist nicht nach ihm erschienen, und wird, so Gott will, auch nicht mehr erscheinen. (41.57a)

Al-Qārī liefert hier eine originelle Umdeutung des Ziegelgleichnisses, die zahlreiche Wortspiele enthält: der silberne Ziegelstein (*labina*) wird mit der weißen, reinen Milch (*laban*) verglichen, der Ziegelstein aus Gold (*ḏahab*), der bei Ibn ᶜArabī für das direkt von Gott durch Eingebung empfangene Wissen steht, mit dem Unglauben in Verbindung gebracht, dem sich Ibn ᶜArabī zuwandte (*ḏahaba ilay-hi*) und mit dem er sich vom wahren Glauben entfernte (*ḏahaba bi-hī ᶜan il-īmān wa-ḥaqīqat al-amr*). Offenbar war al-Qārī überzeugt, mit sprachlichen Witz die Wirkmächtigkeit der auf Ibn ᶜArabī fußenden Häresie überwinden zu können.

Al-Qārī kommt auf den letzten Seiten seiner Abhandlung noch zweimal auf Ibn ᶜArabīs Anspruch, das Siegel der Gottesfreunde zu sein, zurück. An der einen Stelle zitiert er eine

[134] Vgl. 41.30b und den Querverweis 18.731, wo er mit Bezug auf diese Stelle erklärt, Ibn ᶜArabī habe sich selbst mit einer Ziegel aus Gold, den „Herrn der Menschen" aber mit einer Ziegel aus Silber verglichen.

Passage aus aḏ-Ḏahabīs *Tārīḫ al-islām*, der zu entnehmen ist, dass Ibn ʿArabī behauptete, im Jahre 595 in Fes von Gott als Siegel der Gottesfreunde eingesetzt worden zu sein. Hierzu erklärt er (od. aḏ-Ḏahabī?):

> „Wenn damit gemeint ist, dass er das Siegel der muḥammadanischen Gottesfreundschaft ist und das Siegel der Gottesfreunde, sowie unser Prophet Muḥammad das Siegel der Propheten ist, so ist dies nicht richtig, sondern eine klare Lüge, da definitiv in der Zeit Ibn ʿArabīs als auch danach viele Gottesfreunde und Gelehrte existert haben. Und wenn damit gemeint ist, dass er das Siegel der Gottesfreunde in der Stadt Fes ist, so ist dies ebenfalls unrichtig, da bekanntermaßen dort nach Ibn ʿArabī vorzügliche Gottesfreunde existiert haben" (41.62a).

Ein weiterer Kommentar dazu, diesmal mit *qultu* eingeleitet, lautet:

> „Ach wenn er sich doch mit dieser Lüge begnügt und nicht noch etwas von sich gegeben hätte, was offenkundiger Unglaube ist, nämlich dass das Siegel der Propheten die Fülle (*fayḍ*) vom Siegel der Gottesfreunde erhält, wie bereits dargelegt wurde" (41.62a).

An der zweiten Stelle bezieht al-Qārī aus dem Glauben der Ibn-ʿArabī-Anhänger daran, dass ihr Meister das Siegel der Gottesfreunde sei, ein Argument für ihre Apostasie: Abū Yūsuf habe geurteilt, dass derjenige, der deswegen den Kürbis (*dubbā'*) verabscheut, weil er gehört hat, dass ihn der Prophet liebte, zum Ungläubigen werde; um wieviel mehr werde derjenige zum Ungläubigen, der viele Propheten verleumdet und behauptet hat, dass das Siegel der Gottesfreunde besser als der Herr der Reinen (= der Gottesgesandte) ist? (41.67a)

Abrahams Traum

Ein weiterer Querverweis auf die *wuǧūdiyya*-Abhandlung im zweiten Teil des *Šifā'*-Kommentars schließt an die Bemerkung Qāḍī ʿIyāḍs zu einem von Ibn ʿAbbās überlieferten Hadith über die Auslassung des *wuḍū'* durch den Gottesgesandten nach einer Schlafphase an. Qāḍī ʿIyāḍ hatte dazu die Auffassung referiert, dass sein Herz nicht geschlafen habe, weil ihm im Schlaf offenbart werde. Al-Qārī merkt dazu in seinem Kommentar an, dass dies auch bei den anderen Propheten der Fall gewesen sei, und verweist als Beleg auf das koranische Abraham-Wort: „O mein Söhnlein, ich sah im Traum, dass ich dich opfere. Nun schau, was du meinst." (37:102). Dieser Gedanke bringt ihm offensichtlich nun die *wuǧūdiyya*-Abhandlung in Erinnerung, denn er schreibt:

> Aus diesem Grunde ist Ibn ʿArabī ungläubig, insofern als er unseren Herrn Abraham verunglimpft hat, bei der Auslegung einen Irrtum begangen zu haben. Die richtige Auslegung seines Traumes sei es gewesen, dass er einen Bock (*kabš*) hätte opfern sollen. Er habe aber den Traum dem äußeren Sinn nach ausgelegt und deswegen die Opferung seines Sohnes in Betracht gezogen, wie ich dies an seinem Ort ausgeführt habe (18.597)

Als Zielpunkt des Querverweises lassen sich sehr leicht al-Qārīs Ausführungen zum fünften von aš-Šayḫ al-Makkī behandelten Einwand in seiner *wuǧūdiyya*-Abhandlung identifizieren (41.32b–34a), die eben jene Aussage Ibn ʿArabīs in den *Fuṣūṣ al-ḥikam*[135] über Abrahams Traum betreffen. Al-Qārī beschäftigt sich hier vor allem mit der an diese Aussage anknüpfenden Erklärung al-Makkīs, dass Abraham bei diesem Traum ein Fehler in seinem *iǧtihād* unterlaufen sei. Hiergegen wendet er ein, dass Propheten grundsätzlich gegen solche Fehler gefeiht seien und

---

[135] Vgl. Ibn ʿArabī *Fuṣūṣ al-ḥikam* 85, frz. Übers. 87f.

darüber hinaus Gott durch sein Wort „Du hast den Traum wahr gemacht" (37:105) die Richtigkeit von Abrahams Traumauslegung bestätigt habe. Unter den Gelehrten, so al-Qārī weiter, bestehe ein Konsens darüber, dass Träume von Propheten wahr seien und ihnen die Stellung von Offenbarungen zukomme. Wenn al-Makkī zur Abwendung dieses Arguments auf das Koranwort „Sprich: Ich bin nur ein Mensch wie ihr" (41:6) verweise, so habe er dessen Fortsetzung „einer, dem offenbart wird", und zwar im Wachzustand und im Schlaf, unterschlagen.

Interessant an dieser Passage ist, dass al-Qārī nicht nur auf die Aussage Ibn ʿArabīs und seine Verteidigung durch al-Makkī eingeht, sondern sogar darüber hinaus auch Anmerkungen von späteren Ibn-ʿArabī-Anhängern zu der Argumentation al-Makkīs behandelt. Er berichtet nämlich, einige unwissende Anhänger der Wuǧūdiyya hätten gesehen, dass al-Makkī die Belege aus Koran und Sunna bringe, und deswegen behauptet, er habe die Worte des Scheichs (Ibn ʿArabī) mit den Koranversen und prophetischen Haditen zur Deckung gebracht. Al-Qārī weist diese Vorstellung zurück und erklärt, wenn al-Makkī diese Verse anführe, so gelinge es ihm nicht, eine Übereinstimmung (*muṭābaqa*), ja nicht einmal ein Art der Entsprechung (*munāsaba*) herzustellen, vielmehr mache er es so wie die Muʿtaziliten, die ihre Neuerungen damit zu beweisen suchten, dass sie in ihren Büchern Zitate aus Koran und Sunna anführten. Damit gehe das Koranwort „Viele führt er hierdurch irre, und viele leitet Er recht" (2:26) in Erfüllung.

Der Gedanke, dass Texte von Koran und Sunna zur Legitimation der unterschiedlichsten Lehren herhalten müssen, den al-Qārī noch mit dem geflügelten Wort „Das Wissen ist wie der Nil: Wasser für die Geliebten und Blut für die Verhüllten" veranschaulicht, leitet über zu einer allgemein gehaltenen Kritik an den Anhängern des andalusischen Scheichs für ihre Vernachlässigung des autoritativen Schrifttums, dessen Lektüre ein Abkommen vom rechten Weg verhindern kann:

> „Wie leichtfertig sind sie, dass sie die Lektüre der Bücher über Koranexegese, Hadith, Rechtswissenschaft und Dogmatik ihrer Imame und auch die Bücher der Scheiche, über deren Gewissenhaftigkeit und Zugehörigkeit zu den Gottesfreunden Einigkeit besteht, wie *at-Taʿarruf* (von al-Kalābāḏī) – wenn es nicht existieren würde, so wäre die Sufik unbekannt (*law lā-hu la-mā ʿurifa t-taṣawwuf*) –, das Buch *al-ʿAwārif* (von as-Suhrawardī), das die Erkenntnisse enthält, das Sendschreiben al-Qušayrīs, das bei allen Sufis akzeptiert ist, und ähnliche Bücher, die die exoterischen Wissenschaften und die esoterischen Erkenntnisse, die aus Koran und Sunna geschöpft werden, verbinden, vernachlässigt und sich statt dessen auf diese blasphemischen Dinge (*kufriyyāt*) gestürzt haben" (41.33b).

Der Abschnitt endet mit einem in direkter Ansprache formulierten Appell an den Gegner, sich die niedere Herkunft seiner Sympathie für die Lehren Ibn ʿArabīs klarzumachen: „Denk nach (*ta'ammal*), du unwissender Nachlässiger, denn dies geschieht nur durch die unkontrollierte Herrschaft deiner Leidenschaft, durch die Verführung deiner Triebseele und durch die Verlockung deines Satans" (41.33b).

„Gelobt sei Der, der die Dinge erschaffen hat, während er mit ihnen identisch war"

Im Textkopf der *wuǧūdiyya*-Abhandlung wird Gott in der Ḥamdala als derjenige beschrieben, „der die Dinge, und zwar sowohl die schlechten als auch die guten, zur Existenz gebracht hat, wobei er in der Sicht der Leute der Wahrheit nicht mit ihnen identisch ist" (*allaḏī awǧada l-ašyā'a šarra-hā wa-ḫayra-hā wa-hwa fī ʿayni ahli l-ḥaqqi yakūnu ġayra-hā*). Damit gibt al-Qārī

dieser Schrift gewissermaßen ihr Leitmotiv. Der Satz kann als direkte Negation des bereits von as-Simnānī zurückgewiesenen Paradoxons aus Ibn ᶜArabīs *Futūḥāt* „Gelobt sei Der, der die Dinge zur Erscheinung gebracht hat, während er selbst mit ihnen identisch ist" (*subḥāna man aẓhara l-ašyāʾa wa-hwa ᶜaynu-hā*) verstanden werden. Al-Qārī kommentiert ihn an der betreffenden Stelle mit den Worten: „Dies steht, wie du siehst, im Widerspruch zu allen islamischen Glaubensrichtungen (*niḥal*) und Bekenntnissen (*milal*) und entspricht der Lehre der Naturalisten (*ṭabīᶜiyya*) und Temporalisten (*dahriyya*)" (41.4b–5a). In einer Form, die der Ḥamdala-Erweiterung noch näher steht, nämlich „Gelobt sei Der, der die Dinge zur Existenz gebracht hat, während er mit ihnen identisch war" (*subḥāna man awǧada l-ašyāʾa wa-hwa ᶜaynu-hā*) behandelt al-Qārī den Satz noch an verschiedenen anderen Stellen seiner Abhandlung (so 41.27a–b, 29a). Insbesondere bildet er den Gegenstand des neunten von aš-Šayḫ al-Makkī behandelten Einwandes. Al-Qārīs Ausführungen zu diesem Punkt, die sich über mehrere Seiten hinziehen (41.37a–43a), sollen hier eingehender behandelt werden, weil sie in gewisser Weise das Kernstück seiner Abhandlung darstellen.

Al-Qārī stellt zunächst klar, dass der Satz Ibn ᶜArabīs neben seiner Widersprüchlichkeit eine glatte Blasphemie darstellt, die nicht weggedeutet werden kann (*kufr ṣarīḥ laysa la-hū taʾwīl ṣaḥīḥ*). Der von Ibn ᶜArabī selbst stammende erklärende Zusatz, dass Gott nur beim In-Erscheinung-Treten (*ẓuhūr*) mit den Dingen identisch sei, nicht aber hinsichtlich ihrer Wesenheiten, bringt für ihn keine Verbesserung:

> „Hier ist zu fragen, wie das neu eingetretene äußere Existierende (*al-mawǧūd al-ḫāriǧī al-ḥādiṯī*) mit dem anfangsewigen, notwendig Existierenden (*wāǧib al-wuǧūd al-azalī*) identisch sein soll, selbst wenn das nur auf der Ebene des In-Erscheinung-Tretens ist? [...] Das In-Erscheinung-Treten der Dinge erfolgt doch nur, weil sie Erscheinungsorte für die Selbst-Offenbarung der Attribute und Namen sind. Sein Wesen dagegen wird weder von den Augen erblickt, noch von dem Wissen der Gelehrten erfasst" (41.37a)

Al-Qārī dringt also darauf, die möglicherweise zeitweise bestehende Identität der Dinge mit Gott auf seine Attribute und Namen zu beschränken; Gott selbst, dessen Wesen unergründlich ist, soll dagegen darüber erhaben sein.

Aufbauend auf einer Aussage aš-Šarīf al-Ǧurǧānīs, wendet sich al-Qārī anschließend gegen solche Sufis, die ihre Lehre von dem einen, alles durchdringenden Wesen mit Enthüllungen (*mukāšafāt*) und Visionen (*mušāhadāt*) begründen und behaupten, dass dies außerhalb des Bereichs der Vernunft und der Wahrnehmung erfassbarer Dinge liege: „Bekanntlich soll man demjenigen, dessen Rede den Bereich der Vernunft, und dessen Anliegen den Weg der Überlieferung verlassen haben, keine Beachtung schenken und sich auch nicht darauf stützen".[136]

Mit diesem Argument, so al-Qārī, lässt sich noch eine andere Unklarheit (*šubha*) abwenden. Sie besteht daraus, dass der transoxanische Naqšbandī-Scheich Ḫōǧa ᶜUbaydallāh Aḥrār (st. 896/1490) in seinem Werk *Faqarāt* eine Rangfolge der geläufigen Wissenschaften (*ᶜulūm mutadāwila*) aufgestellt hatte: Koranexegese, Hadithwissenschaft und *Fiqh* seien ihre Essenz (*ḫulāṣa*), ihr bester Teil sei jedoch die Sufik (*ᶜilm at-taṣawwuf*), die sich mit der Suche nach der Existenz (*baḥṯ al-wuǧūd*) befasse (41.38a). Hierzu hatte Ḫōǧa ᶜUbaydallāh noch folgendes ergänzt:

---

[136] 41.38a, korrig. nach Ms. Berlin 576a.

> Diejenigen, die die *waḥdat al-wuğūd* lehren, behaupten, dass es auf allen göttlichen und kosmischen Rängen nur eine augenscheinliche Existenz (*wuğūd ẓāhir*) gibt, die in den wissenschaftlichen Formen (*ṣuwar ᶜilmiyya*) Gestalt annimmt. Die Suche nach ihr ist äußerst verwickelt und abstrakt. Wenn man sie sich durch geistige Vertiefung vorstellt, so bringt dies Ketzerei und Irrglauben hervor, weil sich unter den existierenden Dingen auch Hunde, Schweine und ähnliche niedrige Lebewesen sowie Unreinheiten (*nağāsāt*) und Schmutz (*qāḏūrāt*) befinden, für die den Begriff „Existenz" zu verwenden, äußerst unschön ist, während umgekehrt sie daraus auszunehmen, den Grundsätzen dieser Gruppierung zuwiderläuft. Den Lauteren (*azkiyā'*) obliegt es, sich mit der Reinigung des Spiegels im wirklichen Sinne (*tasfiyat al-mir'āt al-ḥaqīqiyya*) von den kosmischen Figuren zu beschäftigen, damit auf ihnen die ewigen Geheimnisse sichtbar werden und sich ihnen die göttlichen Lichter offenbaren. (41.38a–b)

Obwohl sich ᶜUbaydallāh hier von den Lehren der *wuğūdiyya* eindeutig distanziert, sieht al-Qārī zusätzlichen Klärungsbedarf. Seine Worte, so schreibt er, erweckten den Eindruck, als ob es sich bei der erwähnten Gruppierung um die berühmten Sufis (*aṣ-Ṣūfiyya al-mašhūra*) handele. Dies sei jedoch keineswegs der Fall, denn zu den Sufis, über deren Lehre Einigkeit bestehe, gehörten nur solche Persönlichkeiten wie al-Muḥāsibī, Dāwūd aṭ-Ṭā'ī, al-Ğunayd und Maᶜrūf al-Karḫī von den Früheren sowie al-Kālābāḏī, Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī und al-Qušayrī von den Späteren. In ihrer Rede befinde sich nichts, was ihrem Anliegen zuwiderlaufe, vielmehr stimmten ihre Lehren mit dem äußeren Wortsinn von Buch und Sunna überein (41.38b).

Als Belege für die Scharia-Konformität der Lehren der wahren Sufis zitiert al-Qārī Aussprüche von al-Ğunayd und Abū s-Sulaymān ad-Dārānī (st. 215/830). Ihrem Weg des rechten Glaubens (*īmān*) und Wohlverhaltens (*iḥsān*) stellt er das „Festhalten an Phantasiebildern des Geistes und Hirngespinsten der Triebseele" gegenüber, das er als ein Kennzeichen aller gottlosen Lehrrichtungen (*mašārib kufriyya*) aus dem Bereich des Islams, die den philosophischen Weisen (*al-ḥukamā' al-falsafiyya*) gefolgt sind, ansieht (41.38b). Der von ᶜUbaydallah beschriebenen Rangfolge islamischer Wissenschaften setzt er ein eigenes, handlungsorientiertes Modell entgegen: der Mensch solle zunächst, entweder über den Weg der Nachahmung (*taqlīd*) oder den Weg der Verifikation (*taḥqīq*), das Bekenntnis der Sunniten (*ahl as-sunna wa-l-ğamāᶜa*) annehmen und sich erst dann mit Koranexegese, Hadith-Wissenschaft und Fiqh, also den religionsgesetzlichen Wissenschaften, sowie mit der sufischen Ethik (*ᶜilm al-aḫlāq min at-taṣawwuf*) befassen. Grundlage der letzteren seien Freimachung (*taḫliya*) und Schmückung (*taḥliya*), in dem Sinne, dass sich der Mensch von schlechten Eigenschaften freimache und mit wohlgefälligen Eigenschaften schmücke. Erste Voraussetzung hierfür sei die bußfertige Abkehr (*tawba*) von der offenen und heimlichen Widersetzlichkeit, mit dem Ziel, von Gott ein gutes Ende zu erlangen (41.39a).

Das Eingeständnis al-Makkīs, dass Ibn ᶜArabī sehr wohl die Existenz der Dinge mit der Essenz Gottes gleichgesetzt habe, und seine Rechtfertigung dieser Lehre mit dem ašᶜaritischen Dogma, dass die Existenz einer jeden Sache mit ihr selbst identisch sei (*wuğūd kulli šay'in ᶜaynu-hū*), veranlasst al-Qārī zu einer Reflexion über das Wort *ᶜayn* („Selbst, identisch"). Dieses weise für die Frommen (*abrār*) darauf hin, dass „außer Ihm niemand ihm Hause ist" (*laysa fī d-dār · ġayra-hū dayyār*), den Leuten des Erlebens (*ahl aš-šuhūd*) mache es die Bedeutung ihres Grundsatzes „Bei Gott, außer Gott ist nichts in der Existenz" (*siwā Llāhi wa-Llāhi mā fī l-wuğūd*) sichtbar, und es weise auch auf den Ausspruch von al-Bisṭāmī hin, der „eingetaucht in das Meer des Erle-

bens und den Fluss der Existenz", gesagt hatte: „Außer Gott gibt es nichts in meinem Gewand" (*laysa fī ǧubbatī siwā Llāh*). Solche Worte, so al-Qārī, konnten sie nur deswegen von sich geben, weil sie zur Stellung des Entwerdens (*fanā'*) gelangt, in den Zustand des Rauschs (*sukr*) und der Versenkung (*maḥw*) geraten waren und sich vom Trinken selbst entfernt hatten, unter Verlust der Wachheit (*ṣaḥw*). Dieser Zustand sei jedoch blitzartig und halte nur wenige, kurze Augenblicke an (41.40a). Manchmal gebe es einen von ihnen, der durch die Macht der Entrückung (*ǧaḏba*) auf diesem Standplatz verharre. Wenn er in diesem Zustand vor der Widersetzlichkeit in Wort und Tat bewahrt werde, so gehöre er zu den *maǧḏūbūn*, den Entrückten. Ansonsten werde er *maǧḏūb abtar*, fehlerhaft Entrückter, genannt, weil es eine defektive Stellung (*maqām nāqiṣ*) sei, ähnlich defektiv wie die Stellung des Besessenen (*maǧnūn*) gegenüber dem vernunftbegabten Wissenden (*al-ᶜālim al-ᶜāqil*).

Dem hier beschriebenen weltvergessenen Aufgehen in Gott stellt al-Qārī nun eine alternative, auf vermittelnden Ausgleich bedachte Haltung zu Gott und Welt gegenüber, deren Vorbildlichkeit er dadurch zum Ausdruck bringt, dass er sie den vollkommenen Propheten und Gottesfreunden (*al-kummāl min al-anbiyā' wa-l-awliyā'*) zuordnet:

> Was die Vollkommenen unter den Propheten und Gottesfreunden anlangt, so stehen sie auf der Stellung der Verbindung der Verbindung (*maqām ǧamᶜ al-ǧamᶜ*). Ihnen verdeckt die Vielheit der existierenden Dinge, die in Wirklichkeit Erscheinungen der (göttlichen) Namen und Spiegel der (göttlichen) Attribute sind, nicht den Blick auf die Einheit des (göttlichen) Wesens. Umgekehrt hält sie das Erleben Seines eigenen Wesens auch nicht von der Betrachtung der Realitäten der kontingenten Dinge (*al-mumkināt*) ab. Sie sehen die Dinge, wie sie sind, unterscheiden zwischen den Geboten und Verboten, geben jedem, was ihm gebührt, und beobachten Gott genauso, wie sie seine Schöpfung berücksichtigen. (41.40b).

Auf zwei Seiten grenzt al-Qārī nachfolgend (41.40b–41a) diese Ideal-Haltung von weniger guten Haltungen ab: Das Erleben Gottes könne durch das absolute Eintauchen (*al-istiġrāq al-muṭlaq*) die Oberhand über die Existenz der Schöpfung gewinnen, doch sei dafür die Sündlosigkeit hinsichtlich Gottes und der Menschen die Voraussetzung. Umgekehrt könne das Betrachten der Schöpfung das Erleben Gottes überwiegen, was aber im Verhältnis zu der angestrebten absoluten Vollkommenheit (*al-kamāl al-muṭlaq*) einen relativen Mangel (*nuqṣān iḍāfī*) darstelle. Die Notwendigkeit für denjenigen, der Vollkommenheit anstrebt, Gott ständig geistig präsent zu halten, verdeutlicht al-Qārī mit mehreren Sinsprüchen, so unter anderem auch mit dem bereits behandelten[137] Ausspruch Abū l-Ḥasan al-Bakrīs *astaġfiru Llāha mimmā siwā Llāhi* („Ich bitte Gott um Vergebung für alles das, was nicht Gott ist") sowie mit dem Vers Ibn al-Fāriḍs:

wa-law ḫaṭara lī fī siwāka irāda	*ᶜalā ḫāṭirī sahwan ḥakamtu bi-riddatī*
Hätte mich der Wunsch nach anderem	von Dir abgelenkt, hieße ich mich einen Apostaten

Nach diesen eingeschobenen Bemerkungen über die ideale Haltung des Gläubigen gegenüber Gott und Welt kehrt al-Qārī zur dogmatischen Behandlung des Themas zurück und macht einen neuen Anlauf zur Abgrenzung des sunnitischen Bekenntnisses von der Lehre der Wuǧūdiyya. Hierbei berührt er auch die der Wuǧūdiyya eigene Lehre von den „feststehenden Wesenheiten" (*aᶜyān ṯābita*) oder „Archetypen" der existierenden Dinge, die bereits von Anfang an in der

[137] Siehe oben S. 171.

Selbstspiegelung der Absoluten Existenz latent enthalten sind.[138] Interessanterweise ist er bereit, diese Lehre zu akzeptieren, allerdings nur in einer abgeschwächten Form:

> Tatsächlich sind die existierenden und nicht-existierenden Dinge feststehende Wesenheiten im Wissen Gottes. Sie haben eine Existenz im Äußeren, die allerdings von ihrem Wesen nicht selbständig ist. Vielmehr verhält es sich mit ihnen wie mit dem Staub in der Luft oder mit einer Fata Morgana, die der Dürstende für Wasser hält, bis er zu ihr gelangt und dann nichts findet. [...] Ihre Individuationen sind wissensmäßige, bildhafte Individuationen (*taᶜayyunāt ᶜilmiyya ṣūriyya*), nicht substantielle, wirkliche Individuationen (*lā taᶜayyunāt ᶜayniyya ḥaqīqiyya*). (41.41a–b)

Eine Präexistenz der Dinge in Gott ist also gegeben, aber nur über den Umweg Seines Wissens. Nicht die Dinge selbst mit ihrer Substanz sind präexistent, sondern nur das Wissen von ihnen in Gott.

Zwar sind Gott und Schöpfung, wie es in der *waḥdat-al-wuğūd*-Lehre angenommen wird, miteinander verbunden, doch steht die Vielheit der existierenden Dinge nicht mit Seinem eigentlichen Wesen, sondern nur mit Seinen Namen und Attributen in Beziehung. Zur Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen „wesensmäßiger Einheit" und „nominaler und attributiver Vielheit", greift al-Qārī in Anknüpfung an die „Inhaber der Erkenntnis unter den Sufis" (*arbāb al-maᶜrifa min aṣ-ṣūfiyya*) auf das Bild eines Glases zurück – nach der folgenden Beschreibung muss es sich um ein Prisma handeln. Wenn das Licht der Sonne auf dieses Glas falle, werde durch die Brechung des Lichtes – gemeint ist offensichtlich seine spektrale Aufgliederung – auf der gegenüberliegenden Wand eine Vielzahl verschiedener Farben sichtbar. Obwohl nun die Sonne selbst von der Einheit ihres Wesens her keine der abgebildeten Farben aufweise, würden gleichwohl diese Farben nicht sichtbar werden, wenn sie nicht vorhanden wäre. „Durch dieses Bild" so fasst al-Qārī seinen Sinn in direkter Anrede an den Leser zusammen, „wird dir deutlich, dass das gleichzeitige Bestehen Gottes mit der gesamten Schöpfung nichts Unmögliches ist. Begreife und bilde Dir nicht ein, dass es hier eine Unklarheit gibt!" (41.42a).

Bei der Interpretation dieses Prismengleichnisses kommt al-Qārī auch noch einmal auf das Konzept des *ğamᶜ al-ğamᶜ* zurück. Wie in der klassischen Sufik[139] ist für ihn der *maqām ğamᶜ al-ğamᶜ* (Stellung der Verbindung der Verbindung) die ausgleichende Überwindung der beiden Zustände *ğamᶜ* (Verbindung mit Gott) und *farq* (Trennung von Gott). Auf das Bild des Prismas übertragen, bedeutet das für al-Qārī: Die Lichtseite des Prismas ist *ğamᶜ*, die Farbseite *farq*, die äußere Existenz (sc. des Prismas) hingegen verbindet die beiden Seiten und stellt somit den von den Vollkommenen anerkannten *maqām ğamᶜ al-ğamᶜ* dar, bildet aber gleichzeitig auch eine Schranke (*barzaḫ*) zwischen dem Schauen der letzten Ursache (*šuhūd al-wāğib al-wuğūd*) und dem Erscheinen des Sichtbaren (*ẓuhūr mumkin aš-šuhūd*). Diese Schranke, so erklärt al-Qārī, sei mit der im Koran (55:19f) erwähnten Schranke, die die beiden Meere auseinanderhält, identisch und zeige, dass das Notwendige nicht zum Möglichen und das Mögliche umgekehrt nicht zum Notwendigen werden könne. Der Unvollkommene (*an-nāqiṣ*) erkenne diese Schranke nicht und unterscheide deswegen auch nicht zwischen Licht und Farbe. Mit einer erweiterten *ta'ammal*-Formel bekräftigt al-Qārī die Wichtigkeit seiner Erklärungen (41.41b–42a).

---

[138] Vgl. zu dieser Lehre Landolt 44.

[139] Vgl. al-Qušayrī *Risāla* 36, Übers. Gramlich 119f. Siehe auch *waḥdat al-wuğūd*-Artikel in *EI*².

ᶜAyniyya* und *Maᶜiyya

In seiner kurzen Abhandlung zu den verschiedenen Stufen der Geschöpfe schreibt al-Qārī in einer Passage, die mit einem Querverweis auf die Wuǧūdiyya-Abhandlung endet, zu den Anhängern Ibn ᶜArabīs: „Das Seltsame ist, dass sie das Identisch-Sein (*ᶜayniyya*) dem Vers des Mit-Seins (*maᶜiyya*) entnommen haben. Eine Gruppe von Freidenkern (*ilḥādiyya*) und Unionisten (*ittiḥādiyya*) ist von diesem Unglück heimgesucht worden" (42.200a). Am Ende seines längeren *samāᶜ*-Traktates beschreibt al-Qārī seine Wuǧūdiyya-Schrift ebenfalls als eine Abhandlung, die das Verhältnis zwischen Identisch-Sein und Mit-Sein betrifft: Die Wuǧūdiyya habe nicht zwischen den beiden Zuständen unterschieden, wie er dieses Problem in einer eigenständigen Abhandlung erläutert habe (82.20b). In seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar schließlich erklärt al-Qārī, wiederum mit Querverweis auf 41., dass die Wuǧūdiyya das Identisch-Sein in den „Text des Mit-Seins" (*naṣṣ al-maᶜiyya*) hineininterpretiert habe (140.II239). Als Zielpunkt aller drei Querverweise können wir eine Passage ausmachen, die innerhalb der Ausführungen al-Qārīs zum zehnten von aš-Šayḫ al-Makkī behandelten Einwand steht.

Gedankliche Grundlage der Passage ist die Lehre Ibn ᶜArabīs, wonach Gott so absolut ist, dass nicht nur Anthropomorphismus (*tašbīh*) eine Beschränkung dieser Absolutheit bedeutet, sondern auch der von den Muᶜtaziliten gepflegte abstrakte Transzendentalismus (*tanzīh*), weil er Gott auf ein Wesen ohne Eigenschaften beschränkt.[140] Nur derjenige, so hatte Ibn ᶜArabī in seinen *Fuṣūṣ al-ḥikam* (69) gelehrt, der bei der Beschreibung Gottes zwischen *tašbīh* und *tanzīh* eine Verbindung herstelle, könne ihn richtig erkennen. Die Ausführungen al-Makkīs hierzu fasst nun al-Qārī folgendermaßen zusammen: Da Gott einerseits mit den Dingen identisch sei und sich andererseits von ihnen unterscheide, müsse man die Verbindung zwischen *tašbīh* und *tanzīh* in der Weise herstellen, dass man *tanzīh* für das Wesen Gottes von dem Er-Sein (*huwiyya*) her glaube, und *tašbīh* von dem Identisch-Sein (*ᶜayniyya*) her. Letzteres sei durch das Mit-Sein (*maᶜiyya*) in dem Koranvers „Er ist mit euch, wo auch immer ihr seid" (*wa-huwa maᶜa-kum aynamā kuntum*; 57:4) ausgedrückt. Al-Qārī weist diese Interpretation des Koranverses als „abscheulichen Fehler" (*ḫaṭa' fāḥiš*) zurück und erklärt, dass sich das Identisch-Sein nur in der Lehre der *ḥulūliyya* oder *ittiḥādiyya* und *wuǧūdiyya* zwingend aus dem Mit-Sein ergebe, nicht aber in der Lehre der Leute der Wahrheit (*ahl al-ḥaqq*; 41.44b–45a), womit die Sunniten gemeint sind (vgl. 41.21a). Dass der Gedanke al-Qārī wichtig war, zeigt sich darin, dass er ihn in den späteren Schriften so häufig wieder aufgreift und als Ergebnis seiner *wuǧūdiyya*-Schrift präsentiert.

c) Nacharbeit

Eine Randbemerkung und ein Gutachten (40.)

Wie im Falle der Ǧuwaynī-Widerlegung hat al-Qārī auch zu seiner *wuǧūdiyya*-Abhandlung einen Nachtrag verfasst, in dem er sich mit den kritischen Reaktionen auf sein Werk auseinandersetzt. Hier schreibt er:

---

[140] Vgl. Landolt 44f.

inni lamma katabtu r-risālata l-musammāta bi-Martabati l-wuǧūd· wa-manzilati aš-šuhūd· wa-bayyantu fī-hā wuǧūha ḍalālati ṭuruqi ahli l-ilḥād· mina l-qā'ilīna bi-waḥdati l-wuǧūd wa-l-ḥulūli wa-l-ittiḥād· wa-ᶜanaytu bi-hā fatḥa abwābi arbābi l-iqtiṣād· min aṣḥābi n-nuṣūṣi llaḏīna ᶜalay-himi l-iᶜtimād· [...] ᶜaraḍtu tilka r-risāla· al-muštamilata ᶜalā wāḍiḥāti d-dalāla· al-ma'ḫūḏati min kitābi Llāhi wa-aḥādīṯi ṣāḥibi r-risāla· ᶜalā man ẓanantu bi-hī anna-hū nihāyatun fī taḥqīqi l-ᶜulūm· wa-ġāyatu marātibi tadqīqi l-fuhūm· <*wa-*> *kataba ilayya mā dalla ᶜalā anna-hū ḫālin ᶜan ādābi ṭ-ṭarīqa· wa-ᶜārin ᶜan ᶜulūmi š-šarīᶜati wa-maᶜārifi al-ḥaqīqa· [...] ṯumma arā tilka r-risāla· baᶜda arbābi l-ǧahāla· wa-aṣḥābi ḍ-ḍalāla· mina ṭ-ṭā'ifati l-wuǧūdiyya· [...] fa-kataba fī hāmiši tilka l-muswaddati mā sa-yūriṯu-hū n-nadāma· fi l-qiyāma·* (40.595b).

Als ich die Abhandlung mit dem Titel *Martabat al-wuǧūd wa-manzilat aš-šuhūd* geschrieben hatte, in der ich die Argumente für den Irrtum der freidenkerischen Orden, die die Einheit der Existenz, die Inkarnation und die *unio mystica* lehren, aufgezeigt habe, wobei ich im Sinne hatte, den gemäßigten Anhängern der Texte, auf die Vertrauen ist, das Tor zu öffnen, [...] legte ich jene Abhandlung, die die klaren Beweise aus dem Buch und den Hadithen des Gottesgesandten enthält, jemandem vor, von dem ich dachte, dass er das höchste Maß in der Verifikation der Wissenschaften sei, doch schrieb er mir etwas, dass darauf hindeutete, dass ihm die Regeln des Pfades, die Wissenschaften vom Offenbarungsgesetz und die Kenntnisse der Wahrheit fehlten [...] Dann zeigte er jene Abhandlung einem Unwissenden und Irrenden von der Wuǧūdiyya-Gemeinschaft [...] und dieser schrieb etwas auf den Rand jenes Entwurfs, das ihn am Tag der Auferstehung reuen wird.

Al-Qārī hat also seine Abhandlung noch vor Abschluss einem Bekannten vorgelegt, und dieser hat sie wiederum an eine andere Person weitergereicht, die nicht dem von al-Qārī anvisierten Adressatenkreis angehörte. Dessen Randbemerkungen zu seiner Abhandlung veranlassten ihn zur Abfassung der Replik. Über die Identität der beiden Personen erfahren wir jedoch nichts, da al-Qārī, wie bei seinen anderen Auseinandersetzungen, das Prinzip der Anonymität wahrt.

Nur zwei Sätze waren es, die der Ibn-ᶜArabī-Anhänger an den Rand von al-Qārīs Abhandlung geschrieben hatte, die aber offensichtlich ausreichten, um al-Qārī gegen ihn aufzubringen:

inna l-awliyā'a yaṣilūna ilā l-martabati l-munīfati bi-ḥayṯu yaḫruǧūna ᶜan dā'irati š-šarīᶜa a-mā tarā fī qiṣṣati l-Ḫaḍiri wa-l-Kalīm (40.595b)

Die Gottesfreunde erreichen einen so erhabenen Rang, dass sie aus dem Rahmen der Scharia herausfallen. Siehst Du nicht, (was) in der Erzählung von Khidr und Mose (berichtet wird)?

Leider geht aus al-Qārīs Erwiderung nicht hervor, an welcher Stelle seiner Abhandlung der Ibn-ᶜArabī-Anhänger seine Randbemerkung angebracht hat. Das Argument, mit dem dieser seine Behauptung, dass die Gottesfreunde an die Scharia nicht gebunden seien, begründete, ist jedoch aus der islamischen Religionsgeschichte reichlich bekannt. Zugrunde liegt die Vorstellung, dass Khidr, der durch Hadithe schon früh mit dem namenlosen Gottesknecht der koranischen Erzählung 18:65-82 identifiziert worden ist, zu den Gottesfreunden (*awliyā' Allāh*) gehört. Aus der Tatsache, dass Khidr in dieser Erzählung in der Anwesenheit von Mose Übles angerichtet hatte (Beschädigung eines Schiffes, Tötung eines Knaben), schlossen manche Sufis und Esoteriker, dass Khidr die Scharia übertreten hatte und somit auch den Gottesfreunden der Gegenwart das Übertreten der Scharia erlaubt war. Genau an diese antinomistische Auslegung der koranischen

Mose-Gottesknecht-Erzählung[141] knüpfte der Ibn-ʿArabī-Anhänger, mit dem sich al-Qārīn in seiner Replik auseinandersetzt, offensichtlich an.

Al-Qārī weist die Aussage seines Gegners, dass die Gottesfreunde aufgrund ihres hohen Rangs nicht an die Scharia gebunden seien, als abscheuliche Äußerung (*ʿibāra šaniʿa*) zurück. Das Argument der Khidr-Mose-Erzählung will er nicht gelten lassen:

> Gott hat bezeugt, dass er ihm (sc. Khidr) ladunisches Wissen gegeben hat, und hat in seinem Buch dargelegt, dass er das, was er getan hat, nur auf einen Befehl von Gott hin tat (vgl. 18:82). Es war klare Offenbarung (*waḥy ǧalī*) oder verborgene Eingebung (*ilhām ḫafī*), je nach den verschiedenen Auffassungen darüber, ob er ein Gottesfreund oder Prophet war. Was aber für Könige (*mulūk*) gilt, gilt nicht für einen Habenichts (*ṣuʿlūk*). Sonst würde jeder behaupten, dass er auf der Beschreitung des Weges vollkommen sei; und das Tor zur Freidenkerei (*ilḥād*), zur Anmaßung der unio mystica (*ittiḥād*) und ähnlichen Übeln wäre geöffnet. (40.596a)

Im Gegensatz zu vielen früheren muslimischen Gelehrten, die der antinomistischen Auslegung der Khidr-Mose-Erzählung dadurch den Boden zu entziehen versucht hatten, dass sie Khidr zum Propheten erklärten,[142] schlug al-Qārī in seiner Argumentation einen anderen Weg ein: selbst wenn Khidr kein Prophet, sondern nur ein Gottesfreund gewesen war, so konnten sich die selbsternannten Gottesfreunde der Gegenwart doch nicht auf ihn berufen, weil sie sich zu ihm nur wie Habenichtse zu einem König verhielten. Darüber hinaus bringt er noch einen grundsätzlichen Einwand gegen die Verwendung der Khidr-Mose-Erzählung durch seine Gegner vor:

> *inna l-umūra l-maḏkūra · fī l-āyāti l-masṭūra · kullu-hā farʿiyyāt · wa-amru-hā sahilun bi-nisbatin ilā ʿaqāʾida šarʿiyyāt · yakūnu l-ḫaṭaʾu fī-hā qalāʾida kufriyyāt ·* (40.596a)
>
> Die Dinge, die in den betreffenden Koranversen erwähnt werden, sind alle rechtspraktische Angelegenheiten. Im Verhältnis zu den durch die Offenbarung abgesicherten Dogmen haben sie kein großes Gewicht. Bei letzteren zieht ein Fehler dagegen schwerwiegende Gottlosigkeiten nach sich.

Mit anderen Worten: die koranische Mose-Gottesknecht-Erzählung soll sich nicht als Mittel zur Rechtfertigung der Lehren Ibn ʿArabīs eignen, weil sie nur Verstöße gegen rechtliche Normen betrifft, nicht aber Abweichungen gegenüber der offenbarten Glaubenslehre wie diejenige der *wuǧūdiyya*.

Neben den Randbemerkungen des Ibn-ʿArabī-Anhängers gab es noch einen zweiten Grund, der al-Qārī zur Abfassung seiner Replik veranlasst hat, nämlich die Bekanntschaft mit dem Rechtsgutachten Ibn Kamāl Pašas, das die Kritik an Ibn ʿArabīs Lehre bei Androhung von Strafe verbot. Al-Qārī zitiert den Tenor dieses Gutachtens in seiner Schrift. Dass er das Gutachten erst nach Abfassung seiner *wuǧūdiyya*-Abhandlung zur Kenntnis genommen hat, geht aus der Formulierung hervor, mit der er das Zitat einleitet: *ṯumma raʾaytu fatwan li-* („Sodann sah ich ein Gutachten von…“). Möglicherweise hatte er das Gutachtens im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Ibn-ʿArabī-Anhänger, der für die Randbemerkungen verantwortlich war, kennengelernt, denn das Zitat steht in unmittelbarem Anschluss an seine Kommentierung dieser Bemerkungen.

---

[141] Vgl. dazu den Abschnitt „Khidr und die Übertretung der Scharia“ in Franke 2000, 314–318.

[142] Vgl. Franke 2000, 321-323.

Wie verhält sich nun al-Qārī zu dem Gutachten des angesehenen osmanischen Gelehrten, das seiner eigenen Meinung diametral entgegensetzt war? Auch hier greift er wieder auf die gleiche Strategie der Anonymisierung zurück. Als Autorität erwähnt er nicht Ibn Kamāl Paša, sondern „einen von den Osmanen" (*baᶜḍ al-Arwām*). Diese Anonymisierung erlaubt ihm, wie im Falle der Ǧuwaynī-Widerlegung, seine Kritik an dem Gutachten respektloser zu formulieren, als es ihm sonst möglich wäre:

> *wa-hāḏā naša'a min al-ḫaṭa'i fī ǧtihādi-hī al-mabniyyi ᶜalā sū'i ᶜtiqādi-hī fa-ǧaᶜala l-maᶜrūfa munkaran wa-l-munkara maᶜrūfan fa-inna man ta'ammala fī kalimāti-hī ṣ-ṣarīḥati fī kufriyyāti-hī lā yalūmu ᶜalā man ankara wa-innamā l-munkiru yaǧibu an yuᶜazzama wa-yuwaqqar· wa-l-mustaḥsinu yataᶜayyanu an yuḏamma wa-lā yuġarrar· wa-ġāyatu l-amri anna s-sākita ᶜan-hū yusallamu la-hū wa-yuqarrar· fa-tadabbar fa-inna-hū maqāmu l-ḥaḏar.* (40.596a)
>
> Dies entsprang einem Fehler in seinem *iǧtihād*, der auf seinen schlechten Glauben gestützt ist, denn er hat das Rechte zum Unrechten und das Unrechte zum Rechten gemacht. Wer aber über seine (sc. Ibn Kamāl Pašas) expliziten Worte über seine (sc. Ibn ᶜArabīs) Gottlosigkeiten nachdenkt, wird nicht denjenigen tadeln, der missbilligt hat. Vielmehr muss der Missbilligende geehrt und geachtet werden, während der Billigende getadelt werden muss und nicht verleitet werden darf. Zumindest muss man demjenigen, der über ihn schweigt, dies zugestehen und es anerkennen. Denk nach, denn dies ist der Standplatz der Vorsicht.

Al-Qārī beschreibt das Gutachten Ibn Kamāl Pašas also als eine Verkehrung der göttlichen Ordnung: das Rechte wurde zum Unrechten und das Unrechte zum Rechten gemacht. Seine eigene Position gegenüber Ibn ᶜArabī würde er vermutlich dem zuletzt genannten „Standplatz der Vorsicht" zuordnen. Zwar hatte er in seiner vorher abgefassten *wuǧūdiyya*-Abhandlung die Herrscher zur Tötung der Ibn-ᶜArabī-Anhänger und die übrigen Gläubigen zu ihrer gesellschaftlichen Schneidung aufgerufen, doch hatte er sich gegenüber Ibn ᶜArabī selbst eines Urteils enthalten.

Auf den folgenden Seiten seiner Replik bekräftigt al-Qārī noch einmal seine eigene Position gegenüber der *wuǧūdiyya*. Hierbei stützt er sich insbesondere auf einen Traktat des mamlukischen Gelehrten al-Biqāᶜī (st. 885/1480) gegen Ibn ᶜArabī, den er auszugsweise wiedergibt.[143]

Die Widerlegung Aḥmad aš-Šinnāwīs (24.)

Durch Querverweis an die *wuǧūdiyya*-Schrift angeschlossen ist ebenfalls die kurze Abhandlung 24. *al-Muqaddima as-sālima fī ḫawf al-ḫātima*, die sich mit der Notwendigkeit befasst, hinsichtlich des eigenen Endes (*ḫātima*) einen Zustand zwischen Furcht und Hoffnung (*bayna l-ḫawf wa-r-raǧā'*) zu bewahren. Al-Qārī fordert darin den Gläubigen auf, sich bei der Abschätzung der eigenen Heilschancen nicht von Äußerlichkeiten leiten zu lassen: wenn er in der Gestalt von Gelehrten oder Frommen (*ṣulaḥā'*) auftrete, dürfe er sich nichts darauf einbilden; umgekehrt dürfe er aber auch nicht verzagen, selbst wenn er auf dem Wege der Sünder oder Unwissenden stehe, weil der Dreh- und Angelpunkt für die Beurteilung des Menschen sein von Gott vorherbestimmtes Ende (im Glauben oder Unglauben) sei (24.194a). Hieraus ergeben sich Konsequenzen für die Beurteilung eines vollmundigen Zeitgenossen und seiner Anhänger:

---

[143] Es handelt sich vermutlich um al-Biqāᶜīs Schrift *Tanbīh al-ġabī ilā takfīr Ibn ᶜArabī.*

iḏā ͨarafta ḏālika wa-ḥaqqaqta mā hunālika fa-ͨlam anna mā nuqila ͨan baͨḍi l-mašhūrīna bi-l-mašyaḫati fī zamāni-nā anna-hū kāna yatafawwahu bi-naḥwi qawli-hī man ra'ā-nī daḫala l-ǧannata aw lam yadḫuli n-nār bāṭilun wa-sāqiṭun ͨan daraǧati l-iͨtibār · wa-in kāna taͨallaqa bi-hī baͨḍu l-fuǧǧār · wa-ǧtara'a bi-l-maͨāṣī iͨtimādan ͨalā anna-hū qad ra'ā-hu fī baͨḍi d-diyār · wa-ḏālika bi-anna hāḏā l-qā'ila hayṯu lā yaqdiruͨ alā an yaǧzama bi-mawti nafsi-hī ͨalā l-īmān · fa-kayfa yutaṣawwaru an yakūna li-ġayri-hī sababa l-amni wa-l-amān · fa-hāḏā l-kalāmu min aš-šaṭhiyyāti llatī ḫāriǧatun ͨani š-šarīͨati wa-minhāǧi ṭ-ṭarīqati wa-l-ḥaqīqa (24.194b)

Wenn Du dies erkannt und festgestellt hast, was es dort (festzustellen) gibt, so wisse, dass das, was über einen Zeitgenossen, der für sein Scheichtum bekannt ist, berichtet worden ist, dass er nämlich dem Sinne nach sagte: „Wer mich gesehen hat, wird ins Paradies eingehen" oder „wird nicht in die Hölle kommen", nichtig ist und aus dem Bereich dessen, was in Erwägung zu ziehen ist, herausfällt, mag auch mancher Sünder sich daran klammern und sich im Vertrauen darauf, dass er ihn irgendwo gesehen hat, zu Widersetzlichkeiten erkühnen. Der, der dies gesagt hat, vermag nicht einmal mit Sicherheit zu sagen, dass er selbst im Glauben sterben wird. Wie ist es dann vorstellbar, dass er für einen anderen zum Mittel der Sicherheit und Gnade werden soll. Diese Rede gehört (in Wirklichkeit) zu den theopathischen Aussprüchen (*šaṭhiyyāt*), die weder etwas mit der Scharia noch mit dem Weg der Ṭarīqa oder Ḥaqīqa zu tun haben.

Auch über die Identität dieses Sufi-Scheichs hüllt sich al-Qārī in Schweigen. Aus einer Notiz bei al-Muḥibbī (*Ḫulāṣat al-aṯar* I 244) wissen wir, dass der in Medina lebende ägyptische Šaṭṭāriyya-Scheich Aḥmad aš-Šinnāwī[144] zu sagen pflegte „Wer mich bis zum Tage der Auferstehung gesehen hat, kommt nicht in die Hölle" (*lā yadḫulu n-nāra man ra'ā-nī ilā yawmi l-qiyāma*). Es ist insofern sehr wahrscheinlich, dass sich al-Qārīs Abhandlung gegen ihn, der wie er selbst ein Schüler Ibn Abi l-Ḥasan al-Bakrīs war, richtete. Aš-Šinnāwī war ein eifriger Anhänger der *waḥdat-al-wuǧūd*-Lehre und hat zu ihr auch eine eigene Abhandlung verfasst.[145] Wer der Sünder (*baͨḍ al-fuǧǧār*) war, der sich durch seinen Ausspruch zu Widersetzlichkeiten verleiten ließ, ist dem biographischen Eintrag al-Muḥibbīs aber leider nicht zu entnehmen.

Indem er die möglichen Interpretationen von aš-Šinnāwīs Aussage durchspielt und mit der islamischen Sündenlehre vergleicht, versucht al-Qārī ihre Unsinnigkeit aufzuzeigen: Wenn aš-Šināwī mit seiner Aussage den mitten im Leben stehenden Gläubigen meine, so müsse gefragt werden, woher er denn wisse, dass dieser auch als Gläubiger sterben werde und dementsprechend die Chance auf den Eintritt ins Paradies habe. Wenn er dagegen meine, dass derjenige, der als Gläubiger gestorben sei, nicht ewig in der Hölle verweile, sondern unbedingt am Ende ins Paradies eingehe, so lasse sich das bereits dem Prophetenwort „Wer *La ilāha illā Llāh* gesagt hat, geht ins Paradies ein" entnehmen, so dass seine Versicherung überflüssig sei. Diese Gesetzmäßigkeit gelte für alle, sowohl diejenigen, die aš-Šinnāwī gesehen, als auch für solche, die ihn nicht gesehen haben, wobei es durchaus möglich sei, dass derjenige, der ihn gesehen habe, vor seinem Eintritt ins Paradies in der Hölle gequält werde, und umgekehrt derjenige, der ihn nicht gesehen habe, nicht (24.194b). In diatribischem Stil erörtert al-Qārī mögliche Einwände seiner Gegner.

---

144 Vgl. zu ihm oben S. 6.

145 Vgl. al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* I 244 und Rizvi *History of Sufism* II 330.

(1) Wenn diese sagten, dass dem Scheich eine derartige fürsprecherische Macht (*šafāʿa*) enthüllt worden sei, antworte er darauf: Die Enthüllungen (*mukāšafāt*) der Gottesfreunde besitzen keine so große Geltung, dass man sich darauf allgemein bei den offenbarungsrechtlichen Angelegenheiten (*umūr šarʿiyya*) oder den die Realität betreffenden Zuständen (*aṭwār ḥaqīqiyya*) stützen könnte, denn solange der Mensch in diesem „trübseligen Haus" (*hāḏihi d-dār al-mušawwaba bi-l-akdār*) verweilt, klären sich ihm, im Gegensatz zu den Propheten, die Geheimnisse und Lichter nicht auf. Al-Qārī verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass er schon in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar gezeigt habe, dass nur die Propheten sicher im Glauben gestorben seien, die Gottesfreunde und Gelehrten jedoch nicht (24.194b–195a). Grundlage seiner Ausführungen zu dieser Frage bildet der bereits oben behandelte Lehrsatz, der in seiner *Fiqh-akbar*-Handschrift den Lehrsatz vom Unglauben der Propheteneltern ergänzte, dass nämlich der Prophet selbst im Glauben gestorben sei.

(2) Wenn die Gegner sagten, dass der Prophet dem Scheich im Traum erschienen sei und ihm dies bedeutet habe, so antworte er darauf, dass dies aufgrund des darin enthaltenen Verstoßes gegen die Grundlagen des Glauben nicht möglich sei. Zwar gebe es das Prophetenwort „Wer mich im Traum gesehen hat, hat mich wirklich gesehen. Denn der Satan kann nicht meine Gestalt annehmen", doch dürfe sich, wie er in seinem *Šamā'il*-Kommentar gezeigt habe, außer den Propheten niemand auf ein Traumgesicht verlassen. Es gebe einen Konsens der Gelehrten darüber, dass für den Fall, dass jemand den Propheten sehen würde und von ihm den Befehl erhielte, etwas zu tun, was im Gegensatz zu den Grundsätzen des Islams stehe, er diesen Befehl nicht ausführen dürfe (24.195a).

(3) Wenn schließlich seine Gegner sagten, man müsse den Gottesfreunden ihre Taten zubilligen und dürfe sich ihren Aussagen nicht entgegenstellen, so antworte er: Nein, er billige dies nicht, denn auch ʿAbdallāh al-Anṣārī habe sich dem entgegengestellt, was über Abū Yazīd al-Bisṭāmī erzählt wurde, die Rechtsgelehrten von Bagdad hätten sich auf die Tötung al-Ḥallāǧs verständigt, und ʿAlā' ad-Dawla as-Simnānī habe sich der Aussage Ibn ʿArabīs „Gepriesen sei Der, der die Dinge erschaffen hat, während er selbst mit ihnen identisch war" entgegenstellt und ihn aufgrund ihrer für ungläubig erklärt. An den letzten Punkt schließt sich der Querverweis auf die *wuǧūdiyya*-Schrift an: al-Qārī merkt an, dass er dieses Problem in einer eigenständigen Abhandlung dargelegt habe (24.196a).

Die Widerlegung aš-Šinnāwīs ist mit der *wuǧūdiyya*-Abhandlung nicht nur durch den letztgenannten Querverweis verbunden, sondern auch durch das gleiche Anliegen der Bekämpfung der Lehren eines Ibn-ʿArabī-Anhängers. Ein Bezug zum Nachtrag 40. ergibt sich dadurch, dass in beiden Texten antinomistische Lehren, die den Gottesfreunden ein Übertreten der Scharia gestatten, bekämpft werden. Weder bei der *wuǧūdiyya*-Abhandlung noch bei ihrem Nachtrag konnte bisher der intellektuelle Gegner al-Qārīs identifiziert werden. Nicht auszuschließen ist, dass es sich ebenfalls um aš-Šinnāwī handelte. Al-Qārīs Beschreibung des „unwissenden Sufis", der seine Novizen bei der Initiation eine der *waḥdat-al-wuǧūd*-Lehre entstammende Bekenntnisformel sprechen ließ und damit al-Qārī zur Abfassung seiner *wuǧūdiyya*-Abhandlung brachte, passt jedenfalls recht gut auf aš-Šinnāwī.

Die Denunziation beim osmanischen Qāḍī (26.)

Al-Qārīs Auseinandersetzung mit den Anhängern Ibn ᶜArabīs war nach Abfassung der Widerlegung aš-Šinnāwīs noch nicht beendet. Anmerkungen in seiner langen Schiiten-Schrift, die er nach dieser Widerlegung abfasste, lässt sich entnehmen, dass diese anfingen, sich gegen seine Angriffe auf sie zu wehren:

> *fa-l-ᶜağabu kulla l-ᶜağab · mimman huwa mašhūrun bi-ḥusni l-adab · anna-hū naqala min-nā mā lam yaṯbut ᶜan-nā wifqa mā tamannā wa-ḥasba-mā taᶜannā [...] wa-kāna al-bāᶜiṯu la-hum ᶜalā ftirāʾi-him ᶜalayya wa-ğtirāʾi-him fī nisbati mā lā yalīqu ilayya ḥayṯu innī ṭaᶜantu fī baᶜḍi kalimāti šayḫi-him Ibni ᶜArabī · allaḏī huwa kufrun ẓāhirun ᶜinda l-ᶜālimi wa-l-ġabī · wa-tawahhamū annī ḥakamtu bi-kufri-hī li-qabḥi qawli-hī wa-ḥaṭṭi qadri-hī wa-lam yafhamū l-farqa bayna man yunsabu kalimatu l-kufri ilay-hi wa-bayna man yamūtu ᶜalay-hi ḥayṯu yaḥtamilu an lā yakūna l-qawlu ᶜayna qawli-hī aw murādu-hū ġayru ẓāhirin min naqli-hī wa-ᶜalā t-tanazzuli yaḥtamilu an yatūba ilā Llāhi wa-yarğiᶜu qabla l-mawti aw ᶜinda-hū ilā taḥsīni l-iᶜtiqād bi-mawlā-hu* (26.128a)
>
> In höchstem Maße wundern muss man sich über denjenigen, der für seine feine Bildung bekannt ist, dass er von uns berichtet hat, was nicht stimmt, entsprechend dem, was er sich gewünscht und worum er sich bemüht hat. [...] Der Anlass dafür, dass sie mich verleumdet und mir angehängt haben, was sich nicht schickt, ist, dass ich einige Worte ihres Scheichs Ibn ᶜArabī, die beim Gelehrten und Unwissenden offenkundigier Unglaube sind, widerlegt habe. Sie haben sich eingebildet, dass ich ihn für ungläubig erklärt habe, wegen der Hässlichkeit seiner Lehre und zur Herabsetzung seines Wertes. Sie haben aber nicht den Unterschied zwischen demjenigen, dem ein Ausspruch des Unglaubens zugeschrieben wird, und demjenigen, der im Unglauben gestorben ist, verstanden, wo es doch möglich ist, dass die Aussage nicht von ihm stammt oder seine Intention aus dem, was von ihm überliefert wird, nicht ersichtlich ist. Schließlich ist es möglich, dass er vor oder bei seinem Tod reumütig zu Gott und zum rechten Glauben an seinen Herrn zurückgekehrt ist.

Al-Qārī hoffte also, sich dadurch von dem gegen ihn erhobenen Vorwurf reinwaschen zu können, dass er sein zurückhaltendes Urteil gegenüber Ibn ᶜArabī betonte.

Offensichtlich hatten die Aktivitäten seiner Gegner jedoch schon Wirkung gezeigt, denn aus einer späteren Stelle in der gleichen Schrift geht hervor, dass er wegen seiner Angriffe auf Ibn ᶜArabī vor den osmanischen Qāḍī zitiert wurde. Al-Qārī erwähnt den Vorfall allerdings nur am Rande. Darüber hinaus verbrämt er ihn solcher Weise, dass seine eigene Rolle in besonders positivem Lichte erscheint. Zunächst zitiert er Abu l-Faḍl al-Kirmānī mit einer Erzählung über Abū Ḥanīfa, wonach dieser von den Ḫāriğiten in Kufa zweimal dazu aufgefordert worden sei, sich vom Unglauben bußfertig abzuwenden.[146] Daran schließt er die Bemerkung an, dass ihm Ähnliches mit einem unwissenden osmanischen Qāḍī zugestoßen sei: „Als er gehört hatte, dass ich die Rede Ibn ᶜArabīs, die der Glaubensgrundsatz des Pfades des Dummen (*muᶜtaqad ṭarīqat al-ġabī*) ist, widerlegt habe, forderte er mich auf, bußfertig zu Gott zurückzukehren. Daraufhin sprach ich: 'Ich kehre bußfertig zu Gott zurück und wende mich von allem ab, was er verabscheut'" (26.138a–b). Die Parallelisierung der selbst erlebten Bloßstellung durch den osmanischen Qāḍī mit der Drangsalierung Abū Ḥanīfas durch die ḫāriğitischen Häretiker ermöglichte al-

[146] Die gleiche Erzählung wird auch in 123.12a angeführt.

Qārī, sich als einen unrechtmäßig Verfolgten darzustellen, der mit dem ihm widerfahrenen Leid gewissermaßen das Leben des Gründervaters des eigenen Maḏhabs nachahmte.

Wer hatte al-Qārī bei den osmanischen Autoritäten denunziert? Wieder nennt al-Qārī keinen Namen, doch gibt er immerhin eine Beschreibung der betreffenden Person, die gewisse Schlüsse zulässt. Schon in der Eingangsphrase schreibt er seinem Gegner „feine Bildung“ (*ḥusn al-adab*) zu. Darüber hinaus teilt er mit, dass es sich um jemanden handele, „der für das Sammeln von Plunder bekannt ist, die Selbstbereicherung an Verbotenem, die Übernahme vornehmer Ämter, ohne unter den Menschen Verdienste zu besitzen, und die Schamlosigkeit in dieser Stellung“ (*man ištahara bi-maǧmaʿi l-ḥuṭām· wa-akli l-ḥarām· wa-aḫḏi manāṣib al-kirām· bi-ġayri stiḥqāqi fī-mā bayna l-anām·wa-ʿadami ḥayāʾi-hī fī ḏālika l-maqām·*; 26.128a). Die Beschreibung vermittelt den Eindruck, dass es sich um einen Vertreter der wohlhabenden neuen Elite Mekkas handelt. Al-Qārī bemüht sich daraum, seine Unerfahrenheit und Unvertrautheit mit dem religiösen Regelwerk herauszustellen: „Er ist weder in den Urteilen bewandert, noch hat er eine weit zurückreichende Tradition im Islam“ (*laysa la-hū qadam ṣādiqun fī l-aḥkām·wa-lā ʿurfun sābiqun fī l-islām·*). Das schlechte Verhalten seines Gegners ist seiner Auffassung nur dadurch verursacht, dass dieser sich über Ibn ʿArabīs *Fuṣūṣ al-ḥikam* gekniet, die autoritativen Texte dagegen vernachlässigt hat (*wa-mā ḏāka illā li-kawni-hī bārikan ʿala l-Fuṣūṣ·wa-tārikan li-n-nuṣūṣ·*; 26.128a). Da er sich weder mit Koran und Sunna noch mit den Aussagen der Rechtsgelehrten beschäftigt hat, soll er sich nicht einmal „Gelehrter“ nennen dürfen (*fa-laysa bi-ʿālimin wa-in iddaʿā-hū*; 26.128a).

Handelt es sich bei dem hier beschriebenen Denunzianten um eine neue Person, oder ist dieser mit einer der Personen, von denen bereits in früheren Texten (41., 40., 24.) die Rede war, identisch? Auffällig ist die aus der Beschreibung al-Qārīs sprechende Enttäuschung: trotz seiner feinen Bildung hatte der Gelehrte falsche Dinge über ihn verbreitet. Ähnlich enttäuscht äußert er sich schon vorher in der Replik 40. über den Gelehrten, der seine *wuǧūdiyya*-Abhandlung ohne sein Wissen an den Ibn-ʿArabī-Anhänger weitergereicht. Handelt es sich in beiden Fällen um denselben Gelehrten, so ist denkbar, dass dieser al-Qārī zunächst mit dem Gutachten Ibn Kamāl Pašas drohte – der Grund für al-Qārīs Beschäftigung mit ihm in 40. –, um dann, nach dessen neuerlichen Angriffen auf die Ibn-ʿArabī-Anhänger, den osmanischen Qāḍī einzuschalten.

Daneben besteht möglicherweise aber auch noch ein kausaler Zusammenhang zwischen der Denunziation und der Šinnāwī-Widerlegung. Ein solcher Zusammenhang wird zumindest dadurch nahegelegt, dass al-Qārī seine Bemerkungen über die Verleumdung seiner Gegner unmittelbar an eine dogmatische Erklärung anschließt, die sich mit dem gleichen Problem befasst, das er auch in der Šinnāwī-Widerlegung behandelt hat. In dieser Erklärung, die mit einem Sammelquerverweis endet, heißt es:

> „Da der Angelpunkt der Glaubenslehre der definitive Beweis (*ad-dalīl al-qaṭʿī*) ist, der für die Beglaubigung taugt, hat der größte Imam (= Abū Ḥanīfa) in *al-Fiqh al-akbar* erwähnt, dass der Prophet im Glauben gestorben ist, und seine Eltern im Unglauben. Ich habe die beiden problematischen Aussagen an dem dafür geeigneten Ort, in zwei eigenständigen Abhandlungen (38. + ?), erläutert. Dort und in anderen meiner Werke, in *Mirqāt*, dem Kommentar zum *Miškāt* (= 17.), der Abhandlung *al-Muqaddima as-sālima fī ḥusn al-ḫātima* (= 24.), in *Ḍaw al-maʿālī*, dem Kommentar zu *Badʾ al-amālī* (= 138.) und in dem Kommentar zu *aš-Šifāʾ fī ḥuqūq al-Muṣṭafā* (= 18.) habe ich erwähnt, dass die Propheten vor dem einst-

maligen Götzendienst (*širk sābiq*) und dem nachträglichen Unglauben (*kufr lāḥiq*) sicher sind, wie es aus dem Buch und der Sunna bekannt ist, und wie es die Überzeugung der Gemeinde ist." (26.127b–128a)

Wenn al-Qārī im unmittelbaren Anschluss hieran seine Verwunderung über den Gelehrten zum Ausdruck bringt, der ihn verleumdet hatte, so lässt sich dies eigentlich nur so verstehen, dass diese Verleumdung eine Reaktion auf seine Šinnāwī-Widerlegung war, in der er versucht hatte, die von aš-Šinnāwī in Anspruch genommene Fürsprache-Macht mit dem angeblichen Lehrsatz aus der *Fiqh-akbar*-Schrift zu widerlegen. Dass er an dieser Stelle nicht nur auf diese Schrift, sondern auch auf drei andere Kommentare verweist, in denen er den betreffenden Lehrsatz ebenfalls erläutert haben will, mag daran liegen, dass er hier das Gewicht dieser Werke in die Waagschale werfen wollte, um sich als Gelehrter gegen die Anschuldigungen seiner Gegner zu verteidigen.

Der wesentliche Punkt war freilich nicht der Lehrsatz, dass die Propheten vor einem Abfall vom Glauben sicher sind, sondern der Umkehrschluss, dass alle anderen Menschen es nicht sein können. Sehr deutlich zieht al-Qārī diesen Umkehrschluss schon in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar. Dort schreibt er zu dem Sinn des in seiner Handschrift befindlichen Zusatzes:

> Vorausgesetzt, dass diese Worte dort richtig stehen, mag der Imam damit gemeint haben, dass wir bekennen, dass der Gottesgesandte aufgrund seiner Zugehörigkeit zu den Propheten, die alle an Anfang und Ende vor Unglauben gefeit sind, im Glauben gestorben ist. Bei allen anderen hingegen, bei bestimmten Gottesfreunden, Gelehrten und Aufrichtigen fällen wir kein apodiktisches Urteil, dass sie im Glauben gestorben sind, auch wenn bei ihnen Wunder, eine Vollkommenheit an Zuständen und eine Schönheit an frommen Taten sichtbar geworden sind, denn dies basiert auf dem Augenschein (*ʿiyān*), während (sc. das Sterben im Glauben) vor den Menschen verborgen ist. Deshalb waren auch die *ʿašara mubaššara* (die zehn Personen, denen der Eintritt ins Paradies versprochen wurde) in Furcht, dass sich am Ende ihr Zustand verkehren und ihre Hoffnungen entttäuscht werden könnten (184.311).

Durch die spätere Wiederaufnahme dieses Gedankens und seine Wendung gegen die Lehren aš-Šinnāwīs in dem Text 24. hatte al-Qārī offenbar eine Anzahl von Personen gegen sich aufgebracht. Diese zahlten es ihm heim, indem sie ihn bei den osmanischen Autoritäten verunglimpften.

§ 10 Die lange Mawḍūʿāt-Sammlung

Die Traditionssammlung 10. *al-Asrār al-marfūʿa fī l-aḫbār al-mawḍūʿa* ist eine echt resümierende Schrift. Auf ihren 112 Seiten (in der modernen indischen Druckausgabe) enthält sie 21 Querverweise. Damit ist sie eine der Schriften mit der höchsten Verweisdichte im Gesamtwerk.

a) Der Weg zur langen Sammlung

Die Vorlagen

Zu al-Qārīs Zeit existierten schon zahlreiche *Mawḍūʿāt*-Sammlungen,[147] so zum Beispiel das *Kitāb al-Mawḍūʿāt* von Abū l-Farağ Ibn al-Ğawzī (st. 597/1200), die *Risāla fī l-Mawḍūʿāt min al-aḥādīṯ* von as-Ṣaġānī[148] (st. 650/1252) und die Sammlung *al-La'ālī al-maṣnūʿa fī l-aḥādīṯ al-mawḍūʿa* von Ğalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (st. 911/1505). Eine weitere Sammlung dieser Art mit dem Titel *Taḏkirat al-mawḍūʿāt* hatte wenige Jahrzehnte vor al-Qārī der zur Anhängerschaft ʿAlī al-Muttaqīs gehörende indoislamische Gelehrte Muḥammad ibn Ṭāhir al-Patanī (st. 986) verfasst.[149]

Was ist die Funktion solcher Werke? ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ġudda, der Herausgeber von 11., empfiehlt dem Muslim, häufig in Mawḍūʿāt-Werken zu lesen, um sich bewusst zu machen, welche von den Hadithen, die er gehört hat, falsch sind (11.8). Demnach handelt es sich also gewissermaßen um Schwarze Listen mit Hadithen, denen man am besten aus dem Weg geht.

Grundlage der drei Sammlungen al-Qārīs bildet keine *mawḍūʿāt*-Sammlung im engeren Sinne, sondern die Sammlung populärer Traditionen *al-Maqāṣid al-ḥasana fī kaṯīr min al-aḥādīṯ al-mašhūra ʿala l-alsina* von Šams ad-Dīn as-Saḫāwī (st. 902/1497). Sie unterscheidet sich von den genannten Sammlungen auch dadurch, dass sie alphabetisch angeordnet ist und größtenteils relativ kurze Sinnsprüche enthält. Die Anlehnung der uns vorliegenden Sammlungen al-Qārīs (10. und 11.) an sie zeigt sich darin, dass sie in der gleichen Weise angeordnet sind und große Überschneidungen in der Auswahl von Traditionen aufweisen. Darüber hinaus wird in ihnen auch an zahlreichen Stellen as-Saḫāwī mit kurzen Urteilen zu den einzelnen Traditionen zitiert.[150] Direkte Vorlage seiner Sammlungen scheint jedoch nicht as-Saḫāwīs Buch selbst zu sein, sondern ein Auszug daraus mit dem Titel *at-Tamyīz aṭ-ṭayyib min al-ḫabīṯ fīmā yadūru ʿalā alsinat an-nās min al-ḥadīṯ*, den ein Schüler as-Saḫāwīs, der jemenitische Gelehrte Ibn Daybaʿ (st. 944/1537), erstellt hatte. Dieser Auszug, der gegenüber der Vorlage auch einzelne Ergänzungen enthält, weist von Inhalt und Struktur (quantitatives Verhältnis zwischen Traditionen und den dazugehörigen Erklärungen) her die größte Übereinstimmung mit al-Qārīs Sammlung auf.[151] In einem Querverweis (17.VIII273) erklärt al-Qārī auch explizit, dass er die in seiner ersten Sammlung (202.) zusammengestellten erfundenen Hadithe Ibn ad-Daybaʿs Auszug entnommen habe.

Bei vielen der von as-Saḫāwī und Ibn ad-Daybaʿ übernommenen Traditionen handelt es sich um weisheitliches Spruchgut. Dazu gehören Sprichwörter wie *man ḥafara li-aḫīhi qalīban*

[147] Zum Genre vgl. M. Yaşar Kandemir: *Mevzu Hadisler*. Ankara 1975.

[148] Vgl. *EI²* VIII 821a.

[149] Zu Patanī und seinem Werk vgl. EI² VII 458a. Für seine Zugehörigkeit zu den frommen Zirkeln vgl. Rizvi *Muslim Revivalist Movements* 143f.

[150] In der Sammlung 11. z. B. auf den Seiten 61f, 75f, 79, 88, 92, 99–101, 112, 114f, 121f, 124, 128–30, 159–61, 164f, 173, 182, 189–91, 198, 201, 206, 209, 214f, 220 (alle o.T.), 57, 63, 107, 115, 150, 194 (alle o.V.), 263.

[151] Direkte Zitate Ibn ad-Daybaʿs finden sich an folgenden Stellen: 11.56–58, 62, 88, 114, 128, 170f, 195 (alles o.T.); 84.21.

awqaʿa-hū Llāhu qarīban (10.229; 11:182f; „Wer seinem Bruder eine Grube gräbt, denn stößt Gott bald selbst hinein"; vgl. Sprüche 26:27) oder *yadu ʿaduwwi-ka iḏā lam taqdir ʿalā qaṭʿi-hā qabbil-hā* (10.83; „Wenn Du die Hand deines Feindes nicht abschlagen kannst, dann küsse sie"). Daneben kommen geläufige arabische Redensarten vor wie *inna l-qaṣīrata qad tuṭīl* „Die kleine Frau mag ein großes Kind gebären" (10.24; 11.66), *ʿuḏru-hū ašaddu min ḏanbi-hī* „Seine Ausrede ist schlimmer als sein Vergehen" (10.48; 11.123) oder *kullu mamnūʿin ḥulw* „Alles Verbotene ist süß" (10.54; 11.141).

Einige dieser Redensarten wie *fī l-ḥarakāt · al-barakāt*[152] („Sich regen bringt Segen"), *li-kulli sāqiṭa · lāqiṭa*[153] („Alles, was hinfällt, wird irgendwann aufgelesen"), *mā taʿāẓama ʿalayya aḥadun marratayn*[154] („Niemand prahlt mir gegenüber zweimal"), *man šakā ḍarūrata-hū waǧabat musāʿadatu-hū*[155] („Wer sich über seinen Mangel beklagt, dem muss geholfen werden") oder *man lam yuṣliḥ-hu l-ḫayru yuṣliḥu-hū š-šarr* („Wer für das Gute nicht taugt, der taugt für das Üble")[156] werden in den Sammlungen as-Saḫāwīs und Ibn ad-Daybaʿs pauschal den Altvorderen (*salaf*) zugeschrieben. Andere werden auf frühislamische Fromme wie ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz[157] (st. 101/720), aš-Šaʿbī[158] (st. nach 103/721), al-Ḥasan al-Baṣrī[159] (st. 110/728), Ibrāhīm ibn al-Adham[160] (st. 161/777), Sufyān ibn ʿUyayna (st. 198/814)[161] und Yaḥyā ibn Muʿāḏ ar-Rāzī[162] (st. 258/872) zurückgeführt.

Al-Qārī hat in seinen Sammlungen außerdem eine ganze Reihe von Traditionen aus as-Suyūṭīs Sammlung *al-Laʾālī al-maṣnūʿa fī l-aḥādīṯ al-mawḍūʿa*[163] und dem zugehörigen Supplement (*Ḏayl*) ergänzt.[164] Dass as-Suyūṭīs Sammlung neben derjenigen von as-Saḫāwī die zweite Grundlage seiner Sammlungen ist, geht auch aus einer Passage in seinem *Nuḫba*-Superkommentar

---

[152] As-Saḫāwī 348, Ibn ad-Daybaʿ 110, 11.129, 10.167.

[153] Vgl. as-Saḫāwī 387f, Ibn ad-Daybaʿ 126, 11.145, 10.186.

[154] Vgl. as-Saḫāwī 419, Ibn ad-Daybaʿ 139f; 11.160; 10.61.

[155] Vgl. as-Saḫāwī 477, Ibn ad-Daybaʿ 163, 11.186, 10.234.

[156] Vgl. as-Saḫāwī 491, Ibn ad-Dayba ʿ 169, 11.193f, 10.243.

[157] So die Tradition *kaʾanna-ka bi-d-dunyā wa-lam takun wa-bi-l-āḫira wa-lam tazal*, vgl. as-Saḫāwī 359f, Ibn ad-Daybaʿ 114, übernommen in 11.132 und 10.52.

[158] So die Tradition *lā adrī niṣfu l-ʿilm*, vgl. as-Saḫāwī 524, Ibn ad-Daybaʿ 183, 11.205, 11.262.

[159] So die Tradition *kulla ʿāmin tazdalūna*, vgl. as-Saḫāwī 433, Ibn Daybaʿ 119, übernommen in 11.136 und 10.53 *midād al-ʿulamāʾ afḍal min dami š-šuhadāʾ*, vgl. as-Saḫāwī 433, Ibn ad-Daybaʿ 147, übernommen in 10.63.

[160] So die Tradition *kun ḏanaban wa-lā takun raʾsan*, 11.143, übernommen aus Ibn ad-Daybaʿ 122.

[161] So die Tradition *ʿinda ḏikri ṣ-ṣāliḥīna tanzilu r-raḥma*, vgl. as-Saḫāwī 338, Ibn ad-Dayba ʿ 106, übernommen in 11.125 und 10.49.

[162] So die Tradition *man ʿarafa nafsa-hū fa-qad ʿarafa rabba-hū*, vgl. as-Saḫāwī 481, Ibn ad-Dayba ʿ 164, übernommen in 11.189 und 10.72.

[163] So z.B. die Traditionen *iḏā kataba aḥadu-kum [kitāban] fa-lā yaktub ʿalay-hi balaġ fa-inna-hū smu šayṭān wa-lākin yaktubu ʿalay-hi Llāh* (11.55, 10.19), *mā min madīnatin yakṯuru aḏānu-hā illā qalla bardu-hā* (11.163, 10.62), *man afrada l-iqāma fa-laysa minnā* (11.180, 10.67). Für weitere Beispiele siehe 11.49, 10.17; 11.81, 101f, 114, 206, 236, 248.

[164] Vgl. 11.52, 58, 102, 124, 131, 141, 164, 176, 180, 184f, 190, 203, 208, 213, 237, 247, 255–57, 258.

hervor, in denen er beide Sammlungen nebeneinander nennt. Dort schreibt er, mit abschließendem Querverweis auf seine erste Sammlung:

„Die Orte, an denen man erfundene Hadithe finden kann, sind zahlreich. Dazu gehören die Bücher zu den schwachen Gewährsleuten (*ḍuʿafāʾ*) wie der *Kāmil* von Ibn ʿAdī. Ja, es sind sogar eigenständige Werke dazu abgefasst worden wie Ibn al-Ǧawzīs Buch zu den *Mawḍūʿāt*. Allerdings haben ihn die Gelehrten bei vielen Hadithen, die er in seinem Buch erwähnt, in Zweifel gezogen. Der Scheich meiner Scheiche as-Suyūṭī und as-Saḫāwī haben nach az-Zarkašī und anderen die in aller Munde befindlichen Hadithe gesammelt und in klarer Weise dargelegt, ihre Verbreiter (*muḫarriǧī-hā*) aufgezeigt und nach treuer Wiedergabe einige für nichtig erklärt. Ich habe mich in einem Heft auf Hadithe beschränkt, bei denen sie übereinstimmend festgestellt haben, dass sie erfunden und falschen Ursprungs sind, und habe dieses *al-Maṣnūʿ fī maʿrifat al-mawḍūʿ* genannt" (16.127).

Des weiteren hat al-Qārī noch einzelne Traditionen aus der Sammlung aṣ-Ṣaġānīs ergänzt.[165] Die *Mawḍūʿāt*-Sammlung Ibn al-Ǧawzīs scheint er dagegen nicht aus unmittelbarer Anschauung zu kennen, denn bei fast allen Zitaten daraus ist ersichtlich, dass er sie indirekt aus anderen Werken (as-Saḫāwī, Ibn ad-Daybaʿ u.a.) übernommen hat.[166]

Al-Qārī ging es offenbar darum, eine möglichst umfassende Sammlung moralischer Sinnsprüche zusammenzustellen. So hat er auch aus dem *taḫrīǧ*-Werk *al-Muġnī ʿan ḥaml al-asfār* von Zayn ad-Dīn al-ʿIrāqī (st. 806/1404) geschöpft, das der Überprüfung der Hadithe von al-Ġazālīs *Iḥyāʾ* gewidmet ist.[167] An fünf Stellen (11.92, 119, 177, 198, 203, 259) liefert er darüber hinaus Ergänzungen aus einem Werk mit dem Kurztitel *al-Muḫtaṣar*. Nach Abū Ġudda handelt es sich um eine Epitome, die al-Fīrūzābādī zu al-ʿIrāqīs *Taḫrīǧ*-Werk verfasst hat.[168] Ob die Traditionen tatsächlich daher stammen, konnte ich noch nicht überprüfen. Denkbar ist auch, dass al-Qārī mit *al-Muḫtaṣar* den Auszug aus as-Saḫāwīs Sammlung meinte, den dessen Schüler Aḥmad ibn Muḥammad al-Manūfī (st. 927/1521) unter dem Titel *ad-Durra al-lāmiʿa fī bayān kaṯīr min al-aḥādīṯ aš-šāʾiʿa* angefertigt hatte (vgl. HKh 1780). Al-Qārī zitiert al-Manūfī noch an anderen Stellen in seiner Sammlung (11.119, 189) und spricht in einem anderen Werk (63.324) explizit von dem *Muḫtaṣar* al-Manūfīs.

Die kurze Sammlung

Al-Qārīs kurze *Mawḍūʿāt*-Sammlung gleicht im Grunde mehr einer Sentenzensammlung als einem klassischen *Mawḍūʿāt*-Werk. Wenn al-Qārī in der Einleitung betont, dass er sich auf erfundene Hadithe beschränkt habe, so ist ist das wohl vor allem darauf zurückzuführen, dass die wichtigste Grundlage seiner Zusammenstellung eben kein Mawḍūʿāt-Werk, sondern eine Sammlung von allgemein „populären Hadithen" (*aḥādīṯ mašhūra ʿalā l-alsina*) war. Die einzelnen

---

[165] So z.B. *ḥubb al-hirra min al-īmān* und *ḥabbaḏā l-mutaḫallilūna min ummatī* (11.90f), *as-siwāku yazīdu r-raǧula faṣāḥatan* (11.112) und *law lā-ka la-mā ḫalaqtu l-aflāk* (11.150). Für weitere Traditionen, die aus dieser Sammlung ergänzt wurden, vgl. 11.124, 155, 177, 182, 218, 236, 248.

[166] Vgl. zum Beispiel die Zitate 10.60, 11.148 (aus al-Anṭākī *Ḥāšiyat aš-Šifāʾ*), 10.67 (aus as-Saḫāwī), 11.55, 118 (aus Ibn ad-Daybaʿ), 11.95 (aus al- ʿIrāqīs *Taḫrīǧ*, s.u.). Lediglich bei dem Zitat 11.130 konnte ich die Zitiervorlage nicht ermitteln.

[167] Vgl. die Zitate in der kurzen Sammlung 11.66, 68f, 71, 95, 100, 110, 116, 131, 150, 159, 162, 164, 197.

[168] Vgl. seine Erklärung zu 11.92.

Traditionen leitet er wie as-Saḫāwī und Ibn ad-Daybaᶜ jeweils mit dem Ausdruck *ḥadīṯ* ein. Offenbar sah er sie trotz ihrer Erfundenheit als Hadithe an. Dies geht auch aus einer Bemerkung in seinem *Nuḫba*-Superkommentar hervor. Dort erklärt er in Ergänzung zu einer Definition des Hadith im Grundwerk, dass damit auch der Erfundene gemeint sei (*fa-yaštamilu l-mawḍūᶜ*; 16.16).

Al-Qārī hat seine Sammlung noch mit einigen anderen Aphorismen angereichert, die er offenbar keiner früheren Sammlung entnommen, sondern in verschiedenen Werken aufgelesen hat. Hierzu gehören Aussprüche wie:

- *al-mu'minu yuḫdaᶜu* (11.154; 10.249; „der Gläubige lässt sich betrügen"), ein Ausspruch von Saᶜīd ibn Ǧubayr (st. 97/714), aus dem *Šifā'* von al-Qāḍī ᶜIyāḍ,
- *muᶜallimu ṣ-ṣubyāni iḏā lam yaᶜdil bayna-hum kutiba yawma l-qiyāmati maᶜa ẓ-ẓalama* (11.173; 10.214; „Wer als Lehrer von Knaben nicht Gerechtigkeit zwischen ihnen übt, wird am Tag der Auferstehung den Ungerechten zugerechnet"), Makḥūl aš-Šāmī (st. 112/730) zugeschrieben,
- *iḏā ra'ayta l-qāri'a yalūḏu bi-s-sulṭāni fa-ᶜlam anna-hū liṣṣ* (11.53; 10.55; „Wenn du siehst, dass der Rezitator sich dem Herrscher anschließt, dann wisse, dass er ein Dieb ist", Sufyān aṯ-Ṯawrī (st. 161/778) zugeschrieben,
- *al-ġinā'·ruqyatu z-zinā'·* (11.126f; 10.164; „Gesang befördert Unzucht") und *al-mu'minu yaġbiṭu wa-l-munāfiqu yaḥsudu* (11.156; 10.249; „Der wahre Gläubige gönnt, der falsche neidet"), beide Fuḍayl ibn ᶜIyāḍ (st. 178/803) zugeschrieben,
- *mā aflaḥa samīnun qaṭṭ* (11.156, 10.198; „Noch nie ist ein Dicker glücklich geworden") und *man usturḍiya wa-lam yarḍa fa-hwa šayṭān* (11.173, 10.222; „Wen man zufriedenstellen sucht, ist ein Satan, wenn er sich nicht zufriedengibt"), beide aš-Šāfiᶜī (st. 204/820) zugeschrieben, sowie *inna min al-ᶜiṣma an lā taqdira* (11.69; 10.79; „Zur Sündlosigkeit gehört, dass du keine Macht hast"), ein sufischer Aphorismus, der aš-Šāfiᶜī gefallen haben soll,
- *man akala ṭaᶜāma aḫī-hi li-yasurr-hū lam yaḍurr-hū* (11.181; 10.221; „Wer die Nahrung seines Bruders ißt, möge dies tun, um ihn zu erfreuen, nicht, um ihm zu schaden"), Abū Sulaymān ad-Dārānī (st. 215/830) zugeschrieben,
- *tafakkuru sāᶜa·ḫayrun min ᶜibādati sana·* (11.82; 10.97; „Eine Stunde Nachdenken ist besser als ein Jahr Gottesdienst"), as-Sarī as-Saqaṭī (st. 251/865) zugeschrieben.

Bei den meisten Hadithen beschränkt sich al-Qārī darauf, die Bewertungen und Erklärungen früherer Gelehrter zu referieren. Nur in wenigen Fällen äußert er seine eigene Auffassung. So bemerkt er zu einem Hadith über den Gotteslohn für einen in der Sommerhitze sorgsam ausgeführten *ṭawāf*: „Die Wahrheit ist, dass die Anzeichen der Erfundenheit bei ihm sichtbar sind, so bedenke es" (11.189).

Üblicherweise weicht al-Qārī von der Hadith-Bewertung der früheren Gelehrten nicht ab, allerdings zeigen sich an einzelnen Stellen seiner kurzen Sammlung Rehabilitierungstendenzen. So wird die bei as-Saḫāwī zu findende Bewertung eines Hadith mit *lā yaṣiḥḥu* („er ist nicht gesund") bei ihm zu *lā yaṣiḥḥu rafᶜu-hū* („seine Rückführung [sc. auf den Propheten] ist nicht gesund") abgemildert (11.169). In anderen Fällen erläutert al-Qārī die Traditionen durch Verse (11.182) oder Überlieferungen ähnlichen Inhalts. So fügt er etwa an die von ihm ergänzte Tradition Sufyān aṯ-Ṯawrīs, die die Gefährlichkeit des Umgangs mit den Herrschern betont, drei weitere Aussprüche an, die auf das Gleiche hinauslaufen (11.53f). Bei dem geflügelten Wort *mā*

taʿāẓama ʿalayya aḥadun marratayn („Niemand prahlt mir gegenüber zweimal") vermerkt er, dass sein Sinn dem Hadith *lā yuldaġu l-mu'minu min ǧuḥrin marratayn* („Der Gläubige wird aus dem gleichen Loch nicht zwei Mal gebissen"), der im *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* überliefert ist, entnommen werden könne (*wa-maʿnā-hū yu'ḫaḏu min ḥadīṯ*...; 11.160). Bei der Tradition *al-maʿāṣī tuzīlu n-niʿam* („Die Widersetzlichkeiten lassen die Wohltaten schwinden"), von as-Saḫāwī zurückgewiesen, hatte schon Ibn ad-Daybaʿ auf einen inhaltlich nahen Vers von al-Qāḍī Abū l-Ḥasan al-Kindī hingewiesen. Al-Qārī ergänzt, dass sich seine Bedeutung auch im Koran, und zwar in den Versen 13:11 und 16:112, finde (11.172).

Den aus as-Suyūṭīs Supplement übernommenen Prophetenausspruch: „Ich habe meinen Herrn am *Yawm an-nafr* in Minā auf einem grauweißen Kamel gesehen" ergänzt er durch einen anderen Hadith, demgemäß der Prophet nach eigener Aussage Gott in Gestalt eines lockigen bzw. bartlosen Jünglings gesehen hatte. Hierzu erklärt er: „Wenn der Hadith als Traum (*ru'yat al-manām*) gedeutet wird, dann gibt es kein Problem. Wenn man ihn dagegen als Wachzustand deutet, so hat der Verifikator Ibn al-Humām geantwortet, dass dies (sc. die Jünglingsgestalt) der Schleier der Form ist" (11.104). Es ist bemerkenswert, dass al-Qārī bei diesem Hadith, den as-Suyūṭī selbst als erfunden zurückgewiesen hatte, deutend tätig wird.

An den alphabetischen Teil der Sammlung sind in lockerer Folge Aussprüche früherer Gelehrter angehängt, über erfundene Hadithe (221-227), zu unechten Gräbern (227-230), über Bücher, die zum großen Teil oder vollständig aus erfundenen Hadithen bestehen (230–38) sowie über berüchtigte Hadith-Erfinder (238–55). Sie sind verschiedenen älteren Hadith-Werken entnommen.

Die Erweiterung

Zwar stellt al-Qārīs lange *mawḍūʿāt*-Sammlung eine Erweiterung seiner kurzen Sammlung dar, doch enthält der alphabetisch geordnete Hauptteil nur sehr wenige zusätzliche Traditionen. Der größere Textumfang kommt im wesentlichen dadurch zustande, dass al-Qārī seine Erklärungen zu den einzelnen Traditionen erweitert hat. Darüber hinaus hat er bei der langen Sammlung im Textkopf zwischen Selbstvorstellung und *lammā-ra'aytu*-Formel eine mehrere Seiten lange Sammlung von Traditionen zum Verbot der Hadith-Erfindung eingeschoben (10.2–15) und am Ende einen längeren Auszug aus Ibn Qayyim al-Ǧawziyyas Kompilation *al-Manār al-munīf fī ṣ-ṣaḥīḥ wa-ḍ-ḍaʿīf* angehängt, in dem bestimmte Merkmale aufgezählt werden, an denen erfundene Hadithe erkannt werden können (10.89–112).

Auffällig ist, dass in den Ergänzungen der langen Sammlung die bereits an einzelnen Stellen der kurzen Sammlung sichtbare Tendenz zur Rehabilitierung erfundener Hadithe noch stärker zum Vorschein tritt. Bei vielen Traditionen versucht al-Qārī hier die Richtigkeit des Sinns durch den Verweis auf ähnlichlautende Koranverse oder Traditionen aufzuzeigen. So zitiert er in der kurzen Sammlung zu der Tradition „Die vorzüglichste von den gottesdienstlichen Handlungen ist die mühevollste" (*afḍal al-ʿibādāt aḥmazu-hā*) lediglich Ibn al-Qayyims Kommentar zu ʿAbdallāh al-Anṣārīs *Manāzil as-sā'irīn* mit der Aussage, dass der Hadith keine Grundlage habe (11.57). In der langen Sammlung ergänzt er dagegen mit *qultu*: „Doch ist seine Bedeutung (*maʿnā*) richtig, aufgrundessen, was in den beiden *Ṣaḥīḥ*-Werken von ʿĀ'iša überliefert wird: Die Belohnung erfolgt gemäß der Mühe (*al-aǧru ʿalā qadri t-taʿb*)" (10.21). Bei dem Ausspruch *in kāna l-kalāmu min fiḍḍa fa-ṣ-ṣamtu min ḏahab* („Wenn Reden Silber ist, so ist Schweigen

Gold"), das Herder ins Deutsche einführte,[169] übernimmt al-Qārī in der kürzeren Sammlung von Ibn ad-Daybaᶜ die Erklärung, dass es zu den Sprüchen Salomos oder Luqmāns an seinen Sohn stamme.[170] In der längeren Sammlung stellt er darüber hinaus mit *aqūlu* einen Bezug zu dem 15. Hadith aus an-Nawawīs Vierziger-Sammlung her: „Wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, der möge Gutes sagen oder schweigen" (10.27; vgl. auch 187.113b–114a). Bei dem Hadith *lawlāka la-mā ḫalaqtu l-aflāk* beschränkt er sich in der kurzen Sammlung darauf, die Aussage aṣ-Ṣaġānīs anzuführen, wonach dieser Hadith erfunden ist (11.150), in der langen setzt er dem entgegen, dass seine Bedeutung jedoch richtig sei, und verweist auf ähnlich lautende *marfūᶜ*-Traditionen, die von ad-Daylamī und Ibn ᶜAsākir überliefert werden (10.194).

An mehreren Stellen verweist al-Qārī auch auf bedeutungsmäßige Parallelen aus dem Koran. Zu dem Hadith *al-mu'minu laysa bi-ḥaqūd* („Der Gläubige kennt keinen Hass") zum Beispiel, den al-ᶜIrāqī als grundlos zurückgewiesen hatte (vgl. 11.153), schreibt er in der längeren Sammlung mit *qultu*, dass sein Sinn richtig sei, wegen des Koranwortes „Wir nehmen dann von ihnen weg, was sie an Gehässigkeit in ihrem Inneren hegen" (7:43) (10.248). Auch der Sinn des geflügelten Wortes *ad-Dunyā mazraᶜatu l-āḫira* („Das Diesseits ist das Saatfeld für das Jenseits"), zu dem as-Saḫāwī vermerkt hatte: „Ich kenne es nicht, obwohl al-Ġazālī es in seinem *Iḥyā'* anführt", soll richtig sein, weil sein Sinn dem Gotteswort 'Wer für das Jenseits säen will, dem wollen Wir seine Saat mehren' (42:20) entnommen werden kann (10.38). Mit fast der gleichen Formel (*wa-yu'ḫaḏu maᶜnā-hu min qawli-hī {T}*) kommentiert er den markigen Spruch *law muniᶜa n-nāsu ᶜan fatti l-baᶜri la-fattū-hu* („Wenn man den Menschen das Spalten des Viehmistes verbieten würde, so würden sie es [gerade deswegen dennoch] tun"), den al-ᶜIrāqī nicht nachweisen konnte. Seine Bedeutung soll sich dem koranischen Bericht (7:19f) über den Verstoß der Menscheneltern gegen das Verbot, sich dem Baum der Erkenntnis zu nähern, entnehmen lassen (10.195). Bei dem alten Weisheitswort[171] „Wer sich selbst erkennt, erkennt auch seinen Herrn" (*man ᶜarafa nafsa-hū fa-qad ᶜarafa rabba-hū*) zitiert al-Qārī in beiden Sammlungen Ibn Taymiyya mit dem Urteil, dass sie erfunden sei (10.72; 11.189). In der langen Sammlung führt er außerdem die Aussage an-Nawawīs an, dass der Hadith nicht feststehe (*laysa bi-ṯābit*). Diese will al-Qārī allerdings so verstanden wissen, dass er nicht vom Propheten feststehe, da seine Bedeutung (*maᶜnā*) durchaus feststehe, weil man sie aus dem Koranvers 2:130 *wa-man yarġabu ᶜan millati Ibrāhīm illā man safiha nafsa-hū* ableiten könne (10.72). Der betreffende Vers wird von Paret übersetzt mit: „Wer anders könnte die Religion Abrahams verschmähen außer dem, der selber töricht ist". Al-Qārī hat den Ausnahmesatz, dessen genaue Bedeutung nicht ganz klar ist,[172] hier vermutlich etwas anders interpretiert, und zwar im Sinne der erfundenen Tradition als „außer dem, der sich selbst nicht kennt."

In einigen Fällen zieht al-Qārī sogar Koran *und* Hadith heran, um bedeutungsmäßige Parallelen aufzuzeigen. Bei dem Ausspruch aš-Šaᶜbīs *lā adrī nisfu l-ᶜilm* („Zu sagen 'Ich weiß nicht', ist

[169] Vgl. Röhrich s.v. „Rede, reden".

[170] 11.62. Tatsächlich wird in den Sprüchen Salomos 10,20 die Zunge der Gerechten mit Silber verglichen, von Gold ist allerdings nicht die Rede.

[171] Als weisheitliches Prophetenwort wird sie schon von dem persischen Geschichtsschreiber Bayhaqī herangezogen (vgl. Waldman 84).

[172] Vgl. Parets Erläuterungen im Kommentar.

schon die Hälfte des Wissens") zum Beispiel verweist er auf den (freilich nicht nachgewiesenen) Hadith, wonach der Prophet hinsichtlich ʿUzayrs sagte, dass er nicht wisse, ob er ein Prophet war oder nicht, sowie auf Koranvers 46:9 {Ich weiß nicht, was mit mir und euch geschehen wird}, um damit seine inhaltliche Richtigkeit zu belegen (10.80). Die Tradition *aš-šayḫ fī qawmi-hī ka-n-nabī fī ummati-hī* („Der Scheich ist bei seinem Volk wie der Prophet in seiner Umma"), bei der er in der kurzen Sammlung nur Erfundenheits-Urteile referiert (11.115), sieht er in der langen Sammlung von ihrem Sinn her durch den formal gesunden Hadith *al-ʿulamāʾ warataṯu l-anbiyāʾ* („Die Gelehrten sind die Erben der Propheten") gestärkt und durch Koranvers 16:43 „Fragt nur die Leute der Mahnung, wenn ihr nicht Bescheid wisst" bestätigt (10.45). Zudem benutzt er diese Tradition dort zur Bestätigung eines anderen erfundenen Hadith: *man ǧālasa ʿāliman fa-ka-annamā ǧālasa nabiyyan* („Wer mit einem Gelehrten zusammensitzt, hat es so, als ob er mit einem Propheten zusammensitzen würde"; 10.69).

Dass die meisten Erklärungen, die al-Qārī seiner längeren Sammlung beigegeben hat, in diese Richtung gehen, ist kein Zufall. Schon in der Einleitung dieser Sammlung ist ein Satz eingefügt, der darauf hinweist, dass das Aufzeigen von solchen bedeutungsmäßigen Parallelen in diesem Werk programmatischen Charakter hat. Er ist mit der typischen *mabnā-maʿnā*-Figur formuliert:

> *ṯumma ʿlam anna-hū qad yakūnu l-ḥadīṯu mawḍūʿan bi-ḥasabi l-mabnāʾ wa-in kāna ṣaḥīḥan muṭābiqan li-l-kitābi wa-s-sunnati bi-ḥasabi l-maʿnāʾ* (10.46).
>
> Sodann wisse, dass der Hadith entsprechend seiner Gestalt erfunden sein kann, wenn er auch entsprechend seines Gehalts mit Koran und Sunna übereinstimmt.

Betrachtet werden muss in diesem Zusammenhang auch der raffinierte Buchtitel *al-Asrār al-marfūʿa fī l-aḫbār al-mawḍūʿa*, in dem das Adjektiv *marfūʿ* einen doppelten Sinn – „erhaben" bzw. „auf den Propheten zurückführbar" – hat. Des gleichen ist auch die Funktion der zweiten Phrase nicht eindeutig: sie kann als eine gewöhnliche Themaphrase verstanden werden oder auch als ein Satzteil, das der ersten Phrase subordiniert ist. Die Gesamtphrase kann dementsprechend mit: „Die erhabenen Geheimnisse, betreffend die erfundenen Nachrichten" übersetzt werden, oder auch mit „Die auf den Propheten zurückführbaren Geheimnisse in den erfundenen Nachrichten". In letzterem Falle bringt sie bereits den Willen des Autors zum Ausdruck, die behandelten Traditionen aufzuwerten.

Ähnlich, aber weniger pointiert, hatte schon as-Saḫāwī den Titel seiner Sammlung konstruiert: *al-Maqāṣid al-ḥasana fī kaṯīr min al-aḥādīṯ al-mašhūra ʿala l-alsina* („Die guten Zwecke bei vielen von den populären Hadithen"). In seinem Werk werden auch schon bei einzelnen Sentenzen inhaltliche Parallelen zu Hadithen oder Koranversen aufgezeigt, allerdings wird hier nicht so zugespitzt formuliert. Ein Beispiel ist das Sprichwort *Man ḥafara li-aḫī-hi qalīban awqaʿa-hū Llāhu qarīban* („Wer seinem Bruder eine Grube gräbt, den stößt Gott bald selbst hinein"), zu dem al-Qārī in seiner längeren Sammlung vermerkt, dass seine Bedeutung richtig sei (*maʿnā-hu ṣaḥīḥ*), weil man sie aus Koranvers 35:43 {Der böse Betrug trifft nur diejenigen, die ihn erdacht haben} ableiten könne (10.70). Der Hinweis auf den Koranvers findet sich schon in einem Ausspruch von Ibn ʿAbbās, den as-Saḫāwī in seiner Sammlung zitiert (*al-Maqāṣid* 470), allerdings wird hieraus nicht abgeleitet, dass die Bedeutung der Tradition richtig sei. Bei der Redensart *fī l-ḥarakātʾ al-barakātʾ* („Sich regen bringt Segen") verweist schon as-Saḫāwī (*al-Maqāṣid* 348) auf eine sinnverwandte Koranstelle („Und wer auswandert auf Gottes Weg, wird auf der Erde manche Zuflucht und Hilfsmittel finden"; 4:100). Al-Qārī listet an der gleichen Stelle einen

ganzen Katalog von fünf sinnverwandten Koranstellen auf, in denen im weiteren Sinne von menschlicher Bewegung die Rede ist, und fügt daran die Bemerkung an: „Und dies geschieht alles zur Erlangung der Wohltaten und bleibenden guten Segnungen“ (*fa-hāḏā kullu-hū li-idrāk al-mabarrāt wa-l-barakāt al-bāqiyāt aṣ-ṣāliḥāt*; 10.167f).

Einige Traditionen wertet al-Qārī nicht dadurch auf, dass er bedeutungsmäßige Parallelen zu Koran und Sunna aufzeigt, sondern dadurch, dass er ihre Zugehörigkeit zu den erfundenen Hadithen überhaupt in Frage stellt. Bei einem Hadith über die Standhaftigkeit gegenüber der Hitze Mekkas, den al-ᶜUqaylī in *aḍ-Ḍuᶜafā'* als grundlos zurückgewiesen hatte, vermerkt er mit *qultu*: „Der Imam an-Nasafī, der ein erhabener Imam ist, hat ihn in seinem Korankommentar *al-Madārik* erwähnt. So muss dieser Hadith eine feste Grundlage haben. Er ist höchstens schwach“ (10.71). Den Hadith „Die Liebe zur Sache macht Dich blind und taub“ (*ḥubbu-ka š-šay'a yuᶜmī wa-yuṣimmu*), von aṣ-Ṣaġānī für erfunden erklärt, von al-ᶜIrāqī als *ḥasan* eingestuft, beurteilt er sogar als *ṣaḥīḥ* (10.108). Sehr deutlich tritt diese Tendenz auch in der Gegenüberstellung zwischen kurzer und langer Sammlung hervor. Bei einem Hadith über die Sündenvergebung als Lohn für den *ṭawāf* beschränkt sich al-Qārī in seiner kurzen Sammlung darauf, das Urteil as-Saḫāwīs zu zitieren, dass er nicht gesund sei (*lā yaṣiḥḥu*). In seiner langen Sammlung setzt er mit *qultu* dagegen: „Da ihn al-Wāḥidī in seinem Tafsīr, al-Ǧanadī in *Faḍā'il Makka* und ad-Daylamī in seinem *Musnad* mit dem Wortlaut [...] vorgebracht haben, kann man nicht sagen, dass er erfunden ist. Er ist höchstens schwach“ (10.71f). Zu der Tradition, wonach derjenige, der Schach spielt, verflucht sei, zitiert er in der kurzen Sammlung aus as-Saḫāwī die Lehrmeinung an-Nawawīs, dass dies eine Lüge sei (11.193). In der langen Sammlung ergänzt er mit *qultu*:

> „Es wird berichtet: Verflucht ist, wer Schach spielt; und wer zuschaut, ist wie der Esser von Schweinefleisch. Das haben Ibn ᶜAbdān, Abū Mūsā und Ibn Ḥazm von Ḥabba ibn Muslim als *mursal* überliefert. So steht es auch im *-Ǧāmiᶜ aṣ-ṣaġīr* von as-Suyūṭī, der sich verpflichtet hat, keinen *mawḍūᶜ*-Hadith darin zu erwähnen. Und der *mursal*-Hadith ist bei der Menge ein Argument. So kann man bei der Sache höchstens sagen, dass sein Isnād schwach ist. Er wird jedoch durch feststehende Hadithe, die über die Missbilligung des Schachspiels überliefert werden, stark“ (10.74).

Die Differenz zwischen kurzer und langer Sammlung zeigt sich auch bei dem Hadith, der besagt, dass die Fātiḥa bei allen Zwecken dienlich sei, für die sie rezitiert werde (*al-fātiḥa li-mā quri'at la-hū*). Dazu merkt al-Qārī in der kurzen Sammlung an: „Er hat mit diesem Wortlaut keine Grundlage. So ist es auch mit den meisten Preisungen, die die Exegeten erwähnt haben“ (11. 127). Dagegen hebt er in der langen Sammlung die tatsächliche Funktion hervor, die diese Tradition im religiösen Alltagsleben der Muslime erlangt hat: „Das ist die Grundlage für die Rezitation der Fātiḥa zur Erfüllung von Wünschen (*qaḍā' al-ḥāǧāt*) und Errreichung von wichtigen Geschäften (*ḥuṣūl al-muhimmāt*), wie sie unter den Leuten üblich ist“ (10.165).

b) Die lange Sammlung als resümierende Schrift

Die große Anzahl von Querverweisen auf frühere Schriften, die die lange *mawḍūᶜāt*-Sammlung enthält, weist nicht nur auf deren wichtige Funktion als resümierende Schrift hin, sondern zeigt

auch, welch große Rolle *mawḍū°*-Hadithe in al-Qārīs Gesamtwerk spielen. Durch Herausstellung dieser Verweisbeziehungen lässt sich ein neuer Blick auf dieses Textensemble gewinnen.

Betrachtet man die Gesamtheit der in der langen Sammlung enthaltenen Querverweise, so erkennt man, dass sie sich in drei Gruppen teilen lassen: solche, die an den aus Ibn ad-Dayba° und as-Saḫāwī übernommenen Grundbestand der beiden Sammlungen anknüpfen, solche, die in den angehängten Auszug aus Ibn al-Qayyims *al-Manār al-munīf* eingefügt sind, und schließlich solche, die an von al-Qārī einzeln ergänzte Traditionen angehängt sind.

Verweise aus dem Grundbestand der Sammlung

Zur ersten Gruppe gehört zum Beispiel der Verweis, der an den Hadith *law wuzina ḫawfu l-mu'mini wa-raǧā'u-hū la-°tadalā* „Wenn die Furcht und die Hoffnung des Gläubigen gewogen würden, so hielten sie sich die Waage" anknüpft. Zu diesem Ausspruch, der wohl sagen will, dass die beiden Prinzipien vor Gott den gleichen Wert haben, vermerkt al-Qārī, dass die Verifikation seiner Bedeutung in dem Kapitel über Furcht und Hoffnung des *°Ayn al-°ilm*-Kommentars zu finden sei (Qvw. 10.59). An der Stelle seines Kommentars, an der al-Qārī den erfundenen Hadith erwähnt, wird im Grundtext von *°Ayn al-°ilm* die Frage erörtert, welches der beiden Prinzipien besser sei, Hoffnung oder Furcht. Beantwortet wird die Frage mit einer Differenzierung: Die Hoffnung sei besser, wenn die Seele vor lauter Sünden nicht mehr zu Buße fähig ist, sich auf die Pflichtübungen beschränkt, schwach ist oder vor dem Tode steht, damit sie in Liebe stirbt, die Furcht sei besser, wenn das Wünschen überhandnimmt und man sich an die Widersetzlichkeiten gewöhnt habe, die Ausgeglichenheit sei besser, wenn man das Äußere und Innere der Sünde (*iṯm*) fürchte. Al-Qārī zitiert dazu aus dem *Iḥyā'* (IV 165) den erfundenen Hadith (140.II263), ohne ihn aber weiter zu erörtern. Das Beispiel zeigt, dass nicht alle Querverweise zu Textstellen führen, an denen sich ein eigenener intellektueller Beitrag al-Qārīs in der Auseinandersetzung mit den ihm vorliegenden Texten erkennen lässt.

Bemerkenswert bei dieser ersteren Gruppe von Querverweisen ist aber das Phänomen, dass al-Qārī mehrere von ihnen genau an solchen Stellen untergebracht hat, an denen bereits as-Saḫāwī in seiner Sammlung auf eigene Schriften verwiesen hatte. So nennt as-Saḫāwī zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Hadith über die Aufteilung der islamischen Umma in 73 Sekten sein Buch „über den Unterschied" (*fī l-farq*) – gemeint ist vermutlich *as-Sirr al-maktūm fī l-farq bayna l-ma'ālayn al-maḥmūd wa-l-maḏmūm* (vgl. *GAL* II² 44) – als Ort, in dem er die zahlreichen Gewährsleute dieser Tradition erwähnt habe (*al-Maqāṣid al-ḥasana* 187). Al-Qārī, der in seiner langen Sammlung die Erklärungen zu diesem Hadith erheblich ausgeweitet hat, verweist an derselben Stelle auf seinen *Miškāt*-Kommentar (10.31). Bei dem Hadith *lā mahra aqalla min °ašarati darāhim* „Es gibt keinen *mahr* unter zehn Dirham", der as-Saḫāwī zu einem Verweis auf eines seiner Antwortschreiben (*ba°ḍ al-aǧwiba*) veranlasst hatte (*al-Maqāṣid* 535), verweist al-Qārī auf seinen *Nuqāya*-Kommentar (10.81). Wenn al-Qārī im Zusammenhang mit dem Hadith über die Auferstehung der Propheteneltern (*ḥadīṯ iḥyā' abaway-hi*) seine Abhandlung zu diesem Thema anführt (10.17), so geht dem in gleicher Weise ein Querverweis as-Saḫāwīs auf einen eigenen *ǧuz'* hierzu (*al-Maqāṣid* 45) voraus. Wir haben es hier also gewissermaßen mit einer zweiten Stufe der Intertextualität zu tun: Epitextuelle Beziehungen werden von hypertextuellen Abhängigkeitsverhältnissen determiniert; sie werden dort begründet, wo bereits in den Hypotexten derartige Beziehungen vorliegen.

Dass al-Qārī hinsichtlich der Traditionen über den *mahr* und die Propheteneltern es für zweckmäßig hält, auf eigene Werke zu verweisen, mag auch damit zusammenhängen, dass er sich in beiden Fällen von der Lehrauffassung as-Saḫāwīs absetzt. Vielleicht wollte er auf diese Weise seiner eigenen Meinung größeres Gewicht verleihen. Zum *mahr*-Hadith hatte as-Saḫāwī mehrere Gelehrte mit der Aussage zitiert, dass dieser keine Grundlage habe, und mit einer Tradition, die diesem Hadith bedeutungsmäßig zuwiderläuft (*iltamis wa-law ḫātaman min ḥadīd* „Erbitte etwas, und wenn es nur ein Ring aus Eisen ist"), seine Richtigkeit in Zweifel gezogen. Al-Qārī setzt dem in der langen Sammlung mit *qultu* entgegen, dass sich der Hadith über die zehn Dirham Mindesthöhe auf den Gesamt-Brautpreis beziehe, der von as-Saḫāwī herangezogene Hadith hingegen nur auf den nach dem Brauch im Voraus zu entrichtenden Teil (*al-muᶜaǧǧal*). Darüber hinaus führt er ins Feld, dass der Hadith auch auf anderen Wegen überliefert sei. Zwar seien diese ebenfalls schwach, doch stärkten sich die verschiedenen Überlieferungswege gegenseitig, so dass der Hadith zur Stufe des *ḥasan* aufsteige, der als Argument ausreiche (Qvw. 10.81). Al-Qārī trägt diesen Gedanken tatsächlich auch schon in dem *mahr*-Kapitel seines *Nuqāya*-Kommentars (128.II51f) vor.

Bei dem Hadith über die Erweckung der Propheteneltern hatte as-Saḫāwī unterschiedliche Auffassungen früherer Gelehrter referiert und dann explizit Verzicht auf ein eigenes positives oder negatives Urteil erklärt.[173] Al-Qārī verhält sich an dieser Stelle minimalistisch: die Darlegungen as-Saḫāwīs hat er vollständig gestrichen; dafür zitiert er den Ausspruch Ibn Diḥyas, wonach der Hadith erfunden ist, und verweist auf seine eigene Abhandlung, deren Inhalt bereits oben (S. 196ff) wiedergegeben wurde. Al-Qārīs Behandlung des Hadith über die Erweckung der Propheteneltern ist auch deswegen interessant, weil sie einen der wenigen Fälle innerhalb seiner Sammlung darstellt, bei denen er einen erfundenen Hadith mit seinen Bemerkungen nicht rehabilitiert, sondern umgekehrt einen Hadith, bei dem bereits Rehabilitierungstendenzen existieren, zurückweist.

Verweise aus dem Ibn-al-Qayyim-Auszug

Besonders viele Querverweise sind in dem angehängten Auszug aus Ibn al-Qayyims Sammlung *al-Manār al-munīf fī ṣ-ṣaḥīḥ wa-ḍ-ḍaᶜīf* untergebracht. Auf seinen *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar (52.) verweist al-Qārī dort hinsichtlich der Überlieferungswege eines Hadith über den nach der rituellen Reinigung zu sprechenden Ḏikr (10.107), seinen *Šamāʾil*-Kommentar (183.) nennt er im Zusammenhang mit der von Ibn al-Qayyim zurückgewiesenen erfundenen Tradition über das Verbot der Messerbenutzung: al-Qārī erklärt, er habe sich in diesem Werk ausführlich dazu geäußert, dass der Prophet das Fleisch mit dem Messer geschnitten habe (Qvw. 10.108).

Auffallend sind auch hier wiederum die Rehabilitierungstendenzen. Zu einem Hadith über die abfällige Beurteilung von Webern, Schuhmachern, Goldschmieden und Vertretern anderer Gewerbe, den Ibn al-Qayyim mit der Begründung als Lüge bezeichnet hatte, dass Gott und sein Gesandter die erlaubten Gewerbe nicht missbilligen könnten, merkt al-Qārī mit *qultu* an: „Möglicherweise werden sie deswegen abfällig beurteilt, damit man die verhassten und verbotenen Dinge, die damit verbunden sind, meidet, wie ich es in meinem Kommentar zum *ᶜAyn al-ᶜilm* bei

[173] Vgl. *al-Maqāṣid* 45: *wa-llaḏī arā-hu l-kaffu ᶜani t-taᶜarruḍi li-hāḏā iṯbātan wa-nafyan.*

den Rängen der Erwerbstätigkeiten dargelegt habe“ (10.102). Vermutlich meint er hier seine Ausführungen zu dem Kapitel über *kasb* („Broterwerb“) und *warᶜ* („Gewissenhaftigkeit“), in dem er auf verschiedene Gewerbe eingeht, die gemieden werden sollen wie das Fleischerhandwerk, die Goldschmiedekunst, Schröpferei, Gerberei usw. (140.I252–54).

Den von Ibn Māğa überlieferten Hadith, demzufolge der Prophet den Reichen geboten hatte, Schafe zu halten, während er den Armen befahl, Hühner zu züchten, hatte ad-Damīrī mit dem Argument zurückgewiesen, dass sich in seinem Isnād ein notorischer Hadith-Erfinder befinde. Hierzu al-Qārī mit *aqūlu*: „Das Offensichtliche ist, dass der Hadith schwach ist und nicht erfunden“ (10.104). Anschließend verweist er darauf, dass er die Bedeutung dieser Tradition in seinem Damīrī-Auszug *Bahğat al-insān fī muhğat al-ḥayawān* (194.) erklärt habe. Seine Darlegungen zu diesem Hadith scheinen ihm sehr wichtig gewesen zu sein, denn auch in seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar verweist er darauf (140.I264).

Auch die Gedankenfigur der sich gegenseitig verstärkenden Überlieferungsstränge begegnet hier wieder. So schreibt er: „Was seine (sc. Ibn al-Qayyim's) Aussage anlangt, dass alle Hadithe über das Fasten im Rağab und das rituelle Gebet in einigen seiner Nächte Lüge seien, so bedarf dies der Untersuchung, denn über das Rağab-Fasten sind zahlreiche Hadithe überliefert. Und wenn sie auch schwach sind, so stärken sie sich doch gegenseitig. Ich habe einen kleinen Teil von ihnen in meiner Abhandlung *al-Adab fī Rağab* (= 53.) und auch in *al-Qiwām li-ṣ-ṣuwwām* (= 202.) angeführt“ (10.101).

Schließlich wendet sich al-Qārī auch gegen Ibn al-Qayyims Zurückweisung des Hadith über Khidrs zyklisches Zusammentreffen mit den drei Erzengeln. Hierzu ergänzt er, dass er er dessen Grundlage in seiner Abhandlung über Khidr erwähnt habe, zusammen mit einer Zurückweisung der Traditions- und Vernunftargumente, die Ibn al-Qayyim gegen sein Fortleben vorbringe (Qvw. 10.97). Die Beziehung zwischen der Khidr-Schrift und der langen *mawḍūᶜāt*-Sammlung ist also besonders eng: beide richten sich gegen die Zurückweisung von Hadithen durch Ibn al-Qayyim. In der Khidr-Schrift selbst schreibt al-Qārī mit *ṯumma-ra'aytu*-Formel: „Sodann sah ich, dass Ibn Qayyim al-Ğawziyya gesagt hat, dass die Hadithe, in denen Khidr und sein Fortleben erwähnt werden, alle erlogen seien und kein einziger Hadith über sein Fortleben stimme“ (34.167a). Auf den nachfolgenden Seiten zitiert er in voller Länge den Khidr betreffenden Text aus dem *Manār* von Ibn al-Qayyim und widerlegt die hier angeführten Argumente gegen das Fortleben Khidrs. Zu dem Text des *Manār* gehört auch eine längeres Zitat aus Ibn al-Ğawzīs Schrift gegen Khidrs Fortleben. Da derjenige Teil, in dem sich al-Qārī mit den zehn Vernunftbeweisen von Ibn al-Ğawzī befasst, recht originelle Züge aufweist, habe ich ihn bereits in einem anderen Zusammenhang[174] einmal vorgestellt. An einer Stelle dieses Widerlegungsteiles heißt es: „Außerdem ist nichts Neues daran, dass Khidr die Kraft der Annahme jeder Form und Gestalt, die er (haben) will, verliehen ist, wie wir in der Antwort auf die Frage einer ehrwürdigen vollkommenen Person, verifiziert haben“ (34.167b). Al-Qārī hat sich also schon vor diesem Werk in einem anderen Text mit der Khidr-Gestalt befasst. Vemutlich hatte dieser die Form eines kurzen Gutachtens.

Letztendlich kann der Anhang zur langen *mawḍūᶜāt*-Sammlung als eine Teilwiderlegung von Ibn al-Qayyims Traditionssammlung *al-Manār al-munīf* betrachtet werden, die der Rehabili-

[174] Vgl. Franke *Begegnung mit Khidr* 351–356.

tierung von in Zweifel gezogenen Hadithen dient. Al-Qārī nutzt diesen Anhang außerdem dazu, um in besonders intensiver Form auf seine Leistung als Textproduzent hinzuweisen.

Verweise aus dem Bereich der ergänzten Traditionen

Die dritte Gruppe von Querverweisen in der langen *mawḍūʿāt*-Sammlung knüpft, wie gesagt, an solche Traditionen an, die al-Qārī selbst einzeln ergänzt hat. Manche dieser Traditionen mag er allein deswegen in die Sammlung aufgenommen zu haben, um damit Gelegenheit zu erhalten, auf eine frühere Schrift zu verweisen. Dieser Verdacht erhebt sich zum Beispiel bei dem Hadith *at-tawakku'u ʿalā l-ʿaṣā min sunnati l-anbiyā'* („Sich auf einen Stock zu stützen, gehört zur Verhaltensweise der Propheten"), der in der kurzen Sammlung fehlt. Al-Qārī vermerkt hierzu, dass es sich um ein richtiges Wort handele, das aber keine eindeutige Grundlage habe. Man könne es aber dem Koranwort „Und was ist jenes in deiner Rechten, o Mose?" (20:17) und der Handlungsweise des Gottesgesandten bei einigen Gelegenheiten (*fī baʿḍ al-aḥyān*) entnehmen, wie er in einer Abhandlung gezeigt habe (10.99). Zielpunkt dieses Verweises ist natürlich die kurze Schrift über den Stab mit dem Titel *al-Inbā' bi-anna l-ʿaṣā min sunnat al-anbiyā'*. Der behandelte Hadith scheint in al-Qārīs Zeit besonders populär gewesen zu sein, denn schon sein Lehrer Ibn Ḥağar hat sich in einem Gutachten mit ihm befasst.[175] In der kurzen Schrift al-Qārīs spielt er allerdings keine herausgehobene Rolle. Al-Qārī erwähnt ihn nur, ohne ihn zu kommentieren.

Ähnlich liegt der Fall bei der Überlieferung über ein Prophetenwunder, die al-Qārī bereits in den Anhang seiner kürzeren *Mawḍūʿāt*-Sammlung aufgenommen hat. Nach dieser Überlieferung beförderte der Prophet einst die bereits untergegangene Sonne wieder an den Himmel, damit ʿAlī sein Nachmittagsgebet verrichten konnte. Der Grund, diese Überlieferung in die Sammlung aufzunehmen, war, dass Muḥibb ad-Dīn aṭ-Ṭabarī, der Vorfahre von al-Qārīs Widersacher ʿAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī, sie in seinem Werk *ar-Riyāḍ an-naḍira fī manāqib al-ʿašara* als erfundenen Hadith zurückgewiesen und gleichzeitig geäußert hatte, dass Gott für niemanden die Sonne zurückbefördere, sie für Josua lediglich zurückgehalten habe (vgl. Jos 10, 12-14). Hiergegen wendet al-Qārī nun ein, dass die fragliche Überlieferung in -Qāḍī ʿIyāḍs *Šifā'* unter Berufung auf aṭ-Ṭaḥāwī erwähnt werde, und er seine Bedeutung ausführlich in dem Kommentar zu diesem Werk erklärt habe (11.265). Tatsächlich stößt man in al-Qārīs *Šifā'*-Kommentar auf eine Passage zu eben dieser Frage. Hier weist al-Qārī den Einwand früherer Gelehrter, dass die Rückbeförderung der Sonne in diesem Fall nichts nütze, da durch ihren vorherigen Untergang der richtige Zeitpunkt für das Gebet bereits vergangen war, mit dem Hinweis auf eine mögliche Ausdeutung (*ta'wīl*) der Tradition zurück. Man könne diese nämlich so verstehen, dass sich die Sonne bei jener Begebenheit nur den Blicken entzogen habe oder nicht mit ihrem ganzen Körper untergegangen sei. Möglich sei auch, dass mit der Rückbeförderung (*radd*) eine Zurückhaltung (*ḥabs*) oder Verlangsamung ihrer Bewegung (*taṭwīl zamān sayri-hā*) gemeint sei; Gott sei schließlich zu allem, was er wolle, fähig (18.338). Al-Qārī setzt sich also mit Vehemenz für die Gültigkeit dieser Wunderüberlieferung ein.[176]

---

[175] Vgl. *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya* 169 (*at-Tawakku' ʿala l-ʿaṣā min aḫlāq al-anbiyā'*).

[176] Sie wird auch in 17.VII600f behandelt.

Später scheint er diesen Gedanken noch einmal ausführlich in seinem *Siyar*-Werk vorgetragen zu haben. Dies lässt sich schon daran erkennen, dass an der Parallelstelle in der langen *mawḍūᶜāt*-Sammlung der Verweis auf den *Šifā'*-Kommentar um die Bemerkung *wa-kaḏā fī s-Siyar* („und ebenso [haben wir ihn] in den *Siyar* [behandelt]") erweitert ist. Wie wichtig ihm der Gedanke war, lässt sich daran erkennen, dass er den Hadith über die Rückbeförderung der bereits untergegangenen Sonne jetzt noch an zwei anderen Stellen seiner Sammlung behandelt, nämlich im alphabetischen Teil in den neu eingefügten Einträgen *ḥadīṯu inna š-šamsa ruddat ᶜalā ᶜAliyyi bni Abī Ṭālib* (10.24) und *ḥadīṯu raddi š-šamsi ᶜalā ᶜAlī* (10.40). Auch an diesen beiden Stellen hat al-Qārī Querverweise eingefügt. Bemerkenswerterweise ist deren Zielpunkt jedoch nicht mehr der *Šifā'*-Kommentar, sondern das *Siyar*-Werk. Offenbar war ihm dieses mittlerweile wichtiger, oder er hatte das Gefühl, das Problem dort eingehender behandelt zu haben. Die Erweiterung der kurzen *mawḍūᶜāt*-Sammlung nutzte er jetzt, um für das neue Werk zu werben. Nur an der dritten Stelle, an der er diesen Hadith erörtert, derjenigen, bei der er in der kürzeren Sammlung auf den *Šifā'*-Kommentar verwiesen hatte, ist der Querverweis auf das alte Werk noch erhalten.

Ein weiterer Hadith, bei dem al-Qārī in der langen Sammlung auf eine frühere Schrift verweist, ist derjenige über die Katzenliebe (*ḥubb al-hirra*). As-Saḫāwī und Ibn ad-Daybaᶜ kennen ihn nicht, doch hat ihn al-Qārī bereits in seine kurze Sammlung aufgenommen (11.91), was sich deswegen anbot, weil aṣ-Ṣaġānī ihn als erfunden eingeordnet hatte. Zielpunkt des Querverweises in der langen Sammlung ist natürlich die Katzenschrift. Sie stellt einen Sonderfall im Gesamtwerk al-Qārīs dar, weil er hier der Deutung eines erfundenen Hadith eine ganze Schrift gewidmet hat. Grund hierfür war die bereits erwähnte Kontroverse zwischen aš-Šarīf al-Ǧurǧānī und at-Taftāzānī über die Frage, ob in der Genitivverbindung *ḥubb al-hirra* (Katzenliebe) das Wort *hirra* (Katze) Genitivus subjectivus oder Genitivus objectivus sei. Offenbar fand al-Qārī die Tatsache, dass diese erfundene Tradition derart große Beachtung gefunden hatte,[177] selber merkwürdig. In seinem *Miškāt*-Kommentar erwähnt er sie als ein Beispiel dafür, dass man nicht viel auf die Berühmtheit von Traditionen bei Leuten, die dafür keine Kompetenz besitzen (*ᶜinda ġayri ahlihī*), geben sollte:

> „Siehst Du nicht, wie zwischen as-Sayyid as-Sanad (= al-Ǧurǧānī) und as-Saᶜd al-Asᶜad (= at-Taftāzānī) ein Streit über die Bedeutung von *Ḥubb al-hirra min al-īmān* entbrannt ist, obwohl es ein Hadith ist, der nach übereinstimmender Meinung der Traditionarier [...] erfunden ist. Deswegen hat der Meister unserer Meister as-Saḫāwī sein Buch *al-Maqāṣid al-ḥasana* über die populären Hadithe abgefasst" (17.VIII273).

Al-Qārīs neuerliche Behandlung dieses Hadith in der langen Sammlung ist deswegen interessant, weil sie ein gewisses Fortschreiten der Gedanken erkennen lässt. Die neue Heransgehensweise an diese Tradition lässt sich schon daran erkennen, dass al-Qārī sie nicht mehr in der vollständigen Form aufführt, wie er dies in der kurzen Sammlung getan hat, also *ḥadīṯu ḥubbi l-hirrati min al-īmān*, sondern nur noch in der verkürzten Form *ḥadīṯu ḥubbi l-hirra* ("Der Hadith der Katzenliebe"). Hierzu ergibt er folgende Erklärung:

[177] In al-Qārīs eigener Zeit wurde sie übrigens auch am Hofe Akbars diskutiert, vgl. das Zeugnis Abū l-Faḍls in *Ā'īni Akbarī* II 237, engl. Übers. III 439.

wa-ṣ-ṣaḥīḥu fī taqdīri-hī min ḫiṣāli ahli l-īmān· wa-hwa lā yunāfī mā ttaṣafa bi-hī baʿḍu ahli l-kufrān· ka-sāʾiri makārimi l-iḥsān· wa-lā yuqaddaru min ʿalāmati l-īmān· ka-mā tawahhama s-Saʿdu wa-s-Sayyid (10.35)

Richtigerweise muss man sich zu ihm (sc. dem Ausdruck „Katzenliebe") den Ausdruck „gehört zu den Eigenschaften der Gläubigen" hinzudenken, denn nur so steht es nicht im Widerspruch dazu, dass auch einige Ugläubige damit wie mit anderen vornehmen Eigenschaften ausgezeichnet sind. Man sollte sich also nicht den Ausdruck „gehört zu den Kennzeichen des Glaubens" hinzudenken, wie dies as-Saʿd (sc. at-Taftāzānī) und as-Sayyid (al-Ǧurǧānī) fälschlicherweise getan haben.

Al-Qārī denkt hier einen Gedanken weiter, der bereits ansatzweise in seiner Katzenschrift enthalten ist. Auf die selbst gestellte Frage, ob die Bedeutung des Hadith *ḥubb al-hirra min al-īmān* richtig sei, gibt er dort die Antwort:

„In ihm liegt ein Hinweis, dass sie (sc. die Katzenliebe) nicht im Widerspruch zum Glauben steht. Dass er aber darauf hinweisen soll, dass sie zu den Kennzeichen des Glaubens gehört, entspricht nicht der Meinung der Leute des Glaubens, denn die Katzenliebe ist etwas, das dem Gläubigen und Ungläubigen gemeinsam ist." (12.141)

Später, bei der Erstellung der langen Sammlung, trägt ihn dieser Gedanke so weit trägt, dass er in den Text des überlieferten Hadith selbst eingreift und ihn nur noch verkürzt wiedergibt.

Aufmerksamkeit verdient schließlich noch al-Qārīs Behandlung des Ausspruchs *sabbu aṣḥābī ḏanbun lā yuġfar* („die Schmähung der Prophetengefährten ist eine Sünde, die nicht vergeben wird"), der ebenfalls zu denjenigen Hadithen gehört, die al-Qārī bei der Übernahme von Ibn ad-Daybaʿs Auswahl selbst ergänzt hat. Ausschlaggebend für die Aufnahme in die beiden Sammlungen wird das Urteil Ibn Taymiyyas gewesen sein, nach dem dieser Hadith aufgrund des Koranwortes 4:116 („Siehe, Gott vergibt es nicht, dass ihm Götter zur Seite gesetzt werden, doch vergibt er alles außer diesem, wem er will") eine dem Propheten untergeschobene Tradition sein müsse. Al-Qārī zitiert dieses Urteil in beiden Sammlungen (10.41; 11.110f.). In seiner langen Sammlung setzt er allerdings mit *qultu* eine Bemerkung hinzu, die darauf hinweist, dass er diesen Hadith nicht unbedingt als erfunden ansah:

„Sofern seine Gestalt richtig ist, ist sein Gehalt dahingehend auszulegen, dass sie (sc. die Schmähung der Prophetengefährten) eine gewaltige Sünde ist, die das Vorrecht der Prophetengefährten, ja sogar des Propheten (*sayyid al-aḥbāb*) selbst betrifft, wobei es beim Schmähenden häufig vorkommt, dass er sie für erlaubt hält und mit ihr Lohn erhofft und er dadurch ungläubig wird und die Bestrafung verdient. Dem Wahrhaften (*ṣādiq*) steht es zu, über einige Sünden auszusagen, dass Gott sie nicht vergibt, wenn ihre Bedeutung groß ist. Das steht nicht im Widerspruch zu Seinem Wort {Er vergibt alles außer diesem, wem er will 4:116}. Ich habe über das Problem eine eigene Abhandlung verfasst. Auch ist nicht unmöglich, dass die Bedeutung (dieses Hadith) ist: 'Die Schmähung meiner Gefährten wird nicht verziehen (*lā yusāmaḥ*)'" (10.41).

Auf welche Schrift zielt der in dieser Bemerkung untergebrachte Querverweis? Nach meinem Befund hat al-Qārī in keiner anderen Schrift den Gedanken vorgetragen, man dürfe über einige Sünden aussagen, dass Gott sie nicht vergebe. Der Querverweis muss sich insofern auf das weiter gefasste Problem der Schmähung der Prophetengefährten beziehen, das al-Qārī in seinen beiden Schia-Abhandlungen 25. und 26. behandelt hat.

Hierbei ist beachtlich, dass der Tenor dieser Abhandlungen in einem gewissen Gegensatz zu der obigen Bemerkung steht, denn al-Qārī hat in ihnen zu zeigen versucht, dass die Verfluchung der Prophetengefährten, insbesondere der „beiden Scheiche" Abū Bakr und ʿUmar, eben kein Unglaube ist.[178] In seiner kürzeren Abhandlung (25.) erwähnt er dabei auch den fraglichen Hadith. Zur Begründung seiner Auffassung argumentiert al-Qārī dort nach guter Manier mit Koran, Sunna, Konsensus und Analogieschluss. Als koranisches Argument nennt er Vers 4:116. Schon Ibn Taymiyya, so erklärt al-Qārī bei dieser Gelegenheit, habe mit Verweis auf diesen Vers den fraglichen Hadith als eine Lüge gegenüber dem Propheten zurückgewiesen (25. 708b).

Dass al-Qārī nun in seiner langen Sammlung die Möglichkeit in Erwägung zieht, dass der Hadith doch richtig ist, liegt vielleicht daran, dass er dem Urteil Ibn Taymiyyas keine allzu große Autorität zumisst. Die an dieser Stelle vorgetragene Interpretation der Tradition steht allerdings nur in scheinbarem Widerspruch zu dem Tenor seiner früheren Abhandlungen. Der Schmähende soll nämlich nur dann zum Ungläubigen werden, wenn er die Schmähung für erlaubt hält und mit ihr Gotteslohn zu erhalten hofft. Dies ist jedoch nicht bei allen Schmähenden der Fall, wie aus einer Aussage in der längeren Schiiten-Abhandlung hervorgeht, in der al-Qārī für eine differenzierte Sicht der Schiiten eintritt:

> Ja, es gibt bei ihnen auch verschiedene Gruppen (*ṭawā'if*). Dazu gehören solche, die lieben und keine Schmähungen von sich geben, sondern nur ʿAlī den anderen vorziehen, solche, die weder lieben noch schmähen, weil sie angeblich auf dem reinen Weg sind, solche, die schmähen, dies aber nicht für erlaubt erklären, sondern nur im Zorn schimpfen, solche, die die Schmähung für erlaubt erklären und sich aus dem Tadel nichts machen, und schließlich solche, die die Schmähung als eine gottgefällige Tat und fromme Handlung ansehen und sie zu einer Pflicht (*waẓīfa*) und einem Handwerk (*ṣināʿa*) machen. (26.133b)

Lediglich die letztgenannte Gruppe soll also das Anathema treffen, während bei den anderen Gruppen nur Sünden unterschiedlicher Schwere vorliegen.

Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung erhält al-Qārīs Anmerkung zu dem Hadith *sabbu aṣḥābī ḏanbun lā yuġfar* in der langen Sammlung den Charakter eines später nachgeschobenen Reservearguments: Von Ibn Taymiyya ist dieser Hadith für erfunden erklärt worden; für den Fall, dass er es nicht ist, darf aus ihm nicht geschlossen werden, dass die Schmähung der Prophetengefährten automatisch Unglauben nach sich zieht. Vielmehr wird mit ihm nur die Schwere der Sünde hervorgehoben. Dass es al-Qārī an einer abmildernden Auslegung der Tradition gelegen war, zeigt sich auch darin, dass er noch eine zweite Interpretationsmöglichkeit in Erwägung zieht: das Nicht-Vergeben könne als Nicht-Verzeihen gedeutet werden. Dieses – so muss man sich hinzudenken – hat für das jenseitige Heil des Menschen nicht ganz so verheerende Folgen wie das Nicht-Vergeben.

[178] Vgl. dazu unten S. 339–341

IV. Kategorien des Denkens

Nachdem im vorangegangenen Kapitel in chronologischer Form einzelne Gedankenstränge im Gesamtwerk al-Qārīs herausgearbeitet wurden, soll nun eine flächendeckendere Erfassung seiner Gedanken- und Ideenwelt in Angriff genommen werden. Ziel ist es, einen mehr oder weniger systematischen Überblick über die wichtigsten Topoi und Konzepte seines Denkens zu erhalten. Wichtigkeit bemisst sich dabei, wie schon in der Einleitung dargelegt, nach dem Kriterium der Rekurrenz und Elaboriertheit. Auch in diesem Kapitel werden noch einzelne Querverweisbeziehungen betrachtet werden, doch haben sie hier keine ordnende Funktion mehr, sondern dienen lediglich als Werkzeug zur Erfassung textübergreifender Zusammenhänge.

Das inhaltliche Sortieren und Ordnen des Datenmaterials hat lange Zeit in Anspruch genommen. Am Ende dieses Prozesses schien es mir sinnvoll, die verschiedenen Denkkonzepte nach den drei übergeordneten, freilich nicht ganz reinen, Kategorien „Zeit- und Raumkonzeptionen", „Gruppen und Gegengruppen" und „Argumentationsmuster und Wertorientierungen"[1] zu gliedern.

§ 11 Zeit- und Raumkonzeptionen

a) Leben nach dem Jahre 1000 d.H. – Zeitkonzeptionen bei al-Qārī

Welche Vorstellungen verband al-Qārī mit seiner eigenen Gegenwart, mit Vergangenheit und Zukunft? Was bedeutete für ihn die Jahrtausendwende? Und wie nahm er seine eigene Lebenszeit wahr? In den folgenden Abschnitten sollen verschiedee Zeitkonzeptionen, die in al-Qārīs Gesamtwerk markant hervortreten, beleuchtet werden. Einige dieser Konzeptionen blickten zu seiner Zeit bereits auf eine längere Geschichte zurück. Soweit es für das Verständnis von al-Qārīs Aussagen wichtig ist, wird hier auch diese Geschichte behandelt.

Der Topos von der guten alten Zeit und der schlechten Gegenwart

Allgemein lässt sich sagen, dass al-Qārī von dem traditionell-islamischen „Glauben an die gute alte Zeit"[2] erfüllt war, und dass dieser Glaube auch seinen Blick auf die eigene Zeit determinierte. In mehreren Schriften (11.136, 26.140a, 89.97a) zitiert er den bei al-Buḫārī überlieferten Hadith,

---

[1] Das Kapitel zu den „Argumentationsmustern und Wertorientierungen" ist in dieser Version der Arbeit noch nicht enthalten, wird aber für die Druckfassung ergänzt.

[2] Vgl. dazu die Aufsätze von Gramlich 1974 und F. Meier 1960.

wonach der Gottesgesandte einst sagte: „Keine Zeit wird über euch kommen, ohne dass die nachfolgende schlechter wäre, bis dass ihr (am Gerichtstag) eurem Herrn begegnet".[3] Grund für den Niedergang ist die falsche Lebenshaltung der späteren Generationen. So heißt es in zwei von al-Qārīs Schriften fast gleichlautend:

> Die frommen Altvorderen kamen darin überein, vor den Leuten ihrer Zeit (*ahl zamāni-him*) zu warnen, und haben in all ihren Angelegenheiten die Zurückgezogenheit (*ᶜuzla*) gewählt. Sie haben zu dieser Haltung aufgefordert und sich gegenseitig dazu ermahnt, daran festzuhalten. Zweifellos waren sie aufrichtiger, weitsichtiger und rechtschaffener. Die Zeit nach ihnen wurde nicht besser, als sie gewesen war, sondern jeden Tag schlechter und bitterer. (89.90a, vgl. 26.140a)

Einen Vers aus der Qaṣīda aš-Šāṭibīs, in dem von der Gegenwart als einer „Zeit der Geduld" (*zamān aṣ-ṣabr*) die Rede ist, kommentiert al-Qārī mit den Worten: „Das war im 5. Jahrhundert. Heute sind schon mehr als 1010 Jahre vergangen. So überlege dir, wie die Trübsal zugenommen hat" (26.140a). In seiner Gelehrten-Schrift zitiert er al-Ġazālī mit der Auffassung, dass die Religion mit der Zeit immer schwächer geworden sei, und merkt in ähnlicher Weise dazu an: „Das hat al-Ġazālī schon im 5. Jahrhundert geschrieben, wie soll das erst in dieser unserer Zeit mehr als tausend Jahre nach der Hiǧra sein, wo doch zweifellos die Entfernung von der Zeit des Gottesgesandten der Entfernung von der (leuchtenden) Fackel gleicht: je weiter man sich von ihr entfernt, desto dunkler wird es" (89.97a).

Sehr anschaulich wird dieser Glaube al-Qārīs an die mit jeder Generation fortschreitende Deszendenz der Kultur in seinem Kommentar zu einer auf die Prophetengemahlin ᶜĀ'iša zurückgeführten Tradition, die in aṭ-Ṭabarīs *Tahḏīb al-āṯār* überliefert wird.[4] Danach rief ᶜĀ'iša nach der Rezitation eines Verses von Labīd, in dem der Dichter das nach dem Tod der Alten über ihn hereingebrochene Elend beklagt, aus: „Gott erbarme sich des Labīd! Wie (wäre es ihm ergangen), wenn er bis in unsere Zeit hinein gelebt hätte!" Als Mittelsmänner werden in der Überlieferungskette unter anderen az-Zabīdī, az-Zuhrī und ᶜUrwa ibn az-Zubayr angegeben. Schon der 93/711 oder 94/712 gestorbene ᶜUrwa soll das Wort ᶜĀ'išas aufgegriffen und gesagt haben: „Gott erbarme sich der ᶜĀ'iša! Wie (wäre es ihr ergangen), wenn sie bis in unsere Zeit hinein gelebt hätte!" Die ihm in der Überlieferungskette folgenden Gewährsleute sollen die Tradition jeweils mit einem solchen Hinweis auf die Schlechtigkeit ihrer eigenen Zeit erweitert und aktualisiert haben. In seiner Mahdī-Abhandlung schließt sich auch al-Qārī diesem „Generationenspiel" mit einer eigenen persönlichen Beifügung an: „Und ich sage: Wie wäre es, wenn alle sie und diejenigen, die nach ihnen kamen, bis in unsere diese Zeit gelebt hätten!" (39.172a)

In seinem großen *Manāsik*-Kommentar schreibt al-Qārī im Zuge der Erwähnung verschiedener Unsitten beim Umlauf um die Kaaba:

> *ṯumma aḥsanu man yaṭūfu fī hāḏā z-zamāni l-fāsidi bi-ṭarīqi l-ᶜaǧalati an yaqūla ṭ-ṭarīqa ṭ-ṭarīq aw ḥāšā-ka ḥāšā-k wa-hwa awwalu bidᶜatin ẓaharat fi l-islām · ḥattā fī l-aswāqi l-ᶜāmm* · (73.115)

[3] *Ṣaḥīḥ*, Kitāb al-Fitan, bāb 6. Wensinck *Concordance* 2, 343b.

[4] Vgl. zu dieser Tradition Gramlich 1974, 115. Er zitiert sie aus Abu l-Qāsim al-Iṣbahānī *Muḥāḍarāt al-udabā'*. Beirut 1961, 4, 394, ḥadd 19.

> „Sodann ist das beste, was derjenige, der in dieser verderbten Zeit den Umlauf in eiliger Weise vollzieht, macht, dass er ruft *aṭ-Ṭarīqa ṭ-ṭarīq* („Aus dem Weg, aus dem Weg!") oder *Ḥāšā-ka ḥāšā-k* („Er möge Dich weit fern halten!"). Das ist die erste Unsitte, die im Islam aufgekommen ist, selbst auf den Märkten und den öffentlichen Gassen."

Die Passage wirft einige Fragen auf. Warum beschreibt al-Qārī eine Unsitte als positiv? Ist dies zynisch gemeint? Außerdem scheint es wie ein Widerspruch, dass die beschriebene Unsitte einerseits als Phänomen der verderbten Gegenwart, andererseits als die erste im Islam aufgekommene Unsitte beschrieben wird. Die Passage wird erst verständlich, wenn man sie mit einer anderen Passage in seinem *Miškāt*-Kommentar (17.V476) zusammenliest. Hier ist der zweite Satz in leicht abgewandelter Form ebenfalls zu finden, wird aber as-Suyūṭī zugeschrieben.[5] Es handelt sich also um einen fertigen Textbaustein, den al-Qārī im *Manāsik*-Kommentar an seine Aussage angehängt hat, ohne den bestehenden Widerspruch zu beachten. Der Kontext, in dem dieser Textbaustein im *Miškāt*-Kommentar erscheint, ist ebenfalls aufschlussreich. Ausgangspunkt ist nämlich hier ein aus dem *Šarḥ as-Sunna* von al-Baġawī stammender Hadith über das Verhalten des Gottesgesandten beim *saʿī*. Danach hat dieser die Strecke zwischen -Ṣafā und -Marwa auf dem Kamelrücken zurückgelegt, aber nicht geschlagen, nicht weggestoßen und auch nicht gerufen *Ilay-ka ilay-k* („Weg, weg!").[6] Hierzu nun al-Qārī:

> „Ich sage: Wir wären in dieser Zeit mit *ilay-ka wa-ilay-k* und *aṭ-ṭarīqa ṭ-ṭarīqa ʿalay-k* zufrieden. Denn es sind Leute aufgekommen, die mit ihren Armen und Beinen stoßen oder ihre Reittiere treten lassen, während sie selbst schweigen. Sie sind wie das Vieh, ja gehen noch mehr irre; sie sind die Achtlosen (7:179)." (17.V476)

In diesem Sinne ist es also zu verstehen, wenn al-Qārī in seinem *Manāsik*-Kommentar die beschriebene Unsitte als positiv beschreibt. Das in der Zeit des Propheten gerügte Rufen von *aṭ-Ṭarīqa ṭ-ṭarīq* oder *Ḥāšā-ka ḥāšā-ka* ist seiner Meinung nach immer noch besser als das schweigende Beiseite-Stoßen anderer Pilger in seiner eigenen Gegenwart.

Die Falschheit der Zeit macht al-Qārī vor allem an der Nicht-Übereinstimmung zwischen Form (*ṣūra*) und wahrem Wesen der Personen und Dinge aus. Dieses Motiv der ausgehöhlten Form kommt bei ihm immer wieder vor. So gibt es bei ihm „Verwerflichkeiten in Gestalt von gottesdienstlichen Übungen" (*munkarāt fī ṣuwar al-ʿibādāt*; 73.115), „Unverständige, die in Gestalt von Rechtsgelehrten auftreten und die Allüren von Scheichen und Gottesfreunden aufweisen" (*man lā ʿaqla la-hū wa-hwa fī ṣūrati al-fuqahāʾi wa-sīrati l-mašāyiḫi wa-l-awliyāʾ*; 73.114, ähnlich 73.342) und „manche Besessene in Gestalt von Ekstatikern" (*baʿḍ al-maǧānīn ʿalā ṣūrat al-maǧāḏīb*; 73.104). Wie es an einer anderen Stelle heißt, ist in seiner Zeit eine Gruppe (*ṭāʾifa*) berühmt geworden, die sich mit dem Schmuck der Gelehrten schmückt und sich mit der Kleidung der Frommen bekleidet, während ihre Herzen mit falschen Begierden angefüllt sind (128.III35). Ansatzweise findet sich dieses Motiv der ausgehöhlten Form freilich schon in früheren Traditionen, so zum Beispiel in einem von Ibn ʿAdī und Bayhaqī über ʿAlī überlieferten Hadith, den al-Qārī in seiner Mahdī-Schrift anführt. Danach sagte der Prophet: „Es wird eine Zeit über die Menschen kommen, in der vom Islam nur noch der Name, und vom Koran nur noch die Schrift

---

[5] *Wa-ḏakara s-Suyūṭī {r} anna awwala bidʿatin ẓaharat qawlu n-nāsi aṭ-ṭarīqa ṭ-ṭarīq*. Vgl. noch die Parallelstelle 17.II486: *wa-li-ḏā qīla awwalu bidʿatin uḥdiṯat aṭ-ṭarīqa ṭ-ṭarīq wa-fī maʿnā-hu ẓahru-ka wa-ḥāšā-k*.

[6] 17.V576. Die genaue Bedeutung des Ausdrucks *ilay-ka ilay-ka* wird von al-Qārī in 17.V516 erörtert.

übriggeblieben ist. Ihre Moscheen sind gefüllt, doch ohne wahre Religion. Ihre Gelehrten sind die schlechtesten Menschen unter dem Himmel (*ʿulamāʾu-hum šarru man taḥti adīmi s-samāʾ*). Von ihnen geht der Zwist aus, und zu ihnen kehrt er zurück" (39.171b–172a).

Als Gottesgelehrter fühlt sich al-Qārī der Gesellschaft, in der er lebt, entfremdet. Ein Hadith, den er in seiner Gelehrtenschrift zitiert, lautet: „Die Fremden sind die wenigen aufrichtigen Menschen unter den vielen. Die sie hassen, sind mehr als die, die sie lieben." Genau diese Beschreibung trifft nach al-Qārīs Ansicht in seiner Gegenwart auf diejenigen zu, die, wie er, Religionswissenschaften betreiben: „Diese Wissenschaften sind heute fremd geworden, insofern als derjenige, der sie erwähnt, verabscheut wird" (89.91b). Die Schlechtigkeit der Menschen in der Gegenwart ist auch der Grund, warum es seiner Auffassung nach keinen Sinn mehr macht, den Idealen der Malāmatiyya zu nachzustreben. Ihr Ziel, das al-Qārī in Reim auf ihren Namen als *al-ḥāla as-salāmatiyya* („Zustand des Wohlbehaltenseins") bezeichnet, versuchten die Anhänger dieser Gruppe dadurch zu erreichen, dass sie der verhängnisvollen Ruhmesliebe entsagten und Dinge taten, die sie im Ansehen der Menschen sinken ließen und an die Unbekanntheit (*ḫumūl*) gewöhnten (140.II40f). Eine Rechtfertigung für eine solche Handlungsweise sah al-Qārī nur für die Vergangenheit gegeben, in seiner eigenen Zeit hielt er dieses Verhalten dagegen für ungerechtfertigt, da es hier schon ausreichte, die Gebote der Religion zu befolgen, um im Ansehen der Menschen zu sinken: „wer das Gebot des Buches und der Sunna befolgt, findet in seiner Zeit lebenslang keinen Freund" (140.II41).

Aus den zitierten Aussagen dürfte klar geworden sein, dass al-Qārī eine sehr negative Vorstellung von seiner Gegenwart hat. Dass diese Zeit mit der islamischen Jahrtausendwende zusammenfällt, wird von ihm immer wieder betont. Die Anekdote über einen unverfrorenen Geschichtenerzähler, der in Anwesenheit von Aḥmad ibn Ḥanbal in dessen Namen einen erfundenen Hadith erzählte und daraufhin von jenem zur Rede gestellt wurde, kommentiert er mit den Worten: „Wenn dies schon in der Frühzeit (*aṣ-ṣadr al-awwal*) geschah, wie gering ist dann erst das Wissen und wie groß das Unwissen nach der Jahrtausendwende?" (44.486a). Als eine Folge dieses Zeitpunktes jenseits des Jahres 1000 (*al-waqt allaḏī taǧāwaz ʿan al-alf*) sah er es an, dass die Zeitgenossen (*iḫwān az-zamān*) keine weitgesteckten Ziele verfolgten und sich nur wenig um die Aneignung von Wissen bemühten (14.35). Die allerorts zu beobachtende geringe Ambition der Zeitgenossen nach dem Jahre 1000 nennt al-Qārī im Vorwort zu mehreren Schriften als Grund für ihre Abfassung (so z.B. 17. und 88.). Im Vorwort zu seinem *Tāʾiyya*-Kommentar führt er diesen Gedankengang weiter aus: die allgemeine Situation nach dem Jahre 1000 sei der Grund dafür, dass er trotz seiner Bedenken wegen seiner geringen Kenntnis des im Grundwerk behandelten Wissensfeldes schließlich doch den Bitten des Fragestellers nachgegeben und ein Werk dazu verfasst habe:

> „Ich meinte, dass es besser und angemessener sei, ihm zu antworten, weil die Zeit dies erfordert, selbst wenn der Verfasser nicht dafür kompetent ist, denn die Ferne von dem Licht des Prophetentums und die Schwierigkeit, sich von den Fackeln seiner Gegenwart erleuchten zu lassen, sind nach tausend Jahren noch viel härter geworden, weil die Herzen durch die lange Zeitdauer (*mudad*) verstockt, die Augen durch den Mangel an Hilfe (*madad*) trübe[7] und

[7] Bedeutung erschlossen. Im Text steht: *wa-l-ʿuyūn faḥaṭat (?) min qillat al-madad.*

die Glieder durch das Fehlen von Bereitschaftsdiensten (*ᶜudad*) träge geworden sind" (195.2a).

Die darauf folgende Passage, die den göttlichen Lohn behandelt, den al-Qārī für seine Abfassung der Schrift erwartet, greift die einzelnen Elemente dieser Zeitbeschreibung in fast parallelistischer Form wieder auf: „Vielleicht macht Gott uns durch Seine Erwähnung die Herzen weit, stärkt durch Sein Lob unsere Gliedmaßen und erleuchtet durch Sein Licht unsere Augen" (195.2b).

Die Verschärfung der Gesetze in der Gegenwart und al-Qārīs Quietismus

Die Verkommenheit der Gegenwart zieht einige Rechtsfolgen nach sich. So zitiert al-Qārī zum Beispiel in seinem langen *Manāsik*-Kommentar verschiedene Auffassungen, wonach das Verreisen der Frauen ohne männlichen Verwandten zulässig ist, und bemerkt dazu, dass es in seiner eigenen Zeit aber verwerflich sei (*wa-l-fatwā ᶜalā anna-hū yukrah fī zamāni-nā*; 73.38). Ganz ähnlich hält al-Qārī auch die von einigen früheren Scheichen ausgeübte Praxis, den Ḏikr mit Kernspaltflöte (*šabbāba*) und Tamburin (*daff*) sowie durch Händeklatschen und Tanzen zu begleiten, in seiner Zeit für eine „große Verwerflichkeit" (*munkar ᶜaẓīm*), deren Missbilligung „mit der Hand oder mit der Zunge" jedem obliege, der dazu imstande sei (80.117b). Was die Herkunft von Vermögen anlangt, so gibt es in der Gegenwart (*fī hāḏā z-zamān*) nur Zweifelsfälle (*šubuhāt*), da die rein erlaubten Güter verloren gegangen sind (140.I268, II383). In seinem *Miškāt*-Kommentar schreibt er: „Wisse, dass es in dieser Zeit in vielen Angelegenheit das Erlaubte (*ḥalāl*) nicht gibt" (17.VI10). Dies ist wohl auch der Grund, warum er die Gegenwart als eine Zeit „des Sich-Begnügens mit der täglichen Nahrung" (*al-qanāᶜa bi-l-qūt*) ansieht (36.108a). Die Klugheit gebietet, „in diesen Tagen" auch das Hammam nicht zu betreten, wegen der dort herrschenden Schamlosigkeit (140.I322). Der Gelehrte in dieser Zeit muss sich, wenn er die Integrität seiner Religion bewahren will, isolieren (140.II27).

Die Vorstellung von den verschärften moralischen Vorschriften spielt sich auch im Zusammenhang mit der Erörterung der Problems der *muǧāwara* eine gewisse Rolle. Abū Ḥanīfa und Mālik hatten die *muǧāwara* für verhasst (*makrūh*) erklärt (vgl. 73.326). Dazu bemerkt al-Qārī in seinem *Miškāt*-Kommentar: „Wenn die Früheren erlebt hätten, wohin die Späteren wie die Achtlosen in unserer Zeit gelangt sind, dann hätten sie geurteilt, dass die *muǧāwara* an den beiden Heiligen Stätten (nicht nur verhasst, sondern) verboten ist, aufgrund der Verbreitung von Unrecht, der Menge an Unwissen, dem Mangel an Wissen, dem Aufkommen von Verwerflichkeiten, der Verbreitung von Neuerungen und schlechten Handlungen und dem Essen von Verbotenem und Zweifelhaftem" (17.V605).

Seine kurze Abhandlung über die Gesinnung (*niyya*), auf die wir noch später ausführlicher zu sprechen kommen, schließt al-Qārī mit der gereimten Aussage:

> *ṯumma ᶜlam anna hāḏā zamānu s-sukūt · wa-mulāzamatu l-buyūt · wa-l-qanāᶜati bi-l-qūt · ilā an yamūt ·* (36.108a)
>
> Sodann wisse, dass dies die Zeit ist, in der man schweigen, das Haus hüten und sich mit der täglichen Nahrung begnügen muss, bis man stirbt.

In leicht abgewandelter Form findet sich diese Aussage noch in drei anderen Schriften al-Qārīs. In seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar begründet er die Notwendigkeit, zu schweigen und das Haus zu hüten, mit „dem Aufkommen der Leute der Verkommenheit (*ahl al-fasād*) und der Vorherrschaft der Leute der Halsstarrigkeit (*ahl al-ᶜinād*)" (140.I506). Zwar soll schon Sufyān aṯ-

Ṯawrī dasselbe über seine Zeit gesagt haben (140.II20), doch heißt das nicht, dass al-Qārī die Zeit aṯ-Ṯawrīs und seine eigene Gegenwart als gleichwertig ansah. Gegenüber aṯ-Ṯawrī, der die Abgeschiedenheit (*ᶜuzla*) für erlaubt gehalten hatte, betont er, dass sie in seiner Zeit sogar zur Pflicht geworden sei (140.II25). Damit gibt er indirekt zu verstehen, dass sich der Verfall seit der Zeit aṯ-Ṯawrīs noch weiter fortgesetzt habe.[8]

In seinem *Miškāt*-Kommentar (17.VI551) kommentiert al-Qārī mit dem oben genannten Ausspruch einen Hadith, in dem zum Gebieten des Rechten und Verbieten des Unrechten (*al-amr bi-l-maᶜrūf wa-n-nahy ᶜan il-munkar*) aufgefordert wird. Mit der Anführung des Ausspruchs in diesem Kontext bringt al-Qārī zum Ausdruck, dass er das Gebot zur Einmischung in das soziale und politische Leben durch die üblen Verhältnisse in seiner Gegenwart außer Kraft gesetzt sieht. Er leitet also gewissermaßen aus der Schlechtigkeit der eigenen Zeit ein Gebot zur gesellschaftlichen Passivität ab. Hierzu passt es, dass er in einem anderen Kommentar mit einer *tadabbar*-Formel[9] hervorhebt, dass derjenige, der in der Gegenwart bei den Eltern, dem Dienstherrn, dem Ehemann oder Sultan etwas Tadelnswertes sehe, sich auf Ermahnung beschränken oder sich noch besser mit Bittgebet und der Bitte um Vergebung für das begangene Unrecht beschäftigen solle, da speziell in dieser Zeit der Nutzen dieser beiden Dinge größer sei (140. I441). Es ist wohl nicht verfehlt, die sich in diesen Aussagen äußernde Haltung als quietistisch zu bezeichnen. Dass sich in diesem Punkt die Vorstellungen heute verändert haben, kann man daran erkennen, dass der Herausgeber des *Miškāt*-Kommentars die Aussage, dass unsere Zeit eine Zeit des Schweigens sei, in einer Fußnote problematisiert und ihr das koranische Gebot (3:110) zum *amr bi-l-maᶜrūf* entgegenhält.

Die Vorstellung von der zyklischen Erneuerung der Religion

Den Traditionen, nach denen die Zeiten immer schlechter werden, steht eine andere bekannte Tradition gegenüber, die eine weitaus positivere Zeitperspektive entwirft. Diese Tradition, die in den *Sunan* von Abū Dāwūd über Abū Hurayra auf den Propheten zurückgeführt wird, besagt, dass Gott der islamischen Umma zu Beginn jedes Jahrhunderts jemanden sendet, der ihr die Religion erneuert (*inna Llāha yabᶜaṯu li-hāḏihi l-ummati ᶜalā ra'si kulli mi'ati sanatin man yuǧaddidu la-hā amra dīni-hā*). Auf diese Tradition über den Erneuerer (*muǧaddid*) der Religion[10] geht al-Qārī in einigen Schriften ein. So zitiert er aus Ibn al-Aṯīrs *Muḫtaṣar Ġarīb aḥādīṯ al-kutub as-sitta* die Lehrmeinung, dass al-Ḥasan ibn Ziyād al-Lu'lu'ī zusammen mit dem Kalifen al-Ma'mūn, aš-Šāfiᶜī und dem Mālikiten Ašhab ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz zu den Personen gehörte, die am Anfang des dritten Jahrhunderts die Religion erneuerten (123.43b). Dem gleichen Werk entnimmt er die Angabe, dass Muḥammad ibn Mūsā al-Ḫwārazmī (st. 403/1012) einer derjenigen war, denen diese Aufgabe am Anfang des fünften Jahrhunderts zufiel (123.76b).

---

[8] Allerdings geht auch diese Aussage wahrscheinlich schon auf al-Ġazālī zurück, wie die Parallelstelle im *Tā'iyya*-Kommentar (195.23a) lehrt. Die Gegenwartsauffassung wird also nicht neu gebildet, sondern von den traditionellen Autoritäten übernommen!

[9] Vgl. dazu unten...

[10] Vgl. dazu den Aufsatz von Landau-Tasseron und von Kügelgen, Sirhindī-Buch, EI²).

Al-Qārī warnt allerdings davor, aus der Muğaddid-Tradition ein allgemeines Fortschreiten der Wissenschaften abzuleiten. „Es besteht kein Zweifel" so schreibt er in seinem *Miškāt*-Kommentar,

> „dass diese Erneuerung eine relative Sache (*amr iḍāfī*) ist, denn mit dem Wissen geht es jedes Jahr weiter abwärts, während es gleichzeitig mit dem Unwissen aufwärts geht. Die Aufwärtsbewegung der Gelehrten unserer Zeit kommt in Wirklichkeit nur dadurch zustande, dass es mit dem Wissen in unserer Zeit abwärts geht. Ansonsten besteht auf der Ebene von Wissen und Werk, Einsicht und Bildung, Verifikation und Präzision kein Verhältnis zwischen den Früheren (*al-mutaqaddimūn*) und den Späteren (*al-muta'aḫḫirūn*), dies aufgrund der Ferne von der Zeit des Propheten, sowie die Ferne von der Lampe die Finsternis vergrößert und die Sicht verringert" (17.I507).

Al-Qārī schließt den Abschnitt mit einem Satz, in dem er sein eigenes Werk zu der beschriebenen Zeitordnung in Bezug setzt und den Früheren Reverenz erweist: „Auch dieses kleine Stück (*nubḏa*) ist in Wahrheit den Segnungen ihrer Wissenschaften und ihrer Hilfe geschuldet. So müssen wir eingestehen, dass der Vorzug den Früheren gebührt, Gott möge an ihnen bis zum Tag des Gerichts Wohlgefallen haben" (17.I508).

Der Blick auf die Zukunft

Der übliche Begriff für „Zukunft" im modernen Arabisch ist bekanntlich *mustaqbal.* So (140. I334; 184.511) oder in erweiterter Form als *mustaqbal az-zamān* (73.256) begegnet der Begriff auch bei al-Qārī. Daneben verwendet er auch häufig den Ausdruck *istiqbāl* (140.I225, 359, 369; 184.393, 436, 476, 494, 511). So schreibt er beispielsweise, dass es eines der Übel der Ehe sei, dass sie *al-iddiḫār li-l-istiqbāl*, das Sparen für die Zukunft, notwendig mache (140.I225). *Ḥāl* („Gegenwart") und *istiqbāl* („Zukunft") erscheinen manchmal als Gegensatzpaar (z.B. 140. II298). Hinsichtlich der *tawba,* der bußfertigen Umkehr, referiert al-Qārī die Auffassung, dass sie auf drei Säulen beruhe: der Reue über die Vergangenheit (*māḍī*), dem Abstehen in der Gegenwart (*ḥāl*), und der Entschlossenheit, (die Sünde) in der Zukunft (*istiqbāl*) nicht zu wiederholen (184.436). Zwar kennt al-Qārī für die Zukunft klare Begriffe, doch scheint es nur wenige mit ihnen verbundene Vorstellungen in seinem Denken zu geben, die einen höheren Grad an Elaboration aufweisen.

Sicherlich eine der wichtigsten koranischen Vorschriften hinsichtlich der Zukunft ist das göttliche Gebot in 18:23f: „Und sag nicht hinsichtlich einer Sache: 'Ich tue dies morgen', ohne: 'Wenn Gott will'". Hieraus leitet sich die Pflicht des Gläubigen ab, in der Rede alles zukünftige Geschehen (*mā baʿda-hū fī mustaqbali-hī*) durch die Formel *in šā'a Llāh* vom Willen Gottes abhängig zu machen (140.I334). Al-Qārī diskutiert im Anhang zu seinem *Fiqh-Akbar*-Kommentar die alte Frage, ob der Mensch, sagen könne: „Ich bin, so Gott will, gläubig". Im Gegensatz zu den meisten anderen Gelehrten, darunter sogar Abū Ḥanīfa, vertritt er die Auffassung, dass dies der Mensch durchaus sagen könne, und gibt dazu folgende Erklärung:

> Eine solche Rede ist nicht so, wie wenn jemand sagt: „Ich bin, so Gott will, groß". Sie gleicht vielmehr deinen Worten: „Ich bin, so Gott will, enthaltsam (*zāhid*), fromm (*muttaqī*), reumütig (*tā'ib*)". (Dies wird gesagt,) entweder um damit Selbsterniedrigung und Bescheidenheit auszudrücken, was allerdings nur für die Propheten vorstellbar ist, oder um die eigene Unwissenheit über die tatsächliche Existenz der (Glaubens)voraussetzungen in der Gegenwart zum

> Ausdruck zu bringen, oder mit Hinsicht auf den Willen Gottes, weil sich der Zustand in Zukunft (*fi l-istiqbāl*) ändern kann. Gott sei einem schlechten Ende vor! (184.393)

Um die letzen Worte dieses Zitats zu verstehen, muss man sich in Erinnerung rufen, welch große Bedeutung al-Qārī dem Zustand des Menschen am Lebensende (*ḫātima*) beimisst. Da das einzig entscheidende Kriterium für sein jenseitiges Wohlergehen die Frage ist, ob er am Lebensende den Glauben hat oder nicht, kann dieser sich nicht einfach auf seinem gegenwärtigen Gläubig-Sein ausruhen, sondern muss ständig in Furcht (*ḫawf*) darum sein, dass sein Zustand am Ende des Lebens in Unglauben umschlagen könnte. Er lebt also ständig in großer Gefahr (*ḫaṭar ᶜaẓīm*), ein schlechtes Ende (*sū' al-ḫātima*) zu finden (vgl. 193.9a–b). Von Gott muss der Mensch insofern ständig das gute Ende (*ḥusn al-ḫātima*) erbitten, weil es der Schlüssel zu den ewigen Wohltaten ist (41.39a). Die Bitte um ein gutes Ende ist folgerichtig auch eine der häufigsten Formeln, mit denen al-Qārī seine Schriften beendet.

George Minois' Studie über die Geschichte der Zukunft lenkt unsere Aufmerksamkeit auf andere Zukunftskonzepte. Nach Minois gibt es insgesamt fünf Formen des Zukunftumgangs, die in der Menschheitsgeschichte einander abgelöst haben, ohne dass aber die anderen Formen völlig verdrängt wurden: Orakel, Prophetie, Astrologie, Utopie und wissenschaftliche Prognose. Al-Qārī hält die meisten mantischen Techniken für verboten. Das betrifft vor allem den *kāhin*, „der Mitteilungen über die Begebenheiten in der Zukunft (*al-kawā'in fī mustaqbal az-zamān*) macht und die Kenntnis der räumlichen Geheimnisse (*al-asrār fī l-makān*) für sich in Anspruch nimmt" (184.417). Diesem *kāhin* ist der Astrologe (*munaǧǧim*), soweit er Wissen über kommende Ereignisse für sich in Anspruch nimmt, gleichgestellt. Der Glaube an das, was *kāhin* und Astrologe an Verborgenem mitteilen, ist, so erkärt al-Qārī, Unglaube, aufgrund des Koranverses 27:65 „Sprich: Keiner in den Himmeln und auf Erden kennt das Verborgene außer Gott" (184.416). Die einzige divinatorische Methode, die al-Qārī für erlaubt hält, ist die *ṣalāt al-istiḫāra*, ein rituelles Gebet von zwei Zyklen, an das ein bestimmtes Bittgebet zusammen mit dem Hinweis auf das eigene Anliegen angeschlossen wird und mit dem man um göttliche Eingebung bittet.[11] In seinem Kommentar zur Gebetssammlung *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* will er sich ausführlich dazu geäußert haben (vgl. Qvww. 15.11; 140.I136, 340). Vor allem vor Antritt einer Reise soll man auf die *istiḫāra* zurückgreifen, so etwa zur Bestimmung des Abreisezeitpunkts oder hinsichtlich der Frage, ob man ein Reittier kaufen oder mieten soll, und bei ähnlichen Entscheidungen (140.I194). Wer *istiḫāra* betreibt, soll nach einer bekannten Tradition, die al-Qārī zitiert (140.I268), nicht enttäuscht werden.

Ansonsten beschränken sich die Vorstellungen von Zukunft in den Schriften al-Qārīs auf die Endzeit mit den sie einleitenden apokalyptischen Vorzeichen. An einer Stelle seiner Mahdī-Abhandlung findet sich die kompakteste Darlegung dieses eschatologischen Programms:

> „Das erste Zeichen ist das Erscheinen des Mahdī, dann kommt der Daǧǧāl, dann Jesus, dann treten Gog und Magog hervor, und das letzte Zeichen ist das Aufgehen der Sonne im Westen. Dann ertönt der erste Trompetenstoß für die bösen Menschen, die sich nicht zum Ein-Gott-Glauben bekennen, dann ertönt der zweite Trompetenstoß (der Auferweckung der Toten), wobei zwischen dem ersten und dem zweiten vierzig Jahre liegen" (39.175a).

[11] 184.418. Vgl. zur *istiḫāra* den betreffenden Artikel von T. Fahd in *EI²* IV 259b–260b.

Im *Fiqh-akbar*-Kommentar werden noch einige Details ergänzt: Gott werde durch den Segen seines Gebets Gog und Magog komplett vernichten, dann folge der Tod der Gläubigen, der Aufgang der Sonne im Westen und die Entfernung des Korans von der Erde (184.326). Eine speziell mit diesem eschatologischen Programm zusammenhängende Frage behandelt der kurze Superkommentar (1.) zu den Erklärungen in al-Bayḍāwīs Korankommentar zu Vers 6:158. Er befasst sich mit der Frage, zu welchem Zeitpunkt innerhalb dieses Programms das Reuetor (*bāb at-tawba*) geschlossen wird.

Speziell mit dem Mahdī befasst sich die als Antwort auf die Frage eines Notabeln präsentierte Abhandlung 39. *al-Mašrab al-wardī fī maḏhab al-Mahdī*. Der für die Endzeit versprochene Muḥammad al-Mahdī war zu al-Qārīs Zeit ein sehr populäres Thema. Sowohl sein indirekter Lehrer as-Suyūṭī als auch sein direkter Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī hatten schon vorher Abhandlungen zu dieser eschatologischen Gestalt verfasst. Wie al-Qārī in seinem *Šifā'*-Kommentar äußert, hielt er die Schrift as-Suyūṭīs[12] für besonders empfehlenswert (vgl. 18.392: *wa-ᶜalay-ka bi-hā*); diejenige Ibn Ḥaǧars mit dem Titel *al-Qawl al-muḫtaṣar fī ᶜalāmāt al-Mahdī al-muntaẓar*[13] scheint dagegen bei ihm keine Rolle zu spielen.

Nah- oder Fernerwartung?

War die islamische Jahrtausendwende für al-Qārī mit einem endzeitlichen Bewusstsein verbunden? Erwartete er den Beginn des eschatologischen Programms für die nahe Zukunft? Aus anderen Quellen wissen wir, dass sich tatsächlich an verschiedenen Orten der islamischen Welt eschatologische Erwartungen auf die Jahrtausendwende richteten. So ist zum Beispiel in einem anonymen arabischen Text, von dem wir eine Abschrift aus dem Jahre 1013 besitzen (Ahlwardt Nr. 4219), eine Anweisung zur Enträtselung der Zukunft mit Datierung des jüngsten Tages auf das Jahr 999 enthalten.[14] Im indischen Moghulreich wurden solche eschatolgischen Erwartungen unter Akbar in die neue politische Ideologie des Hofes eingebunden. Mit einer gewissen Abscheu berichtet der indische Geschichtschreiber Badā'ūnī in seiner Chronik *Muntaḫab at-tawārīḫ* zum Jahre 1587/88: „Die Ära der Hiǧra wurde nun abgeschafft und eine neue Ära eingeführt, deren erstes Jahr das Jahr der Thronbesteigung des Kaisers (sc. 963/1556) war. [...] Die neue Ära hieß *Tārīḫ-i ilāhī*. Auf Kupfermünzen und Goldmohurs wurde das Datum „1000" verwendet, womit angedeutet werden sollte, dass sich die Religion Muḥammads, die 1000 Jahre dauern sollte, ihrem Ende näherte".[15] Schon zum Jahre 1579/80 berichtet Badā'ūnī, dass am Hofe Akbars ein gewisser Ḫōǧa Mawlānā Šīrāzī, „ein Ketzer, der in der Wahrsagekunst bewandert war," mit

---

[12] Gemeint ist sicherlich *al-ᶜUrf al-wardī fī aḫbār al-mahdī*, vgl. unser Literaturverzeichnis.

[13] GAL II² 509. Der Mahdī wird außerdem in Ibn Ḥaǧars *-Fatāwā al-ḥadīṯiyya* 37–42 und 187 behandelt.

[14] Ein anderer Text (Ahlwardt Nr. 4220) datierte das Weltenende auf das Jahr 990.

[15] *Muntaḫab at-tawārīḫ* II 260f., Ü II 268. Solche und ähnliche Vorstellungen wanderten zu jener Zeit auch nach Europa. Ein gewisser Gregorius Iordanus Venetus ließ im Jahr 1591, also kurz vor der islamischen Jahrtausendwende, in Augsburg einen Text drucken, in dem der Untergang des Osmanischen Reichs für die unmittelbare Zukunft (1596) vorausgesagt wurde. Zur Begründung wurde unter anderem angeführt, "in des Kaysers Constantini Grab / sey eine Taffel gefunden /darinn geschrieben ist: Der Türkische Glaube solle nur Tausent Jahr wehren. Es sey aber Mahomet im Jahr 595 geboren" (zit. nach dem Kapitel „Was von den vermeinten zeichen des Jüngsten Tages zu halten sei" in der Zugabe zu Gabriel Rollhagen: *Vier Bücher Wunderbarlicher biß daher unerhörter / und ungleublicher Indianischer Reysen...* 3. Aufl. Magdeburg 1605. S. 243).

einem Schreiben vom Šarīfen in Mekka erschien, in dem ein Hadith zitiert war, dass die Erde 7000 Jahre existieren werde. Da diese Zeit nun abgelaufen sei, stehe die versprochene Erscheinung des Mahdi unmittelbar bevor.[16]

Die Überlieferung, wonach die Welt insgesamt nur 7.000 Jahre alt werden soll, basiert auf dem chiliadischen Weltwochenschema der jüdisch-christlichen Tradition.[17] Zum Verständnis dieses Schemas sei hier eine kurze religionsgeschichtliche Erklärung eingefügt. Ausgehend von einer buchstäblichen Auslegung von Ps 90:4, wonach 1000 Jahre vor Gott wie ein Tag sind, leitete man im frühen Judentum und Christentum aus der in Gen 1:1ff beschriebenen Schöpfungswoche ein Weltalter von insgesamt 7.000 Jahren ab.[18] Von christlicher Seite wurde innerhalb dieses Weltwochenschemas die Wiederkunft Christi zunächst für das Jahr 6.000 erwartet. Im zwischen 130 und 132 u. Z. verfassten Barnasbrief findet man die folgende Passage:

> Vom Sabbat heißt es am Anfang der Schöpfung: Und Gott schuf in sechs Tagen die Werke seiner Hände; und er vollendete sie am siebten Tag und ruhte an ihm und heiligte ihn. Passt auf, Kinder, was die Worte bedeuten: Er vollendete sie in sechs Tagen. Das bedeutet, dass der Herr das All in 6000 Jahren vollenden wird. Denn der Tag bezeichnet bei ihm tausend Jahre. Er selbst aber bezeugt es mir mit den Worten: Siehe, ein Tag des Herrn wird wie tausend Jahre sein. Also, Kinder, wird das All in sechs Tagen = sechstausend Jahren vollendet werden. Und er ruhte am siebten Tag – das bedeutet: Wenn sein Sohn gekommen ist und die Zeit des Gesetzlosen beendet, die Gottlosen richtet und die Sonne, den Mond und die Sterne verwandelt, dann wird er recht ruhen am siebten Tag.[19]

Für apokalyptische Fristrechnungen wurde die chiliadische Weltzeitberechnung verwendbar, sobald die jeweilige Gegenwart innerhalb der 6000 Jahre festgelegt war. Der 235 verstorbene Hippolyt von Rom datierte in seinem Daniel-Kommentar die Geburt Christi auf das Jahr 5500 nach Erschaffung der Welt und erklärte damit indirekt, dass er das Weltenende für im Jahre 500 erreicht ansah. Noch zu seinen Lebzeiten übernahm Sextus Julius Africanus seine Zeitrechnung und führte sie in die Geschichtsschreibung ein. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts begründete Eusebius von Caesarea aufgrund archivalischer Forschungen eine neue Zeitrechnung, indem er Christi Geburt indirekt auf das Jahr 5198 datierte und die Regierungszeit Constantins des Großen, also seine eigene Gegenwart, in die Mitte des 6. Jahrtausends rückte. Gegenüber der Ära des Hippolytos war damit das für das Jahr 6000 erwartete Weltende um 300 Jahre auf ungefähr 800 hinaus-

[16] *Muntaḫab at-tawārīḫ* II 295 O 287. Für den Hinweis auf diese Stelle danke ich Heike Franke. Badā'ūnī berichtet für das Jahr 1587/88: „In diesem Jahr sammelten niedrige und gemeine Kerle, die behaupteten, gelehrt zu sein, aber in Wahrheit Narren waren, Beweise dafür, daß seine Majestät der *ṣāḥib-i zamān* war, der alle Schwierigkeiten des Glaubens unter den 72 Sekten des Islams und der Hindus beseitigen werde. Šarīf Āmūlī brachte Beweise aus den Schriften von Maḥmūd Pisiḫānī, der behauptete, daß im Jahre 990 eine gewisse Person die Lügen beseitigen werde, und beschrieb, wie er alle Arten des Ausdrucks ‚Bekenner der wahren Religion' so [in ihren Zahlenwerten] interpretiert hatte, daß sich die Summe 990 ergab." Nuqṭawiyya

[17] Vgl. dazu Karl-Heinz Schwarte: Art. „Apokalyptik/Apokalypsen V. Alte Kirche" in *TRE* III 257–75, dort speziell S. 270f.

[18] Für die jüdische Tradition vgl. zum Beipiel Sanhedrin 97b, wo sich die Vorstellung findet, dass Gott die Welt nach 7.000 Jahren erneuert.

[19] Zitiert nach *Barnabasbrief* 15: 3–5. In: *Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet.* Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Klaus Wengst. Darmstadt 1984. S. 181–183.

geschoben. Während sich im lateinischen Westen die Ära des Eusebius durchsetzte, behielt man im oströmischen Reich zunächst ohne Schwanken diejenige des Hippolytos bei. Die Gefahr einer chronologisch-empirischen Diskreditierung der Parusieberechnung wurde hier durch rechtzeitige Umdatierung der Inkarnation von 5500 auf das Jahr 6000, wodurch man die eigene Gegenwart bereits in die Mitte des 7. Jahrtausends versetzte, ausgeräumt.[20]

Die islamische Tradition hat das chiliadische Weltwochenschema schon früh übernommen,[21] und auch al-Qārī kennt es sehr gut.[22] Muḥammad wurde in diesem Schema als endzeitlicher Prophet (*nabī āḫir az-zamān*) im Sinne der Parusie an den Anfang des siebten Jahrtausends versetzt (vgl. 39.175a). Daraus ergab sich eine Berechnung des Weltenendes für das Jahr 1000 der Hiğra. Vor allem auf diesen Überlieferungen beruhten die eingangs erwähnten eschatologischen Erwartungen für den Jahrtausendwechsel.

Eine andere Tradition, die diesen Erwartungen Vorschub leistete, ist in den *Mawḍūʿāt*-Werken überliefert und besagt, dass der Prophet keine tausend Jahre unter der Erde liegen werde (*an-nabī lā yu'allifu taḥta l-arḍ*), weil – so wurde implizit angenommen – vorher die Auferstehung eintritt.[23] Unter Zugrundelegung dieser Tradition hatte schon Ende des 9./15. Jahrhunderts ein Gelehrter, der mit as-Suyūṭī bekannt war, ein Gutachten ausgestellt, in dem die Auffassung vertreten wurde, dass sich die apokalyptischen Vorzeichen wie das Hervortreten des Mahdī und des Dağğāl sowie der Herabstieg Jesu' schon im zehnten islamischen Jahrhundert ereignen würden. Bereits vor Vollendung des Jahrtausends sollte das endzeitliche Programm mit den beiden Trompetenstößen und der dazwischen liegenden Zeitspanne von 40 Jahren abgeschlossen sein.[24]

Wie stellte sich nun al-Qārī zu diesen Endzeiterwartungen? In seinen Schriften verwendet er für die eigene Gegenwart Ausdrücke wie „in den Jahren der Endzeit um das Jahr 1000" (*fī awāḫir az-zamān qarīb al-alf min as-sanawāt*; 18.344) und „dieser Moment der Endzeit nach (dem Jahre) 1000" (*hāḏa l-awān baʿd al-alf min āḫir az-zamān*; 21.447b), was zeigt, dass er die Jahrtausendwende tatsächlich als eine Endzeit auffasste. In seinem *ʿAyn al-ʿilm*-Kommentar schreibt er mit Hinblick auf seine Zeitgenossen: „Siehe, wie das Unrechte recht und das Rechte Unrecht geworden ist und wie das Bild von der Religion verwischt wurde, sowie ihre Verifizierung und das Wissen von ihr verwischt wurden, und nur noch ihr Name und Markenzeichen (*wasm*) geblieben sind!" (140.158). Dass von der Religion nur noch der Name übrigbleibt, ist ebenfalls ein typisches Kennzeichen der Endzeit. In der Mahdī-Schrift fügt al-Qārī der ersten Nennung des Mahdīs die folgende Wendung an: „Gott möge uns seiner ansichtig werden lassen und in seine Gegenwart bringen. Er möge uns das Glück geben, ihm an erhabenstem Ort zu folgen und zu dienen".[25] Offensichtlich sehnte er also das Hervortreten des Mahdis herbei. Hier-

---

[20] Vgl. hierzu Schwarte *ibidem* und Möhring 19–24.

[21] Vgl. die Belege aus der frühen Traditionsliteratur in as-Suyutī *al-Kašf*.

[22] Vgl. etwa 15.274: *wa-qad ṯabat anna ʿumra dunyā sabʿata ayyām kull yawm alf sana*.

[23] Vgl. as-Saḫāwī *al-Maqāṣid al-ḥasana* 580f und 10.77.

[24] Vgl. as-Suyūṭī *al-Kašf*.

[25] *Ballaġa-nā Llāhu {T} ilā ru'yati-hī wa-ḥaḍrati-hī wa-waffaqa-nā li-mutābaʿati-hī wa-ḫidmati-hī fī ašrafi l-makān* (39.168b).

aus müssen wir aber nicht unbedingt schließen, dass er es für die nahe Zukunft auch tatsächlich erwartete.

Im Gegenteil, es lässt sich in in al-Qārīs Schriften eine klare Tendenz erkennen, die Traditionen zum Weltenende in der Weise zu deuten, dass die eigene Lebenszeit davon nicht mehr betroffen war. Als Orientierungspunkt diente ihm hierbei die Schrift *al-Kašf ʿan muǧāwazat hāḏihi l-umma al-alf* von as-Suyūṭī, eine Antwort auf das oben genannte Rechtsgutachten seines Gelehrtenkollegen, demzufolge das eschatologische Programm schon im 10./16. Jahrhundert ablaufen sollte. As-Suyūṭī hatte sich in dieser Schrift bemüht, die Ansichten des Kollegen, die ihm im Jahre 898/1492 zugetragen worden waren, zu widerlegen. Da al-Qārī sich in seiner Behandlung des Themas an as-Suyūṭīs Schrift anlehnt und immer wieder auf sie verweist,[26] soll ihr Inhalt hier kurz zusammgefasst werden.

As-Suyūṭī macht in seiner Schrift zunächst deutlich, dass er sich ebenfalls an die Überlieferungen von der 7.000-jährigen Weltzeit gebunden sieht. Aus diesen Überlieferungen ergibt sich seiner Auffassung nach jedoch nicht, dass die islamische Umma bereits mit dem Jahre 1000 zu Ende gehen muss; sie kann vielmehr – und hier legt er offensichtlich das Prinzip der gerundeten Zahlen zugrunde[27] – noch bis zu 500 Jahren weiterexistieren. Zur Widerlegung der von dem nicht identifizierten Gelehrten geäußerten Auffassung macht er eine einfache Rechnung auf. Insgesamt sind seiner Auffassung nach für das gesamte endzeitliche Programm mindestens 200 Jahre erforderlich: 40 Jahre für den Erdenaufenthalt Jesu', 120 Jahre für die Zeit nach dem Aufgang der Sonne im Westen und noch ein Mal 40 Jahre für die Zeit zwischen dem ersten und dem zweiten Trompetenstoß. Dem stehen zur Zeit der Niederschrift seiner Abhandlung 102 Jahre gegenüber, die vom angebrochenen Jahrtausend noch übrig sind; noch habe sich aber keines der apokalyptischen Vorzeichen ereignet: weder sei die Sonne im Westen aufgegangen, noch sei der Daǧǧāl hervorgetreten oder der Mahdī erschienen, nicht einmal die dem Erscheinen des Mahdī vorausgehenden Zeichen seien eingetreten. Da der Daǧǧāl, wie berichtet werde, nur zu Beginn eines Jahrhunderts hervortrete und diesem Ereignis ebenfalls mehrere Jahre an Vorlaufzeit vorausgingen, könne er frühestens zu Beginn des neuen Jahrtausends hervortreten. Wenn nun aber der Daǧǧāl dies tue, was einige Gelehrte für wahrscheinlich hielten, so werde die Welt danach noch mehr als 200 Jahre andauern, nämlich die bereits erwähnten 200 Jahre zuzüglich des Intervalls zwischen Daǧǧāl und dem Aufgehen der Sonne im Westen, dessen Dauer unbekannt sei. Für den Fall, dass der Daǧǧāl ein Jahrhundert später hervortrete, verlängere sich die Weltendauer um die entsprechende Zeit, jedoch könne sie in keinem Fall die 500 Jahre (sc. nach der

[26] Ismāʿīl al-Baġdādī (*IM* 480) schreibt al-Qārī auch einen Kommentar zu dieser Schrift zu, doch gibt es bisher noch keinen Anhaltspunkt dafür, dass al-Qārī einen solchen Text wirklich verfasst hat. Zwar führt Brockelmann in seiner Schriftenliste ebenfalls einen Text zu diesem Thema an (vgl. 131.), doch beruht seine Angabe auf einer fehlerhaften Interpretation des Handschriftenkataloges der Süleymaniye-Bibliothek. Zwar ist die fragliche Schrift dort tatsächlich als Teil einer Sammelhandschrift mit Schriften al-Qārīs (Nr. 1029) erwähnt, jedoch selbst als anonym ausgewiesen. Möglicherweise ist al-Baġdādīs Zuschreibung auf ähnliche Weise zustandekommen. Ob die in der Süleymaniye-Sammelhandschrift enthaltene Abhandlung mit dem Titel *Kurrāsat al-Kašf fī muǧāwazat al-alf* irgendeinen Bezug zu al-Qārī aufweist, eventuell den Auszug aus einer anderen Schrift al-Qārīs darstellt, muss noch vor Ort geklärt werden.

[27] So versteht jedenfalls al-Qārī seine Rechnung: *qad yuḏkar al-ʿadad wa-yusqaṭ kasru-hū min al-mudad... wa-l-kasr lā yakūn akṯar min an-niṣf fa-inna-hū yalzam ḥīna'iḏin an yakūna ʿumr ad-dunyā ṯamānyat ālāf* (39.175a–b).

Jahrtausendwende) übersteigen, weil sonst, so muss man ergänzen, die Überlieferung von der 7.000-jährigen Weltzeit nicht erfüllt wird.

Nachdem as-Suyūṭī seine Auffassung dargelegt hat, verwendet er den Rest der Schrift darauf, die verschiedenen von ihm in der Rechnung zugrundegelegten Zahlenwerte durch Hadithe zu belegen. Zum Schluss zitiert er noch aus dem *Kitab al-Fitan* von Nuᶜaym ibn Ḥammād (st. 228/843) zwei Traditionen aus dem frühschiitischen Milieu, wonach sich der Mahdī im Jahre 200 erheben, und im Jahre 204 die Menschen mit ihm zusammentreffen sollen. Diese Überlieferungen harmonisiert as-Suyūṭī mit seiner Berechnung in der Weise, dass er sie als einen Hinweis dafür interpretiert, dass der Auftritt des Mahdī 200 Jahre nach dem Beginn des neuen Jahrtausends erfolge.

Al-Qārī, der sich in verschiedenen Schriften mit den eschatologischen Überlieferungen auseinandersetzt, schreibt im Gegensatz zu as-Suyūṭī aus der Perspektive des bereits erlebten Jahrtausendwechsels. Ansonsten folgt er in seiner Argumentation weitgehend dem früheren Gelehrten. So schließt er sich in seinem *Musnad*-Kommentar der Auffassung as-Suyūṭīs an, dass man das 7.000-jährige Weltalter als eine gerundete Zahl verstehen müsse: „Man muss bei ihr einen Überschussbetrag (*kasr*) annehmen, denn wir sind jetzt im Jahre 12 nach dem Jahrtausend, das das siebte Jahrtausend ist. Ja, es übersteigt <nicht> die 500, da es (sc. das Weltalter) sonst 8.000 Jahre betragen müsste, wie der Scheich unserer Scheiche as-Suyūṭī in seiner Abhandlung *al-Kašf*... verifiziert hat" (15.274). Ein Jahr später erklärt al-Qārī in seiner Mahdī-Schrift: „Jetzt ist das Jahr 1000 schon um 13 Jahre überschritten. Und die apokalyptischen Vorzeichen müssen ja vor dem Eintritt der Auferstehung stattfinden. So ist eine ausgedehnte Zeitdauer zur Vervollständigung der Vorbereitung (*ᶜudda*) und der Anzahl (*ᶜidda*) vonnöten" (39.175a). In seiner längeren *Mawḍūᶜāt*-Sammlung schließlich weist er in einer *qultu*-Bemerkung den Hadith zurück, wonach der Prophet keine tausend Jahre unter der Erde liegen werde, mit den Worten: „As-Suyūṭī hat ihn in seiner Abhandlung *al-Kašf*... für schwach erklärt. Und seine Lehrmeinung hat sich als wahr erwiesen, denn wir haben das Jahr 1000 schon um mehr als 10 Jahre überschritten" (10.77).

Betrachtet man ganz allgemein die Geschichte der Endzeiterwartungen, so erscheint es als eine Konstante, dass beim Heranrücken des berechneten Endzeittermins dieser durch Neuauslegung der betreffenden Traditionen immer wieder hinausgeschoben wurde. Auf diese Weise waren bereits in vorislamischer Zeit christliche Theologen wie Eusebius verfahren, und auch die Aufrundungsrechnung as-Suyūṭīs lässt sich in diesem Sinne interpretieren. Letztendlich zeigt sich diese Hinausschiebungstendenz auch bei al-Qārī. So verkürzt er zum Beispiel gegenüber as-Suyūṭī die Dauer des eschatologischen Programms durch Annahme einer geringeren Herrschaftszeit für Jesus (sieben statt vierzig Jahre).[28] Während as-Suyūṭī angenommen hatte, dass das eschatologische Programm bereits zu Beginn des neuen Jahrtausends mit dem Auftreten des Daǧǧāl anfangen könne, neigt al-Qārī dazu, seinen Beginn in die Zeit nach dem Jahre 1200 zu verlegen, das dem Jahr 7200 nach der Welterschaffung entspricht. So schreibt er am Ende seiner kurzen

[28] Hierbei argumentierte er mit einer neuen Auslegung der Überlieferung, derzufolge Jesus nach vierzig Jahren sterben soll. Diese Überlieferung dürfe nicht auf die Dauer seiner endzeitlichen Herrschaft bezogen werden, sondern nur auf sein irdisches Gesamtleben. Da bekannt sei, dass Jesus vor seiner Entrückung in den Himmel 33 Jahre auf Erden gelebt habe, blieben als Restlebenszeit für sein eschatologisches Wirken sieben Jahre übrig, vgl. 39.172b und 184.326.

Abhandlung über die Schließung des Reuetors (1.) in einer *ṯumma-ra'aytu*-Bemerkung zu dem von Abū Qatāda überlieferten Prophetenwort, wonach die apokalyptischen Vorzeichen (*al-āyāt*) nach dem Jahre 200 kommen sollen: „Das Wahrscheinliche ist – Gott weiß es freilich am besten –, dass mit 200 die Zeit nach dem siebten Jahrtausend gemeint ist" (1.37a). Unsicher ist sich al-Qārī lediglich hinsichtlich der Frage, ob mit den Zeichen die *ašrāṭ as-sāʿa* schlechthin gemeint sind, oder „die aufeinanderfolgenden Zeichen, deren Anfang der Aufgang der Sonne im Westen ist" (1.37a). Schließlich gibt al-Qārī im Zusammenhang mit den Weltendberechnungen as-Suyūṭīs noch zu bedenken, dass das Wissen über den genauen Zeitpunkt der Auferstehung (*sāʿat al-qiyāma bi-ʿayni-hā*) allein bei Gott liege, wie aus den Koranversen 7:187 und 33:63 hervorgehe. Ausgehend von Koranvers 20:15 erklärt er, dass Gott die Bestätigung der Stunde der Auferstehung offenkundig gemacht, ihren Zeitpunkt jedoch verborgen habe, um jedem einzelnen seine vor ihrem Eintritt unternommenen Bemühungen vergelten zu können.[29]

Zeitknappheit und Jenseitsvorsorge

Wenden wir uns nach Betrachtung dieser Vorstellungen von Weltzeit wieder den Vorstellungen von Lebenszeit zu. In seinem *ʿAyn al-ʿilm*-Kommentar fordert al-Qārī den Gläubigen auf, sparsam mit seiner Zeit umzugehen: „Das Kapital des Gottesdieners sind seine Zeiten. Je mehr er sie auf das verwendet, was ihn nicht angeht, desto mehr gehen seine Angelegenheiten verloren. Seine Tage im Diesseits vergehen, ohne dass er währenddessen Lohn für das Nachleben angespart hat" (140.I451). Zeitökonomie wird hier sehr deutlich sichtbar. Im *Miškāt*-Kommentar zitiert er im Zusammenhang mit dem Gottesnamen *al-Muḥṣī* („der Zählende") anonym verschiedene Aussprüche über den hohen Wert der Zeit (*waqt*): es gebe nichts kostbarereres als die Zeit, weil im Gegensatz zu ihr alles andere kostbare ersetzt werden könne; die Zeit sei ein schneidendes Schwert: wenn man sie nicht durch den Gottesdienst zerschneide, zerschneide sie den Menschen durch Untätigkeit (17.V103).

In diesen Zusammenhang gehört auch der von al-Qārī immer wieder (17.I511; 41.7a, 56b–57a; 123.22a, 77b; 193.47a) zitierte Ausspruch al-Ġazālīs, dass er mit der Abfassung seiner Rechtswerke *al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ* und *al-Waǧīz* einen großen Teil seines Lebens vergeudet habe. In seinem *Miškāt*-Kommentar erklärt er, al-Ġazālī habe diesen Ausspruch getan, nachdem er in die Stellung des Ḏikr eingetreten sei (17.V54). In seiner *wuǧūdiyya*-Schrift ist es die Aussage al-Makkīs, 37 Jahre lang Ibn ʿArabī „gedient" zu haben, die ihn veranlasst, auf das Bekenntnis al-Ġazālīs zurückzukommen. Al-Qārī fordert bei dieser Gelegenheit den Leser dazu auf, sich vor Augen zu führen, dass al-Ġazālī trotz seiner erfolgreichen juristischen Tätigkeit – mit *al-Waǧīz* hatte er ein grundlegendes Rechtswerk geschaffen, das eine Quintessenz des schafiitischen Maḏhabs bot (vgl. 18.182) – diese schließlich aufgegeben und sich der Abfassung seines Werkes *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* zugewandt habe, um schließlich in der Hoffnung auf ein gutes Ende mit dem *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* auf seiner Brust zu sterben (41.56b–57a). Zeitausnutzung und Zeitverschwendung bemessen sich für den Gelehrten also danach, wie weit er seine Aufmerksamkeit dem-

[29] 39.175b. Ein Hadith, den al-Qārī in seinem *Musnad*-Kommentar behandelt, berichtet, dass auch der Prophet über den Zeitpunkt der Auferstehung nicht unterrichtet war. Von einem Unbekannten, der in Wirklichkeit Gabriel war, dazu befragt, soll er geantwortet haben: „Der Befragte weiß darüber nicht mehr als der Fragende" (15.18 mit Qvw. auf eine noch ausführlichere Behandlung in 187.).

jenigen Wissenschaften zuwendet, das ihm eine bessere Position im jenseitigen Leben verschaffen können. Zu diesem Jenseitswissen (*ᶜilm al-āḫira*) rechnet al-Qārī die Sufik (*ᶜilm at-taṣawwuf*) sowie das Wissen um die Verbesserung der inneren Moral (*taḥsīn al-aḫlāq al-bāṭiniyya*) und die Verschönerung der geheimen Zustände (*tazyīn al-aḥwāl as-sirriyya*; 140.I33).

Sparsamer Umgang mit der Zeit ist vor allem deswegen geboten, weil jederzeit der Tod eintreten kann. In seinem *Tā'iyya*-Kommentar schließt al-Qārī an das Ġazālī-Zitat die Bemerkung an, Ġazālī habe seine Zuflucht bei dem Ausspruch Abū Ḏarr al-Ġifārīs genommen, demzufolge das Diesseits aus drei Augenblicken (*sāᶜāt*) besteht, demjenigen Augenblick, der vergangen ist, demjenigen, in dem man sich befindet, und demjenigen, von dem man nicht weiß, ob man ihn erreicht oder nicht; in Wirklichkeit besitze man aber nur einen einzigen Augenblick, weil der Tod jederzeit eintreten könne. In diesem Gedanken sieht al-Qārī ein Argument für die Richtigkeit der von der Naqšbandiyya während der Ḏikr-Übungen ausgeführten Atemkontrolle (*muḥāfaẓat al-anfās*). Hinter dieser Praxis stehe nämlich die folgende Lehre: „Jeder Atemzug ist ein Schritt hin zu deinem Tod. So vergeude ihn nicht in deiner Annahme eines langen Lebens, wo doch jener Augenblick den letzten Atemzug enthalten kann. Sei geistesgegenwärtig (*ḥāḍir*), denn der Tod in Achtlosigkeit (*ġafla*) ist eine gefährliche Angelegenheit" (195.5b).

Die Rhythmen des Gottesdienstes

Religiöse Wissenschaft und Gottesdienst sind die beiden Beschäftigungen, denen sich der Gläubige hingeben muss, wenn er das Diesseits – wie es in einem erfundenen Hadith heißt – als Saatfeld für das Jenseits nutzen will. Besonders der Gottesdienst hat dabei eine zeitstrukturierende Wirkung, denn die meisten gottesdienstlichen Handlungen werden in zyklischer Folge ausgeführt. Der Autor des *ᶜAyn al-ᶜilm* verwendet hierfür den Begriff *wird* (pl. *awrād*) und widmet ihnen ein ganzes Kapitel (in al-Qārīs Kommentar 140.I55–140), das sich übrigens so noch nicht in der Vorlage al-Ġazālīs findet. Insgesamt zählt der Autor des *ᶜAyn al-ᶜilm* sechs verschiedene Formen von *wird* auf: 1. das rituelle Gebet (*ṣalāt*), 2. die Lektüre des Korans (*qirā'at al-qur'ān*), 3. das Sprechen der Eulogie über den Propheten (*aṣ-ṣalātu ᶜalay-hi*), 4. die Andachtsübungen (*aḏkār*); 5. das Bittgebet (*duᶜā'*); 6. das Nachdenken (*tafakkur*). Wie wichtig al-Qārī dieses Kapitel des *ᶜAyn al-ᶜilm* war, zeigt sich darin, dass er in seinen Erläuterungen dazu besonders viele Querverweise auf frühere Werke untergebracht hat.[30] Aber auch in anderen Schriften, die mit dem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar unverbunden sind, äußert er sich zu verschiedenen *wird*-Formen.

Dass die rituellen Gebete den Tag strukturieren, leuchtet von vornherein ein. Die Gebetszeiten wurden von den verschiedenen Rechtsschulen allerdings unterschiedlich angesetzt.[31] Besonders der beste Zeitpunkt für das Morgengebet war umstritten. Für Erklärungen zum *ḥadīṯ al-mawāqīt*, der für die Bestimmung der Gebetszeiten grundlegend ist, verweist al-Qārī den Leser auf seinen *Miškāt*-Kommentar (vgl. 139.4b). Zu den Pflichtgebeten kommen die supererogatorischen rituellen Gebete, deren Status aber zum Teil ebenfalls umstritten war. Die Frage des supererogatorischen *ḍuḥā*-Gebetes, das am hellen Morgen verrichtet werden konnte, will al-Qārī in

[30] Die Querverweisdichte liegt mit 0,082 Querverweisen pro Seite mehr als doppelt so hoch wie im Rest des Werkes (0,036).

[31] Vgl. den Aufsatz von E. Wiedemann und J. Frank.

seinem *Šamāʾil*-Kommentar behandelt haben (Qvw. 15.224). Ansonsten sieht er seinen *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar als das wichtigste Nachschlagewerk für alle diesbezüglichen Fragen an. Dort will er sich zum Gebet, das bei Sonnen- oder Mondfinsternis verrichtet wird, geäußert haben (vgl. Qvw. 15.23), das Lobpreisgebet (*ṣalāt at-tasbīḥ*), das der Gläubige am Freitag verrichten will, behandelt (Qvw. 140.I134) und auch den Hadith erläutert haben, der von der jenseitigen Belohnung desjenigen handelt, der nach dem *ʿišāʾ*-Gebet vier Gebetszyklen mit Rezitation bestimmer Koranpassagen verrichtet (Qvw. 15.133).

Auch die Lektüre des Korans ist eine periodisch zu verrichtende Übung. Die Frequenz, mit welcher sie wiederholt werden soll, ist sehr hoch. Al-Qārī unterscheidet hier in Anlehnung an al-Ġazālī (vgl. *IUD* I 276) zwischen drei Stufen von Gläubigen:

> „Wenn er zu den Dienenden gehört, die auf dem Wege des Werkes (*ʿamal*) schreiten, dann sollte er nicht weniger als zwei Komplettlesungen pro Woche durchführen. Wenn er zu denjenigen gehört, die den Weg durch die Werke des Herzens und die verschiedenen Arten der Gedanken beschreiten oder mit der Verbreitung von Wissen beschäftigt sind, dann ist nichts dagegen einzuwenden, dass er sich auf ein Mal pro Woche beschränkt. Wenn er aber seine Gedanken in den Sinninhalten und grammatischen Formen des Korans verliert, dann mag er sich mit einem Mal pro Monat begnügen, wegen seines großen Bedarfs nach Wiederholung und Meditation über die göttliche Verheißung und Androhung" (140.I82).

Die notwendige Frequenz der Lektürewiederholung soll sich also nach der Intensität der inhaltlichen und sprachlichen Auseinandersetzung mit dem gelesenen Text richten.

Selbst beim Bittgebet (*duʿāʾ*) gibt es einen Bezug zur Zeit, denn wie in dem von al-Qārī kommentierten Handbuch *ʿAyn al-ʿilm* erklärt wird, gehört es zur Realität (*ḥaqq*) des Bittgebetes, dass man dafür die erhabenen Zeiten (*šarāʾif al-awqāt*) beobachten soll, von denen überliefert ist, dass sie Vorzüglichkeit (*faḍīla*) besitzen (140.I99). Zeiten, in denen das Bittgebet erhört wird, sind der ʿArafa-Tag und der Freitag, die Nacht der Vorsehung (*Laylat al-qadr*) und die Nacht auf Freitag (*laylat al-ǧumʿa*), das Morgengrauen (*saḥar*) und die Zeit um Mitternacht (*ǧawf al-layl*), die Enden des Tages (*aṭrāf an-nahār*) und die Stunde des Freitagsgebets (*sāʿat al-ǧumʿa*) sowie der Monat Ramadan (190.6b–7a; 140.I99f). Wie al-Qārī an anderer Stelle erklärt, sind mit den Enden des Tages die Morgenfrühe (*ibkār*) und der Abend (*ʿašī*) gemeint (140.I113).

Der vierte und der sechste *wird*, die Andacht (*ḏikr*) und das Nachdenken (*tafakkur*) über Gott, sind nicht wirklich periodische Übungen. Vielmehr soll sich ihnen der Gläubige ständig hingeben. Al-Qārī erklärt:

> „Die Seele hält wegen der Langweile und Überdrüssigkeit, zu der sie von Natur aus neigt, eine der Künste, die als Mittel zur Andacht und zum Nachdenken dienen, (auf Dauer) nicht aus. Vielmehr zeigt sie, wenn sie auf eine Art von Handlungen und Situationen reduziert wird, Überdruss und Ablehnung. [...] Deshalb teilt er (sc. der Verfasser) die *awrād* unterschiedlich nach ihren Zeiten und Zuständen ein. Die Andacht und das Nachdenken hingegen sollen die gesamte Zeit andauern. [...] Wer ohne zur Verantwortung gezogen zu werden, ins Paradies eintreten will, sollte seine Zeit mit Gottesgehorsam verbringen" (140.I109).

Zu den *awrād* im weiteren Rahmen gehört auch der Besuch des Unterrichts (*ḥuḍūr maǧlis al-ʿilm*). Der Brauch der Altvorderen soll es gewesen sein, dies in der Zeit zwischen Sonnenaufgang (*išrāq*) und hellem Morgen (*ḍuḥā*) zu absolvieren. Allerdings schränkt der Verfasser des *ʿAyn al-ʿilm* an, dass nur solche Lehrsitzungen als *wird* gelten sollen, die dem Jenseitswissen gewidmet sind. Al-Qārī erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass der Verfasser in der Einführung sei-

nes Werkes die Gelehrten in Diesseitsgelehrte (*ᶜulamāʾ ad-dunyā*) und Jenseitsgelehrte (*ᶜulamāʾ al-āḫira*) unterteilt und dem Wissen, das kein Jenseitswissen ist, eine herzverhärtende Wirkung zuschreibt, ganz zu schweigen von der Erlangung des Gotteslohns und der Gottesnähe. (140. I115). Durch die Einbeziehung des Unterrichts in die *wird*-Kategorie wird der ansonsten häufig beschworene[32] Gegensatz zwischen Wissenschaft und Gottesdienst gewissermaßen wieder überbrückt.

Ein neuer Super-Feiertag: der *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar*

Während die *wird*-Zeiten als Gottesdienstformen den Tag des gläubigen Muslim strukturieren, steht darüber ein System von herausgehobenen Tagen, Nächten und Monaten, die dem islamischen Jahreslauf sein spezielles Profil geben.[33] Al-Qārīs Interesse an diesem System zeigt sich darin, dass er mehreren dieser Zeiten eigene Schriften gewidmet hat, dem Geburtstag des Propheten am 12. Rabīᶜ I die Schrift *al-Mawrid ar-rawī fī mawlid an-nabī* (94.), dem Monat Raǧab und den an ihn gebundenen Fastenriten die Abhandlung *al-Adab fī Raǧab al-muraǧǧab* (53.) sowie dem Unterschied zwischen der Vollmondnacht zur Mitte des Monats Šaᶜbān und der Nacht der Vorsehung (*laylat al-qadr*) im Ramaḍān die Schrift *at-Tibyān fī faḍl laylat niṣf Šaᶜbān wa-laylat al-qadr fī Ramaḍān* (54.). Eine ganze Anzahl von Schriften (63., 64., 71., 72.) beschäftigt sich darüber hinaus mit der *ḥaǧǧ*-Wallfahrt, die an den Wallfahrtsmonat Ḏū l-Ḥiǧǧa gebunden ist.

Ein starkes Bewusstsein für heilige Zeiten zeigt al-Qārī auch bei seiner eigenen Schreibtätigkeit. Die Schrift zum Geburtstag des Propheten (94.) ist sinnfälligerweise im Monat Rabīᶜ I abgefasst. Seinen *Šamāʾil*-Kommentar (183.) hat er zur Mitte des Monats Šaᶜbān abgeschlossen, seinen *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar (140.) am Abend des ersten Donnerstags des Monats Raǧab, also just zu Beginn der „Nacht der Wünsche" (*laylat ar-raġāʾib*). Sieben Texte (3./2, 9., 18./2, 66., 88., 187., 191.) sind auf einen Ramaḍān datiert, und bei weiteren fünf Schriften (9., 66., 139., 189., 196.) weist al-Qārī darauf hin, dass er sie an einem Freitag abgeschlossen hat. Al-Qārīs Wille, die eigene Textproduktion zu heiligen Zeiten in Beziehung zu setzen, tritt besonders in derjenigen Bemerkung hervor, mit der er in seiner Glosse zum *Tafsīr al-Ǧalālayn* eine Aussage as-Suyūṭīs kommentiert, die am Ende des auf al-Maḥallī zurückgehenden ersten Teils dieses Werkes steht. As-Suyūṭī erklärt hier, dass er für die Überarbeitung dieses Teils die Dauer von Mose's Verabredung (*mīᶜād al-kalīm*), also vierzig Tage (vgl. 7:142), benötigt habe. Hierzu vermerkt al-Qārī:

> *wa-qad ittafaqa lī l-wuṣūlu ilā hāḏā l-maqām · fī hāḏā l-qadri min al-ayyām · min ǧumlatihā ayyāmu Ramaḍāna l-muᶜaẓẓama · bi-Makkata l-mušarrafati l-mukarrama ·* (189.184b)
> „Und mir war es beschieden, diese Stelle in der gleichen Anzahl von Tagen zu erreichen, wobei zu ihnen die Tage des hochverehrten Ramaḍāns gehörten und dies im erhabenen Mekka geschah".

Al-Qārī stellt mit dieser Bemerkung nicht nur eine Parallele zwischen sich und dem von ihm verehrten as-Suyūṭī her, sondern steigert den bereits von diesem bemühten Vergleich zwischen der selbst benötigten Zeitdauer und der von Mose verbrachten Zeit auf dem Sinai noch, indem er

---

[32] Vgl. unten S. 382.

[33] Vgl. dazu Annemarie Schimmel: *Das islamische Jahr. Zeiten und Feste*. München 2001.

die eigene Produktionszeit in zwei Phasen (30 Ramadan-Tage + 10 übrige Tage) einteilt, die der im Koranvers genannten Zahlenkombination (30 + 10) entsprechen. Mit der Nennung von Ramadan und Mekka ordnet er seinen Text darüber hinaus zwei Größen zu, die auf zeitlicher und räumlicher Ebene eine hervorragende Position genießen.

In seinem *Miškāt*-Kommentar zitiert al-Qārī den Gelehrten aṭ-Ṭībī mit der Aussage: „Auf die Frage, welches der beste der Tage ist, hat man gesagt: der Freitag, und man hat gesagt: der ᶜArafa-Tag. Dies, wenn man in allgemeiner Weise darüber spricht. Wenn man aber nach dem besten Tag des Jahres fragt, so ist dies der ᶜArafa-Tag. Und wenn man nach dem besten Tag der Woche fragt, so ist dies der Freitag". Hierzu vermerkt al-Qārī: „Und wenn Freitag und ᶜArafa-Tag zusammenfallen, so stellt dies den vorzüglichsten Tag überhaupt dar, an dem das Werk vorzüglicher und gottgefälliger (*abarr*) ist. Daher rührt (der Ausdruck) *al-Ḥağğ al-akbar*" (17.III444).

Über den ᶜArafa-Tag, der auf einen Freitag fällt, hat al-Qārī auch eine eigenständige Abhandlung (60.) verfasst. Darin schreibt er, dass bei den Menschen verbreitet sei, den Ausdruck *al-ḥağğ al-akbar* als Bezeichnung für einen solchen ᶜArafa-Freitag zu verwenden. Al-Qārī setzt sich in seiner Schrift zum Ziel, die Richtigkeit der Volksmeinung aufzuzeigen. Neben der Argumentation mit *istiḥsān*[34] verweist er auf den Kommentar von az-Zaylaᶜī (st. 743/1342) zu an-Nasafīs *Kanz ad-daqā'iq*, in dem dieser einen Hadith über Ṭalḥa ibn ᶜUbaydallāh vorbringt, wonach der Prophet selbst den Vorzug des auf einen Freitag fallenden *wuqūf* gegenüber dem gewöhnlichen *wuqūf* mit den folgenden Worten explizit dargelegt haben soll: „Der beste der Tage ist der ᶜArafa-Tag, wenn er auf einen Freitag fällt. Er ist besser als siebzig Wallfahrtstage, die auf einen anderen Tag fallen" (60.319). Als weiteren Beleg führt al-Qārī die in an-Nawawīs *Īḍāḥ al-manāsik* überlieferte Tradition an, wonach dann, wenn der ᶜArafa-Tag auf einen Freitag fällt, allen „Leuten des Standplatzes" (*ahl al-mawqif*) die Sünden vergeben werden. Zwar habe man dagegen eingewandt, dass Gott ohnehin den *ahl al-mawqif* die Sünden vergebe und deswegen eine Bindung dieses Vorgangs an den Freitag keinen Sinn mache, doch sei darauf geantwortet worden, dass an gewöhnlichen ᶜArafa-Tagen nur den Pilgern vergeben werde, während an den ᶜArafa-Tagen, die auf einen Freitag fallen, neben den Pilgern auch allen andern vergeben werde, die zum *mawqif* kommen.

Wer ist nun mit diesen anderen *ahl al-mawqif* gemeint? Hierzu gebe es verschiedene Meinungen. Al-Qārī selbst schlägt zur Lösung folgende Differenzierung vor: unter Pilger (*ḥāğğ*) habe man denjenigen zu verstehen, der in seiner Wallfahrt vollkommen sei, die Bedingungen einhalte und verdiene, dass man seine Wallfahrt als „von Gott angenommen" (*mabrūr wa-maqbūl*) bezeichne; die anderen dagegen seien die zahlreichen Menschen, die bei der Wallfahrt nachlässig seien und sie nur aus niederen Beweggründen ausführen: aus Stolz und Augendienerei, um des Rufes willen, zum Vergnügen und zur Erquickung oder aus kommerziellen Gründen (*tiğāratan*). Außerdem falle darunter derjenige, der aus Unwissenheit oder Nachlässigkeit den Pflichten des Ḥağğ nicht nachkomme und während der Wallfahrt in verbotener Weise erlangtes Geld ausgebe. Neben der zuletzt genannten Gruppe, den nachlässigen Pilgern, kommen nach al-Qārīs Auffassung als „Nicht-Pilger" noch zwei weitere Personenkreise in Betracht: diejenigen, die den *wuqūf* versäumt haben und dies bereuen, und solche Pilger, die unterwegs verstorben

[34] Vgl. dazu unten das noch zu ergänzende Kapitel zu Argumentationsmustern und Wertorientierungen.

sind. All diese Menschen sollen bei der *waqfat al-ǧumʿa*, dem auf einen Freitag fallenden *wuqūf*, in den Genuss der göttlichen Vergebung kommen. Dennoch werden durch die Wirkung dieses Tages nicht alle Muslime gleich: die Gemeinen (*al-ʿawāmm*) gelangen durch ihn zwar zum Rang der Erlesenen (*al-ḫawāṣṣ*) auf, doch die Erlesenen selbst werden auf eine noch höhere Stufe gehoben, die der erlesenen Elite (*al-aḫaṣṣ*), und so weiter. Grund für diese allgemeine Erhöhung sei die Vervielfachung des Gotteslohns durch den hohen Rang der Zeit (*šaraf az-zamān*). Als eine Art Glückskonjunktion (*iqtirān*) vereine der *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* die Vorzüge des Freitags, des besten Tages in der Woche, und des ʿArafa-Tages, des besten Tages im Jahr, wodurch er, wie es in Sure 24:35 heißt, zu „Licht über Licht" werde.

In einer *min-hā*-Liste zählt al-Qārī eine ganze Anzahl von Vorzügen (*mazāya*) auf, die sich durch die Glückskonjunktion für den *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* ergeben sollen. Sie setzen sich zunächst einmal aus den Vorzügen zusammen, die der Freitag und der ʿArafa-Tag einzeln für sich genommen schon besitzen. „Wer dies leugnet", so schließt al-Qārī den Abschnitt ab „ist unwissend und nicht über (die Prinzipien) der Überlieferung und der Vernunft unterrichtet" (60.320). Darüber hinaus, so al-Qārī weiter, trete an diesem Tag die bereits im Hadith genannte siebzigfache Vervielfältigung des Gotteslohns ein, wobei die Zahl 70 allerdings nicht als präzise Festsetzung (*taḥdīd wa-taʿyīn*), sondern nur im Sinne der Vielzahl (*kaṯra*) zu verstehen sei. Schließlich besitze dieser Tag aber auch deswegen eine hervorgehobene Stellung, weil der Prophet selbst bei seiner Abschiedswallfahrt im Jahre 10/632 den *wuqūf* an einem Freitag vollzogen habe, bei welcher Gelegenheit Vers 5:3 offenbart wurde: „Heute habe ich Euch vollendet eure Religion." Das Vollziehen des *wuqūf* am *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* ist also auch Prophetennachfolge. Al-Qārī erklärt, dass die Muslime dieses Ereignisses gleich mit zwei Festtagen gedenken, nämlich dem wöchentlichen Freitag und dem jährlichen ʿArafa-Tag (60.321). Der *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* führt die beiden Gedenktage also gewissermaßen wieder zusammen.

An dem Tag der Abschiedswallfahrt sollen in einer welthistorisch einmaligen Konjunktion sogar insgesamt fünf Feiertage verschiedener Religionen zusammengefallen sein: der Freitag, der ʿArafa-Tag, das Fest der Juden, das Fest der Christen und das Fest der Magier. Es sei nicht auszuschließen, so erklärt al-Qārī weiter, dass der Prophet seine Wallfahrt nach Begründung der Pflicht[35] im Jahre 9 nur deswegen noch ein Jahr lang aufschob, damit sie auf den *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* fiel. In diesem Zusammenhang verweist al-Qārī auf seine kurze Abhandlung über die Wallfahrt Abū Bakrs im Jahre 9 (70.), in der sich mit diesem Problem beschäftigt hat.

Aus anderen Quellen[36] wissen wir, dass schon im 8./14. Jahrhundert dem auf einen Freitag fallenden ʿArafa-Tag unter der Bezeichnung *waqfat al-ǧumʿa* eine besondere Bedeutung beigemessen wurde. Unter dem Namen *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* scheint dieser Tag aber erst seit der Mitte des 10./16. Jahrhunderts bekannt zu sein.[37] Al-Qārī wollte mit seiner Abhandlung den offensichtlich immer populärer werdenden Super-Feiertag, der nur alle acht Jahre eintritt, in Koran und Sunna verankern und damit legitimieren. Wichtigste Botschaft der Schrift ist, dass der *wuqūf* am *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* siebzig Mal so viel wert ist wie ein gewöhnlicher *wuqūf*. Diese

---

[35] Diese trat nach al-Qārī durch Offenbarung von 3:133 *wa-sāriʿū ilā maġfiratin min rabbi-kum* ein.

[36] Vgl. Ibn Ǧamāʿa *Hidāyat as-sālik* 94f.

[37] Die erste, mir bekannte Quelle, die diesen Ausdruck verwendet, ist Quṭb ad-Dīn 368, der davon berichtet, dass Sinān Paša in den 1570er Jahren nach seinem Jemen-Feldzug in Mekka den *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* feierte.

Aussage steht in zwei späteren Schriften, in denen auf die Abhandlung verwiesen wird, in unmittelbarer Nachbarschaft zum Querverweis (so 17.V559 und 73.316).

Exkurs: Al-Qārī als Zeitzeuge

Am Ende unserer Beschäftigung mit al-Qārīs Zeitkonzeptionen soll hier noch die Frage der Zeitbezogenheit seiner Texte behandelt werden. In welchem Umfang berichtet er in ihnen von Vorgängen, Situationen und Entwicklungen, die für seine Zeit spezifisch sind, und wie weit tritt er in ihnen als Beobachter des alltäglichen Lebens auf? Grundsätzlich scheint es zwei ethische Konzepte zu geben, die ihn von einer konkreten Beschreibung seiner Alltagserlebnisse abhalten: zum einen das bereits genannte *ġība*-Verbot, das vermutlich den Hintergrund der sein Gesamtwerk kennzeichnenden Anonymiserungstendenz bildet,[38] zum anderen das sufische Ideal der Zufriedenheit (*riḍā*), das den Gläubigen dazu anhält, sich über nichts zu beschweren. Dieses kann so weit gehen, dass sogar das erlebte Wetter zum Tabu-Thema wird. Einer der Altvorderen, den al-Qārī in seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar zitiert, soll gesagt haben, dass es zur guten Zufriedenheit (*ḥusn ar-riḍā*) gehöre, sich nicht in der Weise zu beschweren, dass man sage „Dies ist ein heißer Tag" oder „Dies ist ein kalter Tag" (140.II230).

Wenn man nun trotzdem der Frage nachgeht, wie weit al-Qārī in seinen Werken als Zeitzeuge auftritt, so bietet es sich an, zunächst solche Stellen zu betrachten, an denen er bestimmte beschriebene Sachverhalte zu seiner eigenen Zeit in Beziehung setzt. So vermerkt er beispielsweise an mehreren Stellen, dass Dinge in seiner Gegenwart anders sind als in der durch Traditionen oder frühere Texte dokumentierten Vergangenheit. Ein Beispiel ist der von ihm behandelte Hadith aus dem *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, demzufolge bis zum Kalifat ᶜUmars der Gebetsruf beim Freitagsgebet erst dann erschallte, wenn der Freitagsprediger bereits auf dem Minbar Platz genommen hatte; als dann ᶜUṯmān Kalif geworden sei und die Menge der Betenden zunahm, habe er (sc. neben diesem Gebetsruf vor der Predigt und der *iqāma* vor dem Gebet) einen dritten Gebetsruf außerhalb der Moschee eingeführt. Hierzu vermerkt nun al-Qārī, dass in seiner Zeit ein vierter Gebetsruf eingeführt worden sei, nämlich derjenige, mit dem man das Betreten der Moschee durch den *ḫaṭīb* anzeige (17.III496). Der Aussage des Vorkommentators aṭ-Ṭībī, dass die Mekkaner die nächtlichen *Tarāwīḥ*-Gebete verrichten, nachdem sie geschlafen haben, hält er entgegen: „Vielleicht haben sie das in der ersten Zeit so gemacht. Heute aber schwärmen sie im ersten Teil der Nacht aus (*wa-ammā l-yawma fa-ǧamāᶜatu-hum awzāᶜun mutafarriqūna fī awwali l-layl*; 17.III378). Und noch ein Beispiel: Der 37. Hadith aus an-Nawawīs Sammlung, in dem der Prophet eine Anweisung an Ibn ᶜAbbās mit den Worten „Sieh, mein Bruder, Gott möge mir und Dir Erfolg verleihen" einleitet, gibt al-Qārī Anlass zu der Erklärung, dass der Gläubige seine Fürbitte stets mit sich selbst beginnen solle. Daran schließt er eine weitere Anmerkung an, in der er auf zu seiner Zeit übliche Wunschfloskeln eingeht: „Hierin (sc. in dem Hadith) liegt eine Zurückweisung dessen, was einige Gewitzte unserer Zeit (*ẓurafāʾ zamāni-nā*) eingeführt haben. Wenn man nämlich zu ihnen sagt: 'Gott möge Euch erhören', antworten sie: 'Er möge mit euch anfangen' (*badaʾa bi-kum*)" (187.253a).

Die Empfehlung Raḥmat Allāhs, dass der Pilger, wenn er sich am 9. Ḏu l-Ḥiǧǧa nach ᶜArafa begibt, den Weg von Ḍabb benutzen solle, während er am Ende der dortigen Zeremonie, über al-

[38] Vgl. oben S. 151f.

Ma'zimān, einen Hohlweg zwischen ᶜArafa und Muzdalifa, zurückkehren solle,[39] kommentiert er mit den Worten: „(Dies geschieht) nach dem Vorbild der Handlungsweise des Propheten, aber die meisten Leute in dieser unserer Zeit halten sich nicht mehr daran, und zwar aufgrund der vielen Dornen, die sich auf diesem Weg befinden, aufgrund der großen Furcht und der geringen Tapferkeit bei den meisten Pilgern" (73.128). Diese Bemerkung wird erst richtig verständlich, wenn wir sie mit einer Passage aus Quṭb ad-Dīns Mekka-Chronik vergleichen. Quṭb ad-Dīn berichtet nämlich in seinem Abschnitt zu den Mamluken, dass im Jahre 843/1439 der Amīr Sūdūn die gesamten Dornbäume fällte, die zwischen den beiden Engstellen (*bayna l-ma'zimayn*) auf dem Weg von ᶜArafa standen. Der Grund dafür war, dass diese Bäume beim Ansturm der Pilger – wahrscheinlich während der *ifāḍa* – deren Kleider zerrissen, und sich außerdem unter diesen Bäumen Banditen verbargen und alles raubten, dessen sie bei den Pilgern habhaft wurden. Amīr Sūdūn entfernte auch die größeren Felsblöcke, säuberte und erweiterte den Weg. Ein Jahrhundert später, im Jahre 950/1543 schnitt der Gouverneur von Ǧidda, Amīr Ḫošgeldi, nochmals die Dornbäume zwischen den beiden Engstellen ab, zertrümmerte die größeren Felsblöcke und schichtete sie auf der Anhöhe der beiden Berge auf. Wie Quṭb ad-Dīn 217 abschließend berichtet, „erweiterte er den Weg für die Pilger und wendete somit das Übel der Banditen von ihnen ab, die sich hinter jenen Bäumen und Steinen verborgen hatten." Die Anmerkung von al-Qārī lässt darauf schließen, dass zu seiner Zeit die Probleme von al-Ma'zimān – Dornen und Banditen – jedoch immer noch nicht völlig beseitigt waren.

Es sind vor allem Missstände, die al-Qārī beschreibt, wenn er über seine eigene Zeit spricht. So gibt es eine spezielle Art, nach der man „in dieser Zeit" auf dem Abū Qubays, dem Hausberg von Mekka, Schafsköpfe kocht, die den Verzehr derselben verboten macht. Nach dieser besonderen Zubereitungsform wurden die Köpfe in ihrem eigenen Blut ausgebrüht und waren deshalb unrein (73.333). Der Prophet geißelte, wenn Gläubige mit Kamelen unterwegs waren, ihre Glaubensbrüder aber nicht darauf reiten ließen. Dazu al-Qārī:

> „In unserer Zeit hat sich noch Schlimmeres als dies ereignet, dass nämlich die Mächtigen zahlreiche Kamele haben und (trotzdem) Kamele der Schwachen zum Frondienst (*suḫra*) einziehen, mögen diese auch auf dem Pilgerweg gemietet sein. Sie werfen ihre Ladung ab und nehmen sie. Es gibt keine Macht noch Stärke außer bei Gott" (17.VII461).

Ein von Muslim angeführtes Prophetenwort besagt, dass zu denjenigen, die Gott am Tag der Auferstehung keines Blickes würdige, der hochmütige Arme (*ᶜā'il mustakbir*) gehöre. Hierin erkennt al-Qārī einen Personentyp wieder, der auch in seiner Zeit beobachtet werden kann: es ist „der Arme, der zu stolz ist, um einem Erwerb nachzugehen und sich für sich und seine Familie abzumühen, obwohl er die Fähigkeit dazu besitzt" (17.VIII831).

Im *Alfāẓ-al-kufr*-Kommentar erzürnt sich al-Qārī über einen besonders perfiden eherechtlichen Kniff, der, wie er beschreibt, in seiner Zeit häufig vorkam, „besonders in einigen Ländern von Richtern des Bösen" (*quḍāt as-sū'*). Dort werde nämlich die Frau dreifach geschieden, obwohl sie fromm sei, den Koran lese, alle Gebetszeiten einhalte und im Ramadan faste, indem man sie frage: „Was ist das Gebot des Islams?" Und da sie nicht die verschiedenen Stufen des Kalām kenne, sage sie, dass sie das nicht wisse, so dass sie ungläubig gesprochen, ihre erste Ehe für nichtig erklärt und für sie eine zweite Ehe (sc. mit dem gleichen Mann) abgeschlossen werde.

[39] Vgl. dazu auch Ibn Ǧamāᶜa 981f.

Offensichtlich erfolgten solche Scheidungen durch Ungläubig-Sprechung der Ehefrau im Interesse des Ehemanns oder sogar der beiden Eheleute, die damit eine nach 2:230 erforderliche Zwischenheirat der Frau mit einem anderen Mann verhindern wollten. Al-Qārī sieht in einer solchen Vorgehensweise „einen gewaltigen Schaden für die Religion des Islam" (184.482).

Bei all diesen Aussagen wird die Breite und Diffusität von al-Qārīs Gegenwartsbegriff deutlich. Es ist nicht klar, ob er mit „unsere Zeit" (*zamānu-nā*) die letzten Monate, die letzten Jahre oder gar die gesamte Zeit nach dem Ende der islamischen Frühzeit (*ṣadr al-islām*) meint. Ein schönes Beispiel dafür, dass die mit „jetzt" versehenen Angaben durchaus nicht immer zeitspezifische Informationen enthalten, ist al-Qārīs Beschreibung der Verhaltensweisen von Frauen Mekka in seinem langen *Manāsik*-Kommentar, die er ebenfalls mit der zeitlichen Bestimmung „jetzt" (*al-ān*) versehen hat:

> *wa-min al-munkari l-fāḥiši mā yafʿalu-hu l-āna niswatun bi-Makkata fī tilka l-buqʿati min al-iḫtilāṭi bi-r-riǧāli muzāḥamati-hinna la-hum fi tilka l-ḥālati maʿa tazayyuni-him bi-anwāʿi z-zīnati wa-stʿmāli-hinna mā yafūḥu min-hu r-rawā'iḥu alʿaṭiratu fa-yušawwišu bi-ḏālika ʿalā mutawarriʿī ṭ-ṭā'ifīna wa-yastaǧlibanna bi-sababi-hī naẓara l-bāqīna wa-rubba-mā ṭāfa baʿdu-hunna bi-kašfi šay'in min aʿḍā'i-hinna lā siyyamā min aydi-hinna wa-arǧili-hinna* (73.115)
>
> „Verwerflich und schamlos ist, was Frauen jetzt in Mekka tun, wie sie sich an diesem Ort unter die Männer mischen und sie in dieser Situation bedrängen, herausgeputzt mit allerlei Schmuck und mit wohlriechenden Stoffen parfümiert. So stören sie die Frommen, die den Umlauf durchführen, und ziehen auf diese Weise die Blicke der Umstehenden an. Gar manches Mal hat eine von ihnen den Umlauf vollzogen, wobei etwas von ihren Körperteilen, ihren Händen oder Füßen, entblößt war."

Die Beschreibung entspricht fast exakt dem, was bereits im 8./14. Jahrhundert ʿIzz ad-Dīn Ibn Ǧamāʿa in seinem Manāsik-Werk geschildert hat:

> *wa-min al-munkarāt ayḍan mā yafʿalu-hū nisā' Makka wa-ġayru-hunna ʿinda irādat aṭ-ṭawāf aw ʿinda duḫūl al-masǧid min at-tazayyun, wa-stiʿmāl mā yaqwī rā'iḥata-hū min aṭ-ṭīb bi-ḥayṯu yušimm ʿalā buʿd fa-yušawwišanna bi-ḏālika ʿala n-nās, wa-yaǧtalibanna bi-sababi-hī istidʿā' an-naẓar ilay-hinna, wa-ġayru ḏālik min al-mafāsid* (866)
>
> „Zu den Verwerflichkeiten gehört auch, was die Frauen Mekkas und andere machen, wenn sie den Umlauf vollziehen wollen oder die Moschee betreten. Sie schmücken sich nämlich und verwenden so starkes Parfum, so dass man es von weitem riechen kann. So stören sie die Männer und ziehen damit die Blicke auf richten ähnliches Verderben an.

Alle wichtigen Themen sind bei Ibn Ǧamāʿa bereits vorhanden: der Aufputz (*tazayyun*) der Frauen, ihre Benutzung von Parfums, die dadurch bedingte Störung der Pilger und das Anziehen der Blicke. Al-Qārī scheint seinen Text nur überarbeitet zu haben. Das heißt selbstverständlich nicht, daß diese Verhaltensweisen zu al-Qārīs Zeit nicht existiert haben, doch knüpft er in seiner Darstellung offensichtlich an bestimmte Topoi an, die schon über Jahrhunderte verbreitet waren.

Nur wenn al-Qārī sagt, dass er etwas selbst beobachtet oder gesehen hat, können wir sicher sein, dass sich der betreffende Sachverhalt auf seine Lebenszeit bezieht. Eine derartige Beobachtung teilt er zum Beispiel in seinem langen *manāsik*-Kommentar mit, wenn er dort eine Reihe von Verhaltensfehlern beim Umlauf (*ṭawāf*) um die Kaaba aufzählt und dann sagt:

> *min ḏālika mā ra'ayna min baʿḍi l-maǧānīn ʿalā ṣūrat al-maǧāḏīb min ahli l-amkār · anna-hū ṭāfa ʿalā hay'ati s-samāʿi d-dawwār ·* (73.104)

„dazu gehört auch, was wir von manchen Besessenen gesehen haben, die den Umlauf im Wirbelreigen vollzogen haben"

An einer anderen Stelle des gleichen Werkes, an der von der *kiswa*, der Stoffhülle der Kaaba , die Rede ist, berichtet er, dass er jemanden gesehen habe, der das Scheichtum für sich in Anspruch genommen und als eine sufische Ḫirqa eine Qalansuwwa-Kopfbedeckung aus Kiswa-Stoff getragen habe (73.331).

Manchmal erschließt sich der Zeitbezug von al-Qārīs Aussagen auch nur durch den Vergleich mit einer anderen aus der gleichen Zeit stammenden Quelle. In seiner Khidr-Schrift berichtet er:

„Zu den seltsamen Dingen und wunderlichen Verwerflichkeiten im verehrten Mekka gegenüber der erhabenen Kaaba gehört, daß sich die Frauen und einige Schwachköpfe – mögen sie auch in der Gestalt von Rechtsgelehrten auftreten – am ersten Samstag im Monat Ḏū l-Qaᶜda zum Zeitpunkt des Abendgebetes beim *Ḥazwara*-Tor[40] versammeln, in dem Glauben, dass der Erste, der zu jenem Zeitpunkt aus der Heiligen Moschee herauskommt, der Khidr {s} ist. Und es leiten sich davon große Verwerflichkeiten ab, vor deren Erwähnung die Sprache der Schrift (*lisān al-qalam*) hier verschont bleiben möge" (34.166b).

In dem fast zur gleichen Zeit (1002/1593) verfassten türkischen hagiographischen Werk *Ğevāhiru l-ebrār* des transoxanischen Yasawiyya-Scheichs Ḥazīnī lesen wir:

„Khidr hält sich an den Freitagen des Monats Rağab in Buchara und Transoxanien auf und kommt mit einigen Gotteserkennern zusammen. Aus diesem Grund, um ihrer heiligen Zusammenkunft willen, feiert man in Buchara, Samarkand, Ḥiṣār-i Šādmān und in den anderen Städten Transoxaniens große Feste. Die einfachen und vornehmen Leute drücken sich gegenseitig die Hände und umarmen sich, in der Hoffnung, mit ihm zusammenzutreffen." (S. 117f)

Die Erwartung, Khidr in der Heiligen Moschee von Mekka zu treffen, war schon in der Zeit vor al-Qārī weit verbreitet.[41] Sein Text ist jedoch der erste, der diesbezügliche kollektive Riten beschreibt. Der wenige Jahre früher entstandene Text von Ḥazīnī, dass diese Riten in dieser Zeit aus Zentralasien nach Mekka importiert worden sind.[42]

Zeitzeuge ist al-Qārī hier also nicht hinsichtlich großer historischer Ereignisse, sondern nur hinsichtlich ausgeübter Bräuche verschiedener Personengruppen, die sich in Mekka zu seiner Zeit aufhielten. Damit wird er zu einer wichtigen Quelle volkskundlicher Informationen. In einer seiner Schriften geht al-Qārī sogar auf einen außermekkanischen Brauch ein, nämlich in seiner kurzen Abhandlung über die in Anatolien verbreitete und, wie al-Qārī sagt, von den Christen übernommene Sitte, sich am Nawrūz-Tag gegenseitig mit gekochten und gefärbten Eiern zu beschenken (27.). Wie dem Text zu entnehmen ist, wurde dieser Tag auch als *Rūz-i Ḫiżr* („Khidr-Tag")[43] bzw. *Qızıl Yumurta Bayrāmı* („Fest des Roten Eis") bezeichnet. Eierbräuche gab es schon in der Mamlukenzeit bei den Christen in Ägypten. Al-Maqrīzī berichtet in seinen *Ḫiṭaṭ*, dass diese in seiner Zeit am Gründonnerstag (*Ḫamīs al-ᶜahd*) in großen Mengen gefärbte Eier in vielen Farben

[40] Wie der Herausgeber vermerkt, ist dieses Tor mit dem *Bāb al-Widāᶜ* identisch, das sich an der Südostseite der Heiligen Moschee befindet.

[41] Vgl. Franke *Begegnung mit Khidr* 118f.

[42] Dem deutschen Sprachwissenschaftler Otto Jastrow erzählte übrigens noch Mitte der 1960er Jahre ein Informant im ostanatolischen Mardin von einem dort ausgeübten ähnlichen Brauch, vgl. Jastrow „Arabische Textproben" 44-47.

[43] Zum anatolischen Fest des *Rūz-i Ḫızır*, das jedes Jahr am 23. April des julianischen Kalenders stattfand, vgl. Franke *Begegnung mit Khidr* 83–85.

verkauften, mit denen anschließend „Knechte und Knaben aus der Volksmenge" spielten, was gelegentlich den *muḥtasib* auf den Plan rief, der seine Agenten ausschickte, um sie davon abzuhalten.[44] Al-Qārīs Traktat ist ein wichtiges Textzeugnis dafür, dass solche Eierbräuche in Anatolien schon im 16. Jahrhundert von Muslimen übernommen wurden.[45]

Schließlich muss noch darauf hingewiesen werden, dass al-Qārī zwar nicht als Quelle für historische Ereignisse verwendet werden kann, er aber zumindest zwei wichtige mekkanische Baumaßnahmen seiner Zeit erwähnt, nämlich die Renovierung der Heiligen Moschee und den Bau der Wasserleitung nach ʿArafa. Dies geschieht allerdings nur beiläufig und in Assoziationszusammenhängen, die zum Teil recht merkwürdig sind. Die Renovierung der Heiligen Moschee erwähnt er in seinem *Nuḫba*-Superkommentar an einer Stelle, die sich mit textlichen Kennzeichen beschäftigt, an denen erfundene Hadithe erkannt werden können. Eine in diesem Zusammenhang im Grundwerk vorgetragene Anekdote über den abbasidischen Kalifen al-Mahdī veranlasst ihn zu der Erklärung, dass al-Mahdī der Vater von Hārūn ar-Rašīd gewesen sei. Zu diesem Herrscher gibt er nun wiederum eine weitere Erklärung, die auch einen Ausblick auf die spätere Entwicklungen enthält. Er sagt nämlich, Hārūn ar-Rašīd sei derjenige gewesen, der die Heilige Moschee von Mekka früher (*sābiqan*) als überdachten Bau errichtet habe, während später (*lāḥiqan*) die Osmanen sie mit einem Kuppeldach versahen (16.125).

Der Bau der Wasserleitung wird im langen *Manāsik*-Kommentar (73.) und im *Šifāʾ*-Kommentar (18.) erwähnt. Ausgangspunkt im *Manāsik*-Kommentar ist die Beschreibung der Vorbereitung der *ḥaǧǧ*-Riten am achten Tag des Wallfahrtsmonats Ḏu l-Ḥiǧǧa, der auch *yawm at-tarwiya* („Tag der Tränkung") genannt wird. Diesen Namen erklärt al-Qārī in Anlehnung an die ältere *Manāsik*-Literatur[46] damit, dass man an diesem Tag die Kamele zur Vorbereitung auf den *wuqūf* am ʿArafa-Tag tränkte. Neu ist bei ihm die folgende Erklärung: „Es gab nämlich (damals) in ʿArafāt kein fließendes Wasser (*māʾ ǧārin*) wie in unserer Zeit". Hierzu ergänzt er den Segenswunsch: „Gott möge es demjenigen, der sich darum bemüht hat, um der Pilger willen mit Gutem vergelten!" (73.126). Ganz zutreffend ist diese Anmerkung, dass es in früheren Zeiten kein fließendes Wasser in ʿArafāt gab, nicht, denn, wie oben dargestellt, hatte ja schon im frühen 9. Jahrhundert Zubayda, die Gattin Hārūn ar-Rašīds, mit großem finanziellen Aufwand eine Wasserleitung von *ʿAyn Wādī Nuʿmān* nach ʿArafāt bauen lassen. Hintergrund der Anmerkung al-Qārīs und seines Segenswunsches ist sicherlich die Austrocknung dieser Wasserleitung zu Anfang der osmanischen Herrschaft und ihre aufwendige Erneuerung in der Zeit von Sultan Süleymān, die in der Einleitung beschrieben wird. Es waren gewiss die an der Reparatur der Leitung beteiligten Personen, denen al-Qārī seinen Segenswunsch zudachte.

---

[44] Vgl. *Ḫiṭaṭ* III 738, Übersetzung III 44. Vgl. dazu auch Edmund O. von Lippmann: „Zur Geschichte der Ostereier" in *ARW* 25 (1927) 338. Die ausführlichste allgemeine Studie zu den Ostereierbräuchen ist Venetia Newall: *An egg at easter. A folklore study*. London 1971.

[45] Zu den Eierbräuchen der heutigen anatolischen Frühlingsfeste vgl. die Fotografien im Abbildungsteil des Buches von Abdulhalûk M. Çay: *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*. Ankara 1993.

[46] Vgl. z. B. Ibn Ǧamāʿa *Hidāyat as-sālik* 972.

Die Erneuerung der Wasserleitung ist außerdem Gegenstand einer *laʿalla*-Anmerkung[47] in al-Qārīs *Šifāʾ*-Kommentar. Ausgangspunkt ist die im Grundwerk angeführte Wundererzählung, derzufolge der Gottesgesandte einst in ᶜArafāt durch das bloße Stampfen auf den Boden eine Quelle entspringen ließ, mit deren Wasser er den Durst seines Onkels Abū Ṭālib stillen konnte. Hierzu sinniert al-Qārī in Reimprosa:

> *wa-laʿalla fī-hi īmāʾun ilā an yaẓhara natīǧata hāḏihi l-karāmāt· min barakati qadami sayyidi l-kāʾināt· fī awāḫiri z-zamāni qarība l-alfi min as-sanawāt· ᶜaynun fī ᶜArafāt· taṣilu ilā Makkata wa-ḥawālī-hā min āṯāri tilka l-barakāt·* (18.344)
>
> „Vielleicht ist dies Hinweis, dass als Wirkung dieser Huldwunder durch den Segen des Fußes des Herrn der Schöpfung am Ende der Zeiten um das Jahr 1000 in ᶜArafāt ein Brunnen erscheinen wird, (dessen Wasser) infolge dieser Segnungen nach Mekka und seiner Umgebung gelangen wird."

Al-Qārī schlägt also vor, das vom Propheten gewirkte Quellwunder als eine Antizipation des zu seiner Zeit erfolgten Ausbaus der Wasserleitung von ᶜArafāt zu deuten.

b) Mekka und die Horizonte der Welt - Raumkonzeptionen im Werk al-Qārīs

Mekka als eigene Heimat und Urheimat der Menschheit

Al-Qārī ist zwar aus Herat eingewandert, doch hat er eine klar mekkanische Identität. Mekka ist sein ständiger Aufenthaltsort. Bei mehreren Schriften (47., 60., 128., 187., 195., 197.) vermerkt er im Kolophon, dass er sie im Angesicht der Kaaba (*qubālat al-Kaʿba*) niedergeschrieben bzw. abgeschlossen habe. Der Respekt, den er der Heiligen Stadt entgegenbringt, äußert sich auch darin, dass er, wenn in von ihm übernommenen Fremdtexten Mekka erwähnt wird, die Eulogie *šarrafa-hā Llāhu* („möge es Gott ehren") hinzufügt (so etwa 123.63b) oder das Attribut *al-mušarrafa* („die hoch Verehrte"; 123.74b) ergänzt.

Warum wählte al-Qārī Mekka als Zufluchtsort? In seiner längeren Schiiten-Schrift dankt er Gott dafür, dass er ihm ermöglicht habe, in „das beste Gebiet der Sunna" (*ḫayr diyār as-sunna*), einzuwandern, und dass er ihn ohne sein Zutun (*min ġayr ḥawl minnī wa-lā quwwa*) zum Aufenthalt an diesem Ort, der Wiege des Islams, bestimmt habe (26.133b). Aufschlussreich ist hier auch eine der Ergänzungen in der Hanafiten-Schrift. Sie findet sich in dem Eintrag zu az-Zamaḫšarī und besteht aus einem Zitat aus dessen Korankommentar *al-Kaššāf*. In dieser Passage, die, wie al-Qārī dem Zitat vorausschickt, von der Auswanderung im Falle der Notwendigkeit (*al-muhāǧara ᶜinda l-iḥtiyāǧ*) handelt, erklärt az-Zamaḫšarī, dass die Orte (*biqāʿ*) der Welt sehr ungleich seien. Er selber habe in seinem Leben nichts gefunden, das mehr dabei helfe, die Triebseele zu überwinden, als den Aufenthalt in Mekka und die Nähe zum Gotteshaus (123. 79b). Dass al-Qārī aus dem umfangreichen Werk az-Zamaḫšarīs ausgerechnet diese Aussage auswählt, um damit seinen gerade mal eine Seite langen Eintrag zu diesem Gelehrten anzureichern, zeigt, dass er ihr persönlich große Bedeutung zumaß. Möglicherweise liegt das daran, dass er hier einen Bezug zu seinem eigenen Leben entdeckte. Liest man die Passage im Original nach,

[47] Zu den *laʿalla*-Notizen vgl. oben S. 157.

so stellt man fest, dass sie einen Kommentar zu Vers 29:56 darstellt, zu einem Text also, der von den Exegeten üblicherweise als eine göttliche Aufforderung verstanden wird, im Falle der Behinderung des eigenen Gottesdienstes in andere Gebiete auszuwandern. Mit seiner Auswanderung nach Mekka war al-Qārī nicht nur diesem koranischen Gebot nachgekommen, sondern hatte auch genau diejenige Stadt auserkoren, die bereits az-Zamaḫšarī in diesem Zusammenhang als besonders geeigneten Zufluchtsort empfohlen hatte.

Mekka ist für al-Qārī allerdings nicht nur Wahlheimat, sondern auch Zentrum der Welt schlechthin und kosmischer Ausgangspunkt der Erde. In seinem *Manāsik*-Kommentar führt er zur Erklärung des Grundes für die Verehrung dieses edlen Fleckens (*taʿẓīm hāḏihi l-buqʿa al-karīma*) eine kosmogonische Überlieferung von Muǧāhid (sc. ibn Ǧabar) an, die er an einzelnen Stellen mit eigenen Zusätzen versieht:

> „Als Gott seinen Thron auf dem Wasser erschuf – und das geschah 2000 Jahre vor der Erschaffung von Erde und Himmel, [...] blickte er auf das Wasser und erschien in der Luft. Da schlugen die Wogen des Wassers heftig aneinander und ein Rauch stieg aus ihm in die Höhe. Über dem Wasser schwebte ein Stück Boden, vielmehr der Schimmer von einem kleinen Flecken. Aus ihm machte er die Erde. Sie erschien von seinen Seiten her, weswegen er Umm al-Qurā („Mutter der Städte" = Mekka) genannt wurde. Da nun dieses Stück Boden wie ein Brett immer wieder wankte und schwankte und nicht zur Ruhe kam, schuf Gott die Berge als Pflöcke und Achsen. Der erste von ihnen war der Abū Qubays. Und deswegen ist er unter dem Namen Umm al-Ǧibāl („Mutter der Berge") bekannt geworden. (73:12f)

Dass Mekka das erste war, was von der Erde auf der Wasseroberfläche sichtbar wurde, ist eine allgemein bekannte islamische Tradition, eine Hinzufügung al-Qārīs scheint es jedoch zu sein, dass der mekkanische Hausberg Abū Qubays der erste von den Bergen war, die Gott in die Erde warf, um sie damit zu befestigen (vgl. 16:15). Damit enthält der Abū Qubays eine ähnliche kosmologische Funktion wie der Jerusalemer Tempelberg in den jüdisch-talmudischen Traditionen.

Da Mekka das erste war, was aus dem Ur-Ozean auftauchte, kann es auch als Urheimat der Menschheit betrachtet werden. Diese Gedankenfigur zeigt sich in al-Qārīs Erörterung der bekannten Tradition *ḥubb al-waṭan min al-īmān* („Die Heimatliebe gehört zum Glauben"), die sich durch mehrere seiner Schriften (10., 11., 12., 71., 140.) zieht. As-Saḫāwī hatte in seiner *Mawḍūʿāt*-Sammlung diesen Hadith für vom Sinn her gesund erklärt, al-Manūfī in seinem Kommentar dagegen eingewandt, dass es keinen Zusammenhang zwischen Heimatliebe und Glauben gebe. Al-Qārī erklärt nun hierzu in seiner Katzen-Schrift:

> „Es ist nicht ausgeschlossen, dass er (sc. as-Saḫāwī) mit seiner Beurteilung 'gesund' darauf hinaus will, dass mit der Heimat das Paradies gemeint ist, denn dieses war der erste Wohnort unseres Vaters Adam, oder Mekka, denn dieses ist die Mutter der Städte" (12.142).

Der Gedanke, dass sich der Begriff *waṭan* eigentlich auf Mekka bezieht, begegnet noch in anderen Schriften, so in der längeren *Mawḍūʿāt*-Sammlung (10.35). In seiner Schrift über die Geheimnisse der Wallfahrt, erklärt al-Qārī, die Verehrung, die Mekka und der Kaaba zuteil werde, sei eine Bestätigung dafür, dass die Tradition über die Heimatliebe (*ḥubb al-awṭān*) richtig sei, denn dieser Ort sei doch die erste Heimat (sc. des Menschen) in der Welt der Kontingenz (*ʿālam al-imkān*; 71.197a). Wenn es überhaupt eine irdische Heimat gibt, so kann diese nach al-Qārī also eigentlich nur Mekka sein.

In seiner Behandlung dieser Tradition ist al-Qārī allerdings nicht konsequent. Während er sie hier bejaht, um sie in den Dienst seines Mekka-Lobs zu stellen, weist er sie in an einer späteren Stelle (140.I210) als „grundlos" (*lā aṣla la-hū*) zurück. Auch dort geht es ihm allerdings wieder darum, die Einzigartigkeit Mekkas herauszustellen. Anlass für die Anführung der Tradition ist der von at-Tirmiḏī überlieferte Hadith, wonach der Prophet einst, nach Mekka gerichtet, die Worte aussprach: „Du bist das beste Land Gottes und derjenige von seinen Orten, der mir am liebsten ist." Wenn al-Qārī in diesem Kontext die Tradition über die Heimatliebe ohne Umschweife zurückweist, so ist das wohl darauf zurückzuführen, dass er sie hier als eine auf jeden reellen Heimatort beziehbare Aussage ansieht, die die hervorgehobene Stellung Mekkas bedroht. Dass er sie überhaupt anführt, ist im Sinne einer *refutatio* zu verstehen. Auf die Möglichkeit, *waṭan* mit Mekka zu identifizieren und damit die beiden Traditionen miteinander zu harmonisieren,[48] verzichtet er hier.

Dass al-Qārī die kosmische Zentralität Mekkas wichtig war, geht außerdem aus einer mit *qultu* eingeleiteten Bemerkung hervor, in der er sich mit der Tradition auseinandersetzt, wonach Gott demjenigen, der freitags die 18. Sure des Korans liest, einen aus Engeln bestehenden Lichtstrahl sendet, der ihn mit Mekka, bzw. wenn er sich selbst schon in Mekka befindet, mit der himmlischen Ur-Kaaba *al-bayt al-maʿmūr* verbindet. Dazu al-Qārī: „In diesem Hadith liegt ein hübscher Wink und eine erhabene Verkündigung, dass dem Rezitator, je näher er an Mekka ist und je kürzer die untere Strecke ist, die mit Licht gefüllt werden muss, die obere Strecke vergrößert wird." Auch für sich selbst konnte al-Qārī aus diesem Sachverhalt Vorteile erhoffen: „Wer in Mekka ist, für den gibt es nur den oberen Aufstieg (sc. von Mekka in den Himmel), der von der Empfindung größer und erhabener ist, denn zwischen dem Himmel und der Erde liegt eine Entfernung von 500 Jahren, und das Gleiche gilt für den Abstand zwischen den Himmeln und für die Dicke der Himmel. Die Ur-Kaaba aber befindet sich im siebten Himmel, wie al-Baġawī in *al-Maʿālim* erwähnt hat" (17.IV679).

Der Ḥaram, der Ḥill und die Horizonte der Welt

Wie wir in einem früheren Kapitel festgestellt gestellt haben, ist unter den Bescheidenheitsformeln, die al-Qārī am Anfang seiner Texte zur Selbstepithetisierung verwendet, eine besonders häufig vertreten: *al-multaǧī ilā ḥaram rabbi-hī al-bārī*, „der seine Zuflucht nimmt beim Heiligen Bezirk seines Herrn, des Schöpfers". Der Ḥaram von Mekka ist eine Besonderheit, der diese Stadt von allen anderen islamischen Städten abhebt. Zwar verfügen auch Medina und Jerusalem über solche Ḥaram-Bezirke, doch umgeben diese nur den engeren Bereich der Heiligen Stätten und sind – zumindest nach hanafitischer Auffassung – dem Ḥaram von Mekka in den rechtlichen Bestimmungen (*aḥkām*) nicht gleichgestellt (73.335). Die große Besonderheit des Ḥaram von Mekka ist, dass er die gesamte Stadt ringförmig umgibt. Wie al-Qārī beschreibt, war dieser Ḥaram-Ring an jeder Seite „mit einer Art Markierung" (*bi-nawʿ min al-ʿalāma*) gekennzeichnet, die ihn von der Außenwelt abgrenzte (73.85). Diese Markierungen waren offensichtlich an allen Ausfallstraßen Mekkas angebracht: 1.) auf dem Weg nach Medina unterhalb von Tanʿīm drei Meilen von Mekka entfernt (hier kommt die Außengrenze des Ḥaram am nächsten an die Kaaba heran); 2.) an der Ostseite bei Ǧiʿrāna in sieben Meilen Entfernung; 3.) auf dem Weg nach

---

[48] Zum Konzept der Harmonisierung vgl. unten das noch zu ergänzende Kapitel zu Argumentationsmustern..

Dschidda in zehn Meilen Entferung; 4.) auf dem Weg nach Ṭā'if in sieben Meilen Entfernung; 5.) auf dem Weg in den Irak in sieben Meilen Entfernung.[49]

Für diesen Ḥaram-Bezirk gelten nun eine ganze Anzahl von Sonderbestimmungen. Dazu gehören das Verbot, Jagdwild (*ṣayd*) zu töten, und die Verpflichtung, alles Lebendige freizulassen (73.251) sowie auch das Verbot, nicht von Menschenhand gepflanzte Pflanzen abzuschneiden oder auszureißen (73.254f). Al-Qārī überliefert von Abū Ḥanīfa die Auffassung, dass man im Ḥaram-Bereich auch kein Eigentumsrecht am Boden erwerben könne, da der Boden hier *sā'ib* („ungebunden") sei (73.255). Seine Schüler Abū Yūsuf und Muḥammad aš-Šaybānī sollen von ihm die Lehrmeinung überliefert haben, dass der Verkauf von Grundstücken des Ḥaram-Bereichs unzulässig sei, eben weil sie niemandem gehören. Gegen den Verkauf von Gebäuden Mekkas sei jedoch nichts einzuwenden (73.328). Nach schafiitischer Lehrauffassung war es sogar verboten, Erde (*turāb*) aus dem Ḥaram herauszuschaffen (73.329). Die wohl wichtigste Besonderheit des Ḥaram ist allerdings, dass Ungläubige zu ihm keinen Zutritt haben. Al-Qārī dankt in seiner Schrift über die anatolischen Eierbräuche (27.) gleich im Textkopf in einer adverbiellen Erweiterung der *yaqūlu*-Formel[50] Gott für die Reinigung des heiligen Landes des Ḥaram von den verschiedenen Arten der Ungläubigen und ihrem Schmutz. Er sieht offensichtlich das nur von Muslimen betretbare Gebiet des Ḥaram als eine Art islamisches Reservat, das sich von anderen islamischen Gebieten wie den *bilād ar-Rūm* dadurch unterscheidet, dass die Muslime dort nicht unter der Verbreitung von Bräuchen der Ungläubigen leiden müssen.

Um den Ḥaram herum liegt als ein zweiter Ring der sogenannte *ḥill*, der „erlaubte Bezirk". Er stellt gewissermaßen einen Vorbereich der Heiligkeit dar. Wie der Ḥaram hat auch er an der Außengrenze Übergangspunkte, nämlich die sogenannten *mawāqīt* (sg. *mīqāt*, eigtl. soviel wie „Zeitpunkt"). Zweck der *mawāqīt*, so erklärt al-Qārī in seinem langen *Manāsik*-Kommentar (73.56) an, ist die Verehrung (*taʿẓīm*) des Ḥaram. Wie dies zu verstehen ist, wird gleich noch deutlich werden. Als *mawāqīt* gelten die Orte 1.) Ḏū Ḥulayfa zehn Kilometer südlich von Medina, 2.) al-Ǧuḥfa in der Nähe von Rābiġ ca 200 Kilometer nord-nordwestlich von Mekka, 3.) Qarn al-Manāzil östlich von ʿArafāt, 4.) Yalamlam, ein Berg in der Tihāma zwei Tagesreisen von Mekka entfernt, und schließlich 5.) Ḏāt al-ʿIrq ungefähr 94 Kilometer nordöstlich von Mekka (73.54f.). Auch hier waren Markierungen angebracht, die die genaue Position des jeweiligen *mīqāt* kennzeichneten.[51]

Aufgrund dieser Inhomogenität des Raumes werden die Menschen je nach ihrem Wohnort in drei Gruppen unterschieden: 1. die *ahl Makka* (sg. *al-Makkī*), also die Mekkaner; 2. die *ahl al-ḥill* (sg. *ḥillī*) bzw. *ahl al-mawāqīt* (sg. *mīqātī*; vgl. 73.96, 178), also diejenigen, die im Bereich des Ḥill oder an einem *mīqāt* wohnen; und 3. die sogenannten *ahl al-āfāq* (sg. *āfāqī*; 73.27f., 54), die „Leute der Horizonte oder fernen Länder", womit alle übrigen Menschen gemeint sind, deren Häuser außerhalb der *mawāqīt* liegen (73.181). Für jede dieser drei Gruppen gelten hinsichtlich des Überschreitens der Grenzen von Ḥaram und Ḥill spezielle Bestimmungen. Der *āfāqī* muss, wenn er Mekka betreten will, nach hanafitischem Recht immer den *iḥrām*, das Eintreten in

---

49 73.327, 351. Vgl. aber 96.384b (B), wonach der Grenzort al-Ǧiʿrāna 18 Meilen von Mekka entfernt ist.

50 Sie lautet: *ḥāmidan li-Llāh ʿalā taṭhīri-nā wa-baladi-nā ḏālika wa-hwa ḥaram Allāh al-muḥarram ʿan alwān al-kafara wa-adnāsi-him.*

51 Vgl. für Ǧuḥfa 73.351.

den Weihezustand,[52] vollziehen, ganz gleich, ob er eine Wallfahrt (*ḥaǧǧ* oder *ᶜumra*) durchführen, Handel treiben will oder zu einem anderen Zweck kommt.[53] Dies muss an oder, besser noch, vor den *mawāqīt* geschehen. Wenn ein *āfāqī* über einen Weg, an dem kein *mīqāt* liegt, den Ḥill betritt, muss er den *iḥrām* auf der Höhe der *mawāqīt* vollziehen. Damit er keinen Fehler begeht, sollte er dabei sehr vorsichtig vorgehen und den *iḥrām* schon möglichst weit vorher vollziehen, vor allem dann, wenn er den *mīqāt*-Ort nicht kennt. Wer vom Meer her anreist, sollte schon bei Dschidda den *iḥrām* vollziehen. Wenn der *muḥrim*, also derjenige, der den Iḥrām vollzogen hat, dann zur Grenze des Ḥaram gelangt, obliegt ihm *sakīna* („Gottespräsenz") und Ehrfurcht (*waqār*), und er hat Fürbitten, Lobpreisugen Gottes und Gebete um Vergebung der Sünden zu sprechen (73.85). Es wird empfohlen (*min al-afḍal*), dass er gemäß Vers 20:12 den Ḥaram nur mit nackten Füßen betritt (73.86). Außerdem soll er eine Vollwaschung vornehmen.

Für die *ahl al-mawāqīt* bzw. *ahl al-ḥill* gelten einfachere Bestimmungen. Sie können sich zwischen den *mawāqīt* frei bewegen und auch Mekka ohne *iḥrām* betreten, es sei denn, sie wollen die große oder kleine Wallfahrt durchführen (73.57). Dann müssen sie ebenfalls den *iḥrām* vollziehen, und zwar am besten an ihrer eigenen Wohnung, die dann als *mīqāt* gilt.[54] Für diejenigen, die innerhalb des Ḥaram wohnen, also die Bewohner von Mekka und Minā, gelten hinsichtlich des Iḥrām wiederum andere Regeln. Für die große Wallfahrt vollziehen sie ihn entweder an der Heiligen Moschee oder an ihrer Wohnung. Für die kleine Wallfahrt dagegen müssen sie sich auf das Gebiet des Ḥill begeben, damit sich für sie „eine Art Reise" (*nawᶜ min as-safar*) ergibt und sie durch Mühe ein Mehr an göttlichem Lohn erwerben (73.58).

Derjenige *āfāqī*, der den *mīqāt* überschritten hat, ohne den *iḥrām* zu vollziehen, muss ganz gleich, ob er den *iḥrām* nachgeholt hat oder nicht, zu einem der *mawāqīt* zurückkehren (73.58) und – so ist zu ergänzen – dort den *iḥrām* wieder- oder nachholen. Wenn er dies nicht tut, muss er zur Sühnung ein Schlachtopfer darbringen (*fa-ᶜalay-hi dam*; 73.59). Allerdings gibt es einen Rechtskniff, dieser Pflicht zur Rückkehr zu einem der *mawāqīt* zu entkommen. Wenn der Pilger nicht direkt nach Mekka reist, sondern zuerst zu einem Ort innerhalb des Ḥill wie Bustān Banī ᶜĀmir, Dschidda oder Ḥadda, erhält er dadurch den Status der *ahl al-ḥill* und kann nun, wenn er keine Wallfahrt beabsichtigt, Mekka auch ohne *iḥrām* betreten (73.59f.). Der *āfāqī* kann sogar

---

[52] Beim *iḥrām* obliegt dem Pilger die *niyya* und die *talbiya*, der Ruf *Labbay-ka* („Hier bin ich!"). Diesen soll man so laut wie möglich ausrufen. Je lauter der Pilger sie ausruft, so al-Qārī 73.71, desto besser, damit jeder ihn hört (*wa-kullamā bālaġa fa-hwa aḥabb li-šahādat kull man balaġa-hū*). Zu den erwünschten Handlungen beim *iḥrām* gehört nach Raḥmat Allāh as-Sindī außerdem, dass der Pilger vor der Waschung den *tafaṯ* entfernt, das sind diejenigen Dinge des Körpers, die im Ḥaram Schmutz verursachen können: er soll Finger- und Fußnägel schneiden, die Achselhaare ausrupfen und die Schamhaare abrasieren. Al-Qārī ist hier etwas sensibler. Er merkt an, dass derjenige, der daran gewöhnt ist, sich die Achselhaare auch rasieren könne, statt sie auszuzupfen. Und die Schamhaare könne man auch mit Enthaarungsmittel (*nūra*) entfernen (73.63). Außerdem ist es erwünscht, dass der Pilger seinen Schnurrbart schneidet. Nicht aber, so al-Qārī weiter, wird in den Prophetentraditionen das Rasieren des Hauptes erwähnt. Der Pilger soll vielmehr sein Haar bis zum Austritt aus dem Iḥrām ungeschnitten lassen, um dann ein größeres Maß an Lohn zu erhalten (*taṯqīlan li-mīzān aǧri-hī*).

[53] 73.55. Hier liegt ein Unterschied zur schafiitischen Auffassung, denn nach dieser muß der *iḥrām* nur dann durchgeführt werden, wenn Mekka zum Zweck einer Wallfahrt besucht wird.

[54] Nicht alle Bewohner dieses Gebiets scheinen sich jedoch an diese Vorschrift gehalten zu haben. Quṭb ad-Dīn berichtet in seinem *Manāsik*-Werk (zit. von Ibn ᶜAbd al-Ġanī *Iršād as-sārī* 57f.), dass die Bewohner von Dschidda und Ḥadda (nach Yāqūt ein kleiner Ort in der Tihāma zwischen Dschidda und Mekka, vgl. auch Maltzan 143) sowie der Täler in der Nähe von Mekka mit Vorliebe erst am 6. oder 7. Ḏu l-Ḥiǧǧa ohne *iḥrām* nach Mekka kamen und diesen dann in der Stadt selbst vollzogen, bevor sie mit den anderen Pilgern nach ᶜArafa hinauszogen.

den Status eines Mekkaners erhalten, wenn er sich in Mekka aufhält oder dort Wohnung nimmt.[55] Als Einheimischer (*mutawaṭṭin*; 73.114) unterliegt er dann denselben rechtlichen Regelungen wie die Mekkaner. Es gab also eine gewisse Durchlässigkeit der Grenzen.

Für den *āfāqī* ist bei der Überschreitung der Grenze zum Ḥill auch die Wahl des richtigen *mīqāt* wichtig, denn alle *mawāqīt* sind bestimmten Ländern zugeordnet: Ḏū l-Ḥulayfa ist der *mīqāt* für die Bewohner Medinas, al-Ǧuḥfa derjenige für die Ägypter, Yalamlam der für die Jemeniten, Ḏāt al-ᶜIrq der für die Iraker und Qarn al-manāzil der für die Bewohner von Naǧd (58.138a). Jeder Pilger muss an seinem *mīqāt* „einchecken". Einem Problem, das aus dieser *mīqāt*-Gebundenheit der Herkunftsregionen der Pilger herrührt, ist die kurze Abhandlung 64. *Bayān fī l-ḫayr iḏā daḫala Makka man ḥaǧǧa ᶜan il-ġayr* gewidmet. Sie behandelt die Frage, ob jemand, der im Auftrag eines Dritten wallfahrtet, den Nutzen der Wallfahrt verspielt, wenn er den *mīqāt* überquert, ohne den *iḥrām* zu vollziehen, und dann erst später von Mekka aus diesen nachholt. Wie al-Qārī berichtet, waren die Juristen seiner Zeit über diese Frage in Unruhe geraten (*iḍṭaraba fī-hā fuqahā' al-ᶜaṣr*). Während die einen lehrten, dass der Auftragnehmer durch das Überschreiten des *mīqāt* ohne *iḥrām* die Wallfahrt für den Auftraggeber wertlos mache, ganz gleich, ob er den *iḥrām* später in Mekka, in dem Gebiet zwischen Mekka und den *mawāqīt* oder, zum *mīqāt* zurückkehrend, dort nachhole, lehrten die anderen, dass der Auftragnehmer bei Nachholung des *iḥrām* am *mīqāt* keine Zuwiderhandlung begehe. Al-Qārī berichtet, dass sich die Vertreter der ersten Lehrmeinung auf eine Aussage in Raḥmatullāhs großem *Manāsik*-Werk stützten, wonach derjenige, der für einen Dritten wallfahrtet, für den Fall, dass er zuerst eine ᶜUmra durchführt und dann von Mekka aus den Ḥaǧǧ vollzieht, selbst für die Kosten aufkommen müsse, weil er mit einer *ḥiǧǧa mīqātiyya*, also einer Wallfahrt, die am regionsspezifischen *mīqāt* beginnt, beauftragt sei.

Nach al-Qārīs Auffassung taugt diese Aussage nicht als Argument; in einer *min-hā*-Liste führt er verschiedene Gesichtspunkte an, die dies zeigen sollen. Er selbst neigte offenbar der zweiten Auffassung zu. Die Argumentation, dass der *āfāqī*, wenn er Mekka betritt, den Status eines Mekkaners erhält, so dass er nicht mehr zum *mīqāt* zurückkehren darf, um dort den *iḥrām* zu vollziehen, ist nach al-Qārī durch explizite Erklärungen (früherer Gelehrter?) widerlegt, wonach derjenige, der ohne Iḥrām nach Mekka gelangt, zur Einhaltung der Regeln zu einem der *mawāqīt* zurückkehren muss, solange er noch nicht mit einer der beiden Frömmigkeitsübungen begonnen hat; der *mīqāt*, über den er eingereist ist, ist hierbei der geeignetste (64.173a). Am Ende des Sendschreibens (64.173b) verweist al-Qārī auf gleichlautende Rechtsgutachten seiner Lehrer Quṭb ad-Dīn und Sinān ad-Dīn ar-Rūmī. Letzterer hatte in seiner Abhandlung *Qurrat al-ᶜayn*[56] entschieden, dass der Auftragnehmer nur dann gegen den Auftrag verstoße und die Kosten ersetzen müsse, wenn er nach Überschreitung des *mīqāt* nicht zu diesem zurückkehre, sondern den *iḥrām* hinter dem *mīqāt* oder in Mekka vollziehe, weil er dann nämlich an Stelle der ihm aufgetragenen *ḥiǧǧa mīqātiyya* eine *ḥiǧǧa Makkiyya* vollzogen habe. Schließlich führt al-Qārī – quasi als Anhang – eine mit seiner Auffassung übereinstimmende Fatwa des ägyptischen Šayḫ al-

[55] Vgl. 73.96, wo al-Qārī zu dem Satz *al-Makkī wa-man maᶜnā-hu* die Erläuterung gibt: *ay wa-man sakana aw aqām min ahl al-āfāq bi-Makka wa-ṣār min ahli-hā.*

[56] Sinān hatte sich mit der Frage außerdem in einem eigenen türkischen Sendschreiben befaßt, vgl. HKh 1832: *risāla Turkiyya fī l-ḥaǧǧ ᶜan il-ġayr.*

Islām Nūr ad-Dīn ᶜAlī ibn ᶜĀmir al-Maqdisī al-Ḥanafī[57] an, von der er eine Ausfertigung (*ṣūra*) gesehen hatte. Die Diskussion um diese Frage beschäftigte in dieser Zeit offensichtlich eine größere Anzahl von hanafitischen Gelehrten in Mekka, Ägypten und im Osmanischen Reich.

Gebäude oder Ort, was konstituiert die Heiligkeit? Al-Qārīs Kaaba-Gutachten

Zentrum des Ḥaram von Mekka ist die Kaaba, die im Arabischen häufig einfach auch nur als das „Haus" (*bayt*) bezeichnet wird. Auch ihm hat al-Qārī eine eigene Schrift gewidmet, das kurze Gutachten (61.) mit dem Titel *Wuǧūb ṭawāf al-bayt ᶜala l-anām wa-law kāna baᶜd al-inhidām* („Die Verpflichtung der Menschen zum Umlauf um das Haus, selbst nach seinem Zusammenbruch"). Hintergrund ist sicherlich der schlechte Zustand der Mauern der Kaaba, der in den Jahren nach der islamischen Jahrtausendwende immer sichtbarer wurde und auch die osmanischen Autoritäten beunruhigte.[58] Al-Qārīs Gutachten ist deswegen besonders interessant, weil in ihm ein stark entwickeltes Bewusstsein für die Frage, ob Heiligkeit an die Materie oder an den Ort gebunden ist, sichtbar wird.

Wortlaut der *quaestio*, von der al-Qārī sagt, dass sie von „einem der Inhaber der Vollkommenheit" (*baᶜḍ arbāb al-kamāl*) an ihn herangetragen wurde, ist:

> „Was ist die Lehre unserer großen Gelehrten und verständigen Juristen darüber, dass der Ḥaǧǧ eine Pflicht ist, während der Grund dafür das Haus (*al-bayt* = die Kaaba) ist, aufgrund Seines Wortes ‚Und der Menschen Pflicht gegen Gott ist die Wallfahrt zum Hause, wer da den Weg zu ihm machen kann' (3:97) und Seines Wortes ‚und sie mögen das alte Haus umwandeln' (22:29)? Wenn mit ‚dem Haus' die vier Wände gemeint sind, entfällt dann mit seinem Zusammenbruch und Verschwinden – Gott bewahre uns davor! – die Wallfahrt für die Muslime, wenn außer dem Haus alle Pflicht- und Ausführungsvoraussetzungen gegeben sind? Oder wurde (sc. im Koran) das Haus genannt, während eigentlich die Stelle (*al-buqᶜa*) gemeint ist, so dass die Pflicht unverändert bestehen bleibt, und die Umwandlung der Stelle ohne Mauern zulässig ist, wie der Übergang zum Ende der Frage?"

In seiner Antwort versucht al-Qārī zu zeigen, dass die Verehrung der Muslime für das „Haus" nicht dem Bau (*bunya*), sondern dem Ort (*buqᶜa*) desselben zu gelten habe. Dafür argumentiert er auf verschiedenen Ebenen. Wie die anderen muslimischen Gelehrten seiner Zeit geht er davon aus, dass die ursprüngliche Kaaba ein von Gott errichtetes Bauwerk ist. Dieses wurde dann insgesamt sechsmal erneuert: das erste Mal durch Abraham, das zweite Mal durch das südarabische Volk der Ǧurhum, die dritte Erneuerung erfolgte durch die Amalekiter, die vierte durch die Qurayš, die fünfte durch den mekkanischen Gegenkalifen ᶜAbdallāh ibn Zubayr und die sechste kurz danach im Jahre 693 u.Z.durch den Umayyadenstatthalter al-Ḥaǧǧāǧ.[59] Im Anschluss an aṯ-Ṯaᶜlabī erklärt al-Qārī, dass die erste von Gott geschaffene Kaaba während der Sintflut Noahs in den vierten Himmel gehoben wurde.[60] Diese Ur-Kaaba, die man jetzt *al-bayt al-maᶜmūr* nenne,

---

[57] Möglicherweise ist Ibn Ġānim al-Maqdisī gemeint, der ebenfalls den *laqab* Nūr ad-Dīn hatte.

[58] Vgl. dazu oben S. 17.

[59] Zu dieser siebenfachen Erbauung der Kaaba – die Siebenzahl entspricht dabei der Zahl der Himmel – siehe das einleitende Kapitel zu *al-Maslak al-mutaqassiṭ* (73.13–15).

[60] Vgl. dazu auch 73.13. Al-Qārī scheint sich hier an aṯ-Ṯaᶜlabīs Qiṣaṣ-al-Anbiyā'-Werk *ᶜArā'is al-maǧālis* angelehnt zu haben. Nach Quṭb ad-Dīn 69 wurde die Kaaba während der Sintflut zerstört (*fa-nasafa-hu l-ġarq*), nach aṯ-Ṯaᶜlabī 50, 76 dagegen wurde sie in den vierten Himmel entrückt.

werde jeden Tag von den Engeln 70.000 Mal umkreist. „Dann" so al-Qārī weiter, „hat erst Abraham auf Befehl Gottes wieder gebaut." Aus dem Umstand, dass wie überliefert wird, in der Zwischenzeit „Hūd, Ṣāliḥ und andere große Propheten die Wallfahrt zum Hause vollzogen und diesen großartigen Ort mit Ehrerbietung aufgesucht haben", schließt er, „dass die Fläche des Fleckens (*sāḥat al-buqʿa*) das Maßgebliche bei der islamischen Wallfahrt ist", und nicht das Bauwerk. Um zu zeigen, dass das Verhalten dieser Propheten auch für seine Zeit noch als Vorbild zu gelten habe, beschließt er den Abschnitt mit dem Koranzitat: ‚Das sind jene, welche Gott geleitet hat; drum strebe ihrer Leitung nach' (6:90).

Al-Qārīs Rechtsgutachten hat prophylaktischen Charakter. Mit ihm stellte er klar, dass im Falle eines tatsächlichen Zusammenbruchs der Kaaba die Pflicht zur Wallfahrt nicht aufgehoben war, weil letztlich die Verehrung nicht diesem Bauwerk galt, sondern nur dem Ort, an dem die ursprüngliche, von Gottes Hand errichtete, Kaaba stand. Damit begründete er eine neue Form ortsgebundener Heiligkeit, die Veränderungen am heutigen Gebäude als nebensächlich erscheinen ließ. Insofern ist sein Gutachten auch als eine Stellungnahme innerhalb der Kontroverse um die Unantastbarkeit der Kaaba anzusehen.[61]

In ähnlicher Form trägt al-Qārī seine Thesen zur Ortsgebundenheit der Heiligkeit übrigens auch in seinem langen *Manāsik*-Kommentar vor. Dort erklärt er, dass die Entrückung der ursprünglichen von Gott gefertigten Kaaba nicht im Gegensatz zu den koranischen Aufforderungen, zum Hause zu wallfahrten, stehe, da der Ort der Verehrung jenes durch den ursprünglichen Bau ausgezeichnete Stück Land sei, das man nicht entfernen könne (73.14). Da die Realität des Hauses den gesamte Luftraum über dem Gebäude einschließe (*inna ḥaqīqat al-bayt huwa l-faḍāʾ aš-šāmil li-mā fawq al-bināʾ min al-hawāʾ*), sei es auch gültig, den *ṭawāf* auf dem Dach der Heiligen Moschee zu vollziehen, sowie auch das Gebet auf Mekkas Hausberg Abū Qubays gültig sei (73.101). Nicht aber dürfe man den *ṭawāf* außerhalb der Moschee verrichten, auch nicht wenn die Kaaba zusammengebrochen ist, „anders, als das jemand gelehrt hat, dessen Widerspruch unmaßgeblich ist" (*ḫilāfan li-man lam yuʿtaddu ḫilāfu-hū*; 73.103). Diesem letzten Passus lässt sich entnehmen, dass es wohl einzelne Gelehrte gab, die davon ausgingen, dass im Falle des Zusammenbruchs der Kaaba der *ṭawāf* überall vollzogen werden konnte. Vielleicht richtete sich das Gutachten 61. gegen diese nicht identifizierten Personen.

Topographische und toponymische Veränderungen in Mekka und Umgebung

Während die Heiligkeitskonzepte, die al-Qārī Mekka, dem Ḥaram und der Kaaba zuschreibt, einen überzeitlichen Charakter haben, gibt es eine andere Ebene, auf der er Veränderung konstatiert, nämlich diejenige von Topographie und Toponymie. Auf topographische Veränderungen in Mekka geht al-Qārī vor allem in seinem langen *Manāsik*-Kommentar ein. Diesbezügliche Notizen knüpfen üblicherweise an Ortsangaben und -beschreibungen im Grundtext an und werden durch die Formel *ammā l-ān...* („jetzt aber..") eingeleitet. So notiert er zum Beispiel, dass der durch Pfeiler gekennzeichnete Ort zwischen aṣ-Ṣafā und al-Marwa, der *baṭn al-wādī* („Talkehle") genannt werde, aufgrund der früheren Geländeform so heiße, weil von dort aus der Boden in beide Richtungen anstieg. „Jetzt aber" so fährt er fort, „gibt es zwar noch eine Art Anstieg auf dem Teil von aṣ-Ṣafā, doch auf der Seite von al-Marwa nicht" (73.116). Die Anweisung Raḥmat

[61] Vgl. zu dieser Kontroverse oben S. 17 Anm. 100.

Allāhs, bei der Laufzeremonie zwischen aṣ-Ṣafā und al-Marwa an dem einen Ort den Boden mit der Ferse, und an dem anderem ihn mit den Zehenspitzen zu berüheren, kommentiert er mit den Worten:

> „Dies läßt sich nur für die frühere Zeit (*al-ᶜahd al-awwal*) denken, wo aṣ-Ṣafā und al-Marwa noch über dem Erdboden lagen, in unserer Zeit dagegen ist es, da große Teile der beiden (unter Bauwerken?) begraben sind, nicht möglich, das über sie Gesagte zu erreichen, und es genügt, über die zuvorderst liegenden Teile hinwegzuschreiten" (73.120).

Die in der Literatur beschriebenen Örtlichkeiten vergleicht al-Qārī also jeweils mit der Situation in seiner Zeit.

Auf ähnliche Weise verfährt al-Qārī mit Örtlichkeiten auf dem Pilgerweg zwischen Mekka und Medina. So vermerkt er in seinem *Miškāt*-Kommentar zu dem im Grundwerk genannten Ort al-Abwā': „Ein Dorf in dem Gebiet von al-Furᶜ zehn Parasangen von Medina entfernt. Man passiert es, wenn man den alten, östlichen Weg entlangzieht, den der Gottesgesandte benutzte, der aber *heute* nicht mehr beschritten wird. Die beiden Wege teilen sich bei al-Ǧuḥfa und vereinen sich wieder in der Nähe von Medina" (17.V581). In den gleichen Zusammenhang gehört die Notiz, dass der „heute" benutzte Weg zwischen Mekka und Medina hinter ar-Rawḥā' und der al-Ġazāla-Moschee von dem eigentlichen Weg, der „Prophetenweg" (*ṭarīq al-anbiyā'*) genannt wird, abzweigt (73.350). Durch diese Art von Vergleichen erhalten al-Qārīs Werke topographiegeschichtlichen Wert.

Der Wechsel von Ortsnamen wird mit ähnlichen Notizen zum Jetzt-Zustand mitgeteilt. So schreibt er, dass die Oberseite des Dammes (*radm*) am oberen Ende von Mekka, wo die Pilger beim Betreten der Stadt üblicherweise ein Bittgebet sprechen, „jetzt" (*al-ān*) al-Muddaᶜā genannt werde (73.87). Diese Angabe findet sich auch bei dem wenige Jahre früher schreibenden Quṭb ad-Dīn (*Iᶜlām* 76), aber in der älteren *Manāsik*-Literatur wie zum Beispiel dem Werk Ibn Ǧamāᶜas (st. 767/1366) findet man davon keine Spur. Es hat also offensichtlich eine toponymische Veränderung stattgefunden. Die Stelle zwischen der jemenitischen Ecke und der verschlossenen Tür auf der Rückseite der Kaaba wird nach al-Qārī „jetzt" al-Mustaǧār genannt (73.332), das Dār al-Arqam ist „jetzt" als Dār al-Ḫayzurān bekannt (52.56b). Auch einzelne Orte außerhalb von Mekka werden in dieser Weise behandelt: Ḏū l-Ḥulayfa, der Mīqāt für die Bewohner Medinas sei „jetzt" unter dem Namen Bi'r ᶜAlī bekannt (17.III423f), al-Ǧuḥfa, der Mīqāt für die Bewohner Syriens, Ägyptens und des Maghreb werde „in dieser Zeit" Rābiġ genannt, oder anders: da der Ort „jetzt" zweifelhaft geworden sei, vollziehe man den Iḥrām bereits in Rābiġ, einem Ort, der kurz davor liege (17.IV670). Über Ḥudaybiya, einen wichtigen Ort der islamischen Heilsgesschichte, dessen genaue Lage seit dem 9./15. Jahrhundert in Vergessenheit geraten war,[62] schreibt al-Qārī in einer *qultu*-Notiz: „Es liegt in der Nähe von Ḥadda, zwischen diesem Ort und Mekka, und ist jetzt als Bi'r Šumays bekannt" (17.VI539).

Städte und Gräber: Mekka, Medina und Taif

Eine große Anzahl von Texten al-Qārīs – die gesamten *manāsik*-Schriften (58.–73.), aber auch mehrere Abhandlungen (22., 45., 50.), die sich mit Fragen des Gebets in der Heiligen Moschee befassen – sind thematisch auf Mekka bezogen. Besonders ausgeprägt ist der Mekka-Bezug bei

---

[62] Vgl. W. Montgomery Watt: Art. „al-Ḥudaybiya" in *EI²*.

der Traditionssammlung mit dem Titel *al-Iʿlām bi-faḍāʾil al-bayt al-ḥarām*, in der in systematischer Form die vorzüglichen Eigenschaften (*faḍāʾil*) der Wallfahrtsstätten in Mekka und Umgebung beschrieben werden. Zwei weitere Orte des Ḥiǧāz, denen al-Qārī eigene Schriften gewidmet hat, sind Medina (69.) und Taif (96.). In der Medina-Schrift behandelt al-Qārī das Prophetengrab und die bei seinem Besuch zu vollziehenden Riten. In der Schrift zu Taif hat er vor allem Traditionen über den in dieser Stadt begrabenen Prophetengefährten Ibn ʿAbbās sowie über den in der Nähe gelegenen Garten Waǧǧ, in dem, ähnlich wie im Ḥaram von Mekka, ein Jagdverbot bestand, zusammengetragen. Insgesamt bilden Mekka, Medina und Taif ein Dreieck sakraler Städte, die eine herausgehobene Bedeutung in al-Qārīs Gesamtwerk besitzen. In den folgenden Absätzen soll das Verhältnis zwischen diesen drei Städten beleuchtet werden, wobei auch auf Aussagen in al-Qārīs Kommentaren zurückgegriffen wird.

Das Verhältnis zwischen Mekka und Medina ist seit jeher von einem Rangstreit bestimmt.[63] Für die Zeit vor der islamischen Jahrtausendwende haben wir das Zeugnis von Quṭb ad-Dīn, der in seiner Mekka-Chronik berichtet, dass die Gelehrten darüber uneinig seien, ob Mekka oder Medina der größere Vorzug (*faḍl*) gebühre. Während die Hanafiten, Schafiiten und Hanbaliten meinten, dass es Mekka ist, plädierten die Malikiten für Medina. „Zwischen den beiden Gruppen", so stellt Quṭb ad-Dīn abschließend fest, „herrscht Streit (*nizāʿ*) und Zank (*mušāḥanāt*)" (*al-Iʿlām* 19f).

Al-Qārī scheint innerhalb dieses Streites eine Kompromissposition vertreten zu haben. Die Stadt Mekka sieht er aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Ḥaram als „nach dem Konsens besser" als die Stadt Medina an, denn während sich der Gotteslohn für gute Werke im ganzen Ḥaram von Mekka vervielfache, bewirke Medina selbst keine Vervielfachung (18.531; 73.352). Was die Moscheen in den beiden Städten anlangt, so ergibt sich nach al-Qārīs Auffassung in derjenigen von Medina zwar eine Vervielfachung des Gotteslohns, doch ist die Vervielfachung in der Moschee von Mekka größer (73.352). Umgekehrt ist allerdings die Rangfolge bei den zentralen Heiligtümern der beiden Städte: das Prophetengrab (*at-turba as-sakīna*; *aḍ-ḍarīḥ al-aqdas*) in Medina ist nicht nur vorzüglicher als die Heilige Moschee in Mekka, sondern übertrifft an Vorzüglichkeit auch die Kaaba, nach Lehrmeinung einer Gruppe (*ǧamāʿa*) ist es sogar besser noch als der Gottesthron (*ʿarš*; 18.531; 73.351). Möglicherweise hat al-Qārī diese Auffassung von den Bakrī-Scheichen übernommen, denn in seinem langen *Manāsik*-Kommentar berichtet er von ihrer Zustimmung zu der Auffassung Ibn ʿAqīl al-Ḥanbalīs, der ebenfalls gelehrt hatte, dass das Prophetengrab vorzüglicher als der Gottesthron sei (73.352). Darüber hinaus zitiert er an der gleichen Stelle einen gewissen at-Tāǧ al-Fākihī mit der Auffassung, dass sogar die Erde vorzüglicher als der Himmel sei, weil sich auf ihr das Prophetengrab befinde. Gemeint ist wahrscheinlich der mekkanische Gelehrte ʿAbd al-Qādir al-Fākihī (st. 982/1574) mit seinem Medina-Buch *Ḥusn at-tawassul fī ādāb ziyārat afḍal ar-rusul* (GAL S II 529), auch wenn Brockelmann dessen *laqab* mit Zayn ad-Dīn angibt.

An mehreren Stellen behandelt al-Qārī den Hadith, wonach der Platz zwischen Muḥammads Grab und dem daneben gelegenen Minbar einer der Gärten des Paradieses ist. Die in einer hanafitischen Fatwa-Sammlung vorgetragene Auffassung, dass derjenige, der diesen Hadith mit

[63] Vgl. dazu A. Arazi: „Matériaux pour l'étude du conflit de préséance entre la Mekke et Médine" in *JSAI* 5 (1984) 177–235.

der Bemerkung kommentiere, dass er den Minbar und das Grab sehe, sonst aber nichts, ungläubig sei, sieht er als berechtigt an, weil damit eine Verhöhnung (*istihzā'*) beabsichtigt sei. Derjenige, der dies sage, sei nämlich ungläubig hinsichtlich der in den Hadithen stehenden verborgenen Dinge (*al-umūr al-ġaybiyya*), die über die augenscheinlichen Zustände (*al-aḥwāl al-ᶜayniyya*) hinausgehen (184.455).

Medina verfügt nicht nur über das Grab des Propheten, neben dem sich die Gräber der ersten Kalifen Abū Bakr und ᶜUmar befinden, sondern besitzt mit dem Gräberfeld von Baqīᶜ al-Ġarqad auch einen äußerst bedeutenden Friedhof. Der Besuch dieses Friedhofs war für Gläubige nicht nur deswegen wichtig, weil hier bedeutende Prophetengefährten, zahlreiche Verwandte und mehrere Frauen des Propheten begraben waren, sondern auch, weil durch Hadithe überliefert war, dass der Prophet selbst diesen Friedhof regelmäßig besucht hatte (vgl. 69.121b–122a). Er war damit gewissermaßen der Prototyp aller anderen islamischen Friedhöfe. In seinem *Ḥiṣn*-Kommentar will al-Qārī die Bedeutungen des Hadith erläutert haben, wonach der Prophet, wenn er zu den Gräbern wie denjenigen des Baqīᶜ-Friedhofs hinausging, sagte: „Heil sei über den muslimischen Leuten der Wohnstätten. So Gott will, werden wir euch nachfolgen. Wir bitten Gott für uns und für euch um Wohlergehen" (Qvw. 15.183f).

Auch Mekka besitzt freilich einen nicht unbedeutenden Friedhof. Ursprünglich hieß dieser al-Ḥaǧūn.[64] Al-Qārī schreibt zu ihm: „Er ist der vorzüglichste Friedhof der Muslime nach al-Baqīᶜ in Medina".[65] Die beiden *mawḍūᶜāt*-Sammlungen enthalten einen Hadith, wonach die Friedhöfe al-Ḥaǧūn und al-Baqīᶜ am Ende der Zeiten an ihren Rändern ergriffen und komplett im Paradies ausgeschüttet werden sollen (10.36; 11.92).

Da sich der al-Ḥaǧūn-Friedhof im oberen, al-Maᶜlā genannten, Viertel Mekkas befand, wurde er selbst häufig nur mit diesem Namen bezeichnet. In seinem Auszug aus Raḥmat Allāh as-Sindīs Manāsik-Werk erklärt al-Qārī, dass der Besuch der Toten von al-Maᶜlā erwünscht sei, und gibt dem Pilger die Empfehlung, „er möge sich die Prophetengefährten, Nachfolger und Frommen vornehmen, die dort begraben sind" (58.148b). Diese Empfehlung ist insofern merkwürdig, als er hier und anderswo erklärt, dass in Mekka kein Grab eines Ṣaḥābī bekannt sei. Ähnlich stellte schon Ibn Ǧubayr fest: „Auf dem Friedhof bei al-Ḥaǧūn finden sich die Grabstätten vieler Prophetengefährten und Nachfolger, von Gottesfreunden und Frommen, deren gesegnete Schreine verschwunden und deren Namen den Menschen der Stadt entfallen sind."[66] Der Friedhofsbesuch galt also den dort begrabenen Persönlichkeiten zunächst einmal in kollektiver Form. Allerdings existierten auf dem Friedhof doch einzelne Gräber, die individualisiert waren. Dies lässt sich einer Bemerkung entnehmen, die al-Qārī in seiner Hanafiten-Schrift dem Eintrag Ibn Abi l-Wafā's über den frühislamischen Sufi Fuḍayl ibn ᶜIyāḍ (st. 187/803) zufügt: „Er ist in Mekka im Ḥill begraben. Sein Grab wird besucht, und man sucht bei ihm und bei den Frommen, die mit ihm begraben sind, wie (Sufyān) Ibn ᶜUyayna und al-Yāfiᶜī, den Segen" (123.65b).

Darüber hinaus gab es zu al-Qārīs Zeit auf dem Maᶜlā-Friedhof immerhin doch eine Grabstätte, die einer bekannten Persönlichkeit aus dem Kreise der Prophetengefährten zugeordnet

---

[64] Vgl. Yāqūt *Muᶜǧam al-buldān* s.v.

[65] *Huwa afḍal maqābir al-muslimīn baᶜd al-Baqīᶜ bi-l-Madīna* (73.333). Vgl. zu ihm auch Snouck Hurgronje I 21.

[66] Vgl. *Riḥla*, dt. Übers. 76.

wurde: das Mausoleum Ḫadīǧas. Nähere Informationen zu diesem Monument liefert Quṭb ad-Dīn:

> „Es ist ein Ort im Banī-Hāšim-Tal, in dem sich ein Kenotaph (*tābūt*) aus Holz befand, der besucht wurde. Der Groß-Amīr Muḥammad ibn Sulaymān Ǧarkaz, Daftardār von Ägypten, hat in der Zeit des seligen Dāwūd Paša, der in der Zeit von Sultan Selīm Gouverneur Ägyptens war, eine Kuppel aus Šumaysī-Stein darüber errichtet. Er hat sie im Jahre 950 erbaut, den Kenotaph mit einer prächtigen Verkleidung umhüllt und einen Diener dafür eingesetzt. Diesem hat er aus dem osmanisch-sultanischen Almosenschatz einen Verpflegungssold (*ᶜulūfa*) zugeteilt, der bis jetzt weiter gezahlt wird." (*al-Iᶜlām* 443f)

Auch aus anderen Quellen ist bekannt, dass die osmanischen Sultane für das Grab Ḫadīǧas besondere Sorge trugen.[67]

Al-Qārī ist sich des zweifelhaften Urspungs dieses Grabes wohl bewusst: von Raḥmat Allāh as-Sindī übernimmt er die Angabe, dass ein Frommer das Grab von Ḫadīǧa in der Nähe des Grabes von Fuḍayl ibn ᶜIyāḍ und Sufyān ibn ᶜUyayna im Traum gesehen und deshalb dort eine Grabkuppel errichtet habe. Dazu erklärt er im Kommentar, dass zwar Ḫadīǧa ohne Zweifel in Mekka gestorben sei, doch solle man, wie schon al-Marǧānī[68] geraten habe, die Identifizierung des Grabes nicht auf die unbekannte Angelegenheit (*ᶜalā l-amr al-maǧhūl*) stützen. Darüber hinaus ergänzt er, dass auch die ᶜAbdallāh ibn ᶜUmar, ᶜAbdallāh ibn az-Zubayr und Ibn Abī Bakr zugeschriebenen Gräber auf diesem Friedhof nicht echt seien (58.148b; 73.333). Die Authentizität des Ibn-ᶜUmar-Grabes wird auch in den Mawḍūᶜāt-Sammlungen zurückgewiesen (10.85; 11.228).

Den Mangel an bedeutenden Gräbern in Mekka kompensiert nicht nur Medina, sondern auch die noch näher gelegene Stadt Taif mit dem Grab des höchst bedeutenden Prophetengefährten ᶜAbdallāh ibn ᶜAbbās. Dies geht sehr deutlich aus der folgenden Passage über Taif hervor, in der auch der hohe Freizeitwert dieser Stadt[69] für die Mekkaner beleuchtet wird:

> *ǧaᶜala Llāhu {T} tilka l-buqᶜata mutanaffasan li-man ḍāqa ṣadru-hū bi-Makkata šarrafa-hā Llāhu ilā yawmi l-qiyāmati bi-sababi kalālati maraḍ· aw malālati ᶜaraḍ· aw ᶜalālati ǵaraḍ· fa-hiya rāḥatu l-umma· wa-izāḥatu l-ǵumma· lā siyyamā wa-qad ruwiya iḏā taḥayyartum fa-staᶜīnū min ahli l-qubūr wa-lam yūǧad ḥawla Makkata l-mukarramati qabru aḥadin min akābiri l-umma· ᶜalā waǧhin yaṯbutu ᶜinda l-a'imma· illā marqadu ᶜAbdillāhi ibn ᶜAbbās {R} fa-yataᶜayyanu ziyārat qabri-hī wa-mušāhadatu anwāri qadri-hī* (96.B381b)
>
> Gott hat jenen Flecken zum Ort der Erleichterung für denjenigen gemacht, der in Mekka – Gott möge es bis zum Tage der Auferstehung erhaben machen – Beklemmung empfindet, sei es wegen krankheitsbedingter Erschöpfung, vorübergehender Langeweile oder aufgrund des Wunsches nach Erquickung. Sie bietet der Umma die Möglichkeit der Erholung und Vertreibung der Sorgen, zumal überliefert wird: Wenn ihr nicht ein noch aus wisst, dann sucht Hilfe bei den Leuten der Gräber. Es gibt aber nun in der Umgebung der ehrwürdigen Stadt Mekka nur ein einziges Grab von einer führenden Persönlichkeit der Umma, das nach Auffassung der

[67] Snouck *Mekka* I 106 mit Verweis auf *Manā'iḥ al-karam*.

[68] Gemeint ist wahrscheinlich ᶜAbdallāh b. ᶜAbd al-Malik al-Marǧānī mit seiner Schrift *Bahǧat an-nufūs wa-l-asrār fī ta'rīḫ dār hiǧrat al-Muḫtār*, vgl. GAL S II 927.

[69] Zur heutigen Bedeutung von Taif als dem „Spa des Hedschas" vgl. H. Gaube u. a.: *Taif. Entwicklung, Struktur und traditionelle Architektur einer arabischen Stadt im Umbruch.* Wiesbaden 1993.

> Imame sicher feststeht, nämlich das Mausoleum von ᶜAbdallāh ibn ᶜAbbās. So sind der Besuch seines Grabes und die Betrachtung der Lichter seines Rangs eine individuelle Pflicht für jeden."

Nach dem Volksglauben, so berichtet al-Qārī, ersetzt der Besuch des Grabes von Ibn ᶜAbbās in Taif sogar den Besuch des Prophetengrabes in Medina, doch die großen Gelehrten sollen die diesem Glauben zugrundeliegende Überlieferung nicht anerkennen.[70]

Die lange Schia-Abhandlung (26.) als Chorasan-Schrift

Durch die Schriften zu Mekka, Medina und Taif hat al-Qārīs Gesamtwerk eine deutliche örtliche Ausrichtung auf den Ḥiǧāz. Daneben gibt es aber noch eine zweite Region, die eine herausgehobene Bedeutung in seinem Denken einnimmt, nämlich Chorasan. Zwar wird sie nur in einem Text, nämlich der langen Schia-Abhandlung (26.), ausführlicher thematisiert, doch zeigt die Art, wie al-Qārī über die Situation in Chorasan schreibt, dass er offensichtlich noch eine starke innere Verbundenheit mit seiner urprünglichen Heimatregion empfand.

Die Bezugnahme auf diese Region beginnt in der Schia-Abhandlung mit einem Bericht über Ereignisse, die wahrscheinlich noch vor al-Qārīs Geburt in seiner Heimatstadt stattfanden. Als Quelle können wir seinen Lehrer für Koranrezitation in Herat, Muᶜīn ad-Dīn Ziyāratgāhī, vermuten. Dessen Vater, der Ḥāfiẓ Zayn ad-Dīn Ziyāratgāhī, soll nach diesem Bericht der erste gewesen sein, der in den Tagen der schiitischen Herrschaft den Märtyrertod erlitt. Zu diesem Vorfall wird erklärt, Šāh Ismāᶜīl habe nach seiner Eroberung des Irak ein Schreiben nach Chorasan geschickt, in dem er seinen Sieg in dieser Sache mitteilte und an dessen Ende einige große Propheten geschmäht wurden. Da der Ḥāfiẓ der Prediger (*ḫaṭīb*) der Freitagsmoschee von Herat war, habe man ihm befohlen, das Schreiben vom Minbar aus vor den Gelehrten, Scheichen und Amtsträgern Wort für Wort (*bi-l-imlā'*) zu verlesen. Als er nun zu der Stelle kam, an der die Schmähung stand, überging er sie höflich. Daraufhin ereiferten sich die anwesenden Schiiten und riefen: „Du hast den wichtigsten Punkt ausgelassen. Wiederhole die Rede, damit sie vollständig wird". Der Freitagsprediger hielt inne, und es nützte auch nichts, dass ihm der anwesende Šayḫ al-Islām Taftāzānī, Enkel des bekannten transoxanischen Gelehrten, zurief, er solle vorlesen, was dastehe, weil es unter Zwang keine Sünde sei. Da er sich weigerte, die Schmähformel zu lesen, holten sie ihn vom Minbar herunter, töteten ihn und verbrannten seine Leiche (26.131b).

Als später Šāh Ismāᶜīl selbst nach Chorasan kam, alle Führungspersönlichkeiten zu sich rief und den Šayḫ al-Islam aufforderte, die Schmähformel an jener Stelle zu lesen, soll sich dieser „zum Wohlgefallen Gottes" ebenfalls geweigert haben. Vom Herrscher zur Rede gestellt, wie er jetzt diesem Befehl zuwiderhandeln könne, wo er doch vorher dem Prediger das gleiche befohlen habe, antwortete at-Taftāzānī:

> Jenes war ein Gutachten (*fatwā*), dies aber ist, wie du siehst, Frömmigkeit (*taqwā*). Darüber hinaus herrschte zu jener Zeit völliger Aufruhr und Tumult, heute aber sehe ich (dich) in der Residenz, in der es dir obliegt, Gerechtigkeit zu üben, das anzuhören, was mit dieser Rede zu tun hat, und das zu legalisieren, wonach in dieser Situation zu handeln besser ist. (26.131b–132a)

[70] 96.200b: *wa-ammā mā štahara ᶜalā alsinat al-ᶜawāmm anna-hū {s} qāl man lam yaqdir ᶜalā ziyāratī fa-la-yazur ibn ᶜammī fa-lā aṣla la-hū ᶜinda l-ᶜulamā' al-aᶜlām.*

Als sich der Herrscher nach demjenigen, was zu tun sei, erkundigte, antwortete ihm at-Taftazānī, dass er, um gut zu handeln, einen der beiden folgenden Wege wählen solle. Die eine Möglichkeit sei, dass er ihm beweise, dass der sunnitische Maḏhab die Wahrheit und alles andere nichtig sei, und zwar indem er ihm die Autographen der Schriften seiner Vorväter und der Scheiche, die früher in seinem Land gelebt haben, zeige; er solle dann nach dem, was dort steht, handeln. Die zweite Möglichkeit bestehe darin, dass er die Gelehrten seines Maḏhab zusammenrufe, damit at-Taftāzānī in seinem Mağlis[71] mit ihnen disputieren könne. Er solle dann demjenigen, der sich durch seine Überlieferungs- und Vernunftargumente als überlegen erweise, in den Einzelbestimmungen und Grundsätzen folgen. Auf diese Worte hin beriet sich der Herrscher mit seinen Weziren, Offizieren, Gelehrten und Juristen, die zu ihm sprachen: „Dieser Mann ist ein großer Gelehrter, den niemand von uns in der Rede besiegt. Deine Väter und Vorväter haben ihre Werke in der Zeit der Sunna verfasst, als sie sich in dieser Angelegenheit in *taqiyya* üben mussten." Al-Qārīs Bericht schließt mit der Bemerkung ab, so wie Pharao sich von Hāmān irreleiten ließ, so sei nun Šāh Ismāʿīl seinen Beratern gefolgt, habe at-Taftāzānī getötet und damit zu einem „glücklichen Märtyrer" gemacht.

Die Ermordung von Zayn ad-Dīn Ziyāratgāhī ist auch aus persischen lokalhistorischen Quellen bekannt (vgl. Szuppe 1992: 77, 126f), mit der Darstellung, dass der Šayḫ al-Islām Aḥmad at-Taftazānī ebenfalls von Šāh Ismāʿīl getötet wurde, scheint al-Qārī allerdings alleine zu stehen (vgl. Szuppe 1992: 132). Der Bericht über diese Ereignisse bildet in seiner Abhandlung das erste Glied einer sich über mehrere Seiten hinziehenden Argumentationskette, die darauf abzielt, das auch aus anderen Quellen bekannte brutale Vorgehen der Usbeken gegen die Zivilbevölkerung in Chorasan bei ihrem Eroberungsfeldzug von 996/1588[72] zu delegitimieren.

Die Usbeken hatten offensichtlich ihr Vorgehen mit dem Verweis auf den Unglauben der chorasanischen Bevölkerung gerechtfertigt. Hiergegen wendet al-Qārī ein:

> Durch das, was wir hier festgestellt und niedergeschrieben haben, ist klar geworden, dass Chorasan nicht *dār al-ḥarb* ist, wie sich einige Rechtsgelehrte eingebildet haben, sondern *dār al-bidʿa*, wie es bei den Gelehrten offenkundig ist. Das erklärt sich daraus, dass die Mehrzahl seiner Einwohner Sunniten sind: die meisten sind Hanafiten, daneben gibt es ein paar Schafiiten. Die Soldaten dagegen sind nur eine zahlenmäßig begrenzte Gruppe, ein kleines Häuflein, die von sich behaupten, dass sie Schiiten seien. (26.133a)

Wenig später heißt es:

> Wenn nun klar geworden ist, dass Chorasan nicht zur *dār al-ḥarb*, sondern zur *dār al-bidʿa* gehört, dann wird deutlich, dass das, was die Usbeken mit ihnen (nämlich den Bewohnern des Landes) machen, falsch ist. Sie haben sie nämlich in jenen Tagen ohne einen Unterschied zu machen, massakriert und ihre Frauen und Kinder in Gefangenschaft geführt, bis die Menschen sogar der offenkundigen Gottlosigkeit verfallen sind, die Verheiratung der Frauen und die Versklavung ihrer Kinder für erlaubt zu halten". (26.133b)

Es geht in der langen Schia-Abhandlung allerdings nicht nur um eine Verteidigung der Bevölkerung Chorasans gegen die Angriffe der Usbeken, sondern umgekehrt auch um ihre Verteidi-

---

[71] Zur kulturgeschichlichen Rolle der *mağlis* als Plattform interreligiöser Gespräche vgl. Lazarus-Yafeh u.a. (Hrsg.): *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*. Wiesbaden 1999.

[72] Zu den Massakern in Chorasan und der dadurch ausgelösten Auswanderungswelle nach Indien vgl. Orthmann 1996, 97f.

gung gegen Angriffe von deren Gegnern, den in safawidischen Diensten stehenden Qızılbāš-Kämpfern. Das wird aus der folgenden Aussage al-Qārīs deutlich:

> *fa-ṭāyifatu l-Uzbakiyya · wa-ǧahalatu Māwarā'a-n-nahriyya · yansibūna ahla Ḫurāsāna ilā r-Rawāfiḍ wa-hum bari'ūna min-humā wa-ǧamā'atu l-Qizilbāšiyya · wa-l-ʿIrāqiyyati l-awbāšiyya · yansibū-hum ilā l-Ḫawāriǧ wa-hum munazzahūn ʿan-hum* (26.139a)
> „Die Partei der Usbeken und die transoxanischen Dummköpfe setzen die Bewohner Chorasans zu den Rafiditen in Beziehung, obwohl sie nichts mit ihnen zu tun haben. Und die Schar der Qizilbaš und des irakischen Pöbels setzt sie mit den Ḫāriǧiten in Zusammenhang, obwohl sie auch über sie erhaben sind".

Es ist gut möglich, dass al-Qārī hier auf Vorfälle beim Wiedereinrücken der Safawiden in Chorasan im Jahre 1006/1599 Bezug nimmt. Offenbar unterschied sich das Verhalten der safawidischen Qızılbāš-Kämpfer nicht wesentlich von demjenigen der Usbeken. Auch sie gingen vielleicht unter dem Vorwand der Ketzerverfolgung gegen die Zivilbevölkerung Chorasans vor.

An seinen Bericht über das Wüten der Usbeken in Chorasan schließt al-Qārī noch eine weitere Passage an, in der er auf Geschehnisse in der Nachbarregion Transoxanien eingeht. Aus dieser Passage geht hervor, dass die Usbeken in ihrer eigenen Heimat keineswegs rücksichtsvoller mit der Zivilbevölkerung umgingen. Al-Qārī:

> Noch seltsamer aber als dies ist, dass sie solche Dinge auch in den sunnitischen Gebieten wie Taschkent und andern Orten bezüglich der Gelehrten und Sayyids getan haben, so dass sie sogar die Tochter von Amīr Sayfī, der ein frommer und gottesfürchtiger Sayyid und Muftī war, auf dem Markt von Buchara verkauft haben, nachdem ihr Herrscher befohlen hatte, die gesamte Bevölkerung des Landes einschließlich der Frauen, Kinder, Gelehrten, Scheiche, Sayyids und Ekstatiker zu töten, wegen eines Vergehens, das einem der unwissenden Soldaten unterlaufen war. Wir sind Gottes und zu ihm kehen wir zurück! (26.133b–134a)

Mit der letzten Formel bringt al-Qārī seine Entrüstung über das Vorgehen der Usbeken zum Ausdruck. Da er seine Schilderung dieser Ereignisse mit keiner Zeitangabe versehen hat, ist ihr historischer Quellenwert leider beschränkt.

Die lange Schia-Abhandlung ist die einzige Schrift, in der al-Qārī auf Geschehnisse in seiner ursprünglichen Heimatregion eingeht. Ansonsten beschränken sich Aussagen zu dieser Region in seinen Werken auf kurze Notizen. Ein gewisser Lokalpatriotismus für Herat ist in einer Ergänzungen zur Hanafiten-Schrift ʿAbd al-Qādirs feststellbar. Dieser hatte in einer Nisba-Liste am Ende seines Werks zu der Herkunftsbezeichnung *al-Harawī* erklärt, dass Herat „eine der Städte Chorasans" sei. Hierzu ergänzt al-Qārī: „Vielmehr (ist sie) ihre größte" (*bal aʿẓamu-hā*; 123. 94b). Die hervorragende Stellung Herats innerhalb Chorasans betont al-Qārī auch im *Miškāt*-Kommentar. In Anmerkung zu dem Hadith, demzufolge der Daǧǧāl aus Chorasan kommen soll, schreibt er dort: „Seinen Hauptteil (*muʿẓam*) bildet jetzt der Ort Herat. So wie Damaskus (sc. als pars pro toto) *aš-Šām* genannt wird, wird Herat Chorasan genannt" (17. IX415). Im Zusammenhang mit dem Bericht über die Ermordung Ziyāratgāhīs bezeichnet al-Qārī seine Heimatstadt als *balad Harāt al-mašhūr* (26.131b; „der berühmte Ort Herat"). Trotz dieser in Ansätzen erkennbaren Tendenz zur Betonung der Größe und Berühmtheit Herats lässt sich zusammenfassend feststellen, dass diese Stadt nur eine untergeordnete Bedeutung in seinen Texten und somit auch seinem Denken besitzt. Immerhin bezeichnet sich aber al-Qārī in 16 Werken in der

Selbstvorstellung des Textkopfes bzw. in der Signatur des Kolophons selbst mit der Nisba *al-Harawī* („der Herater"),[73] womit er seine Verbundenheit mit dieser Stadt zum Ausdruck bringt.

Al-Qārīs mentale Landkarte und die Maḏhab-Geographie der islamischen Welt

Nur an wenigen Stellen in seinen Werken geht al-Qārī noch auf andere Orte ein als die bisher genannten. Im Zusammenhang mit der Erklärung der Nisba *al-Ǧazarī* teilt er zum Beispiel mit, dass der zugrundeliegende Ort Ǧazīrat Ibn ᶜUmar „jetzt" als Ǧazīrat al-Akrād bekannt sei.[74] Dies scheint die einzige Notiz im Gesamtwerk zur aktuellen Toponymie einer Örtlichkeit außerhalb des Ḥiǧāz zu sein. In seinem langen *Manāsik*-Kommentar nennt er an einer Stelle (73.328) Alexandria als den Ursprungsort der Säulen in der Heiligen Moschee. Die Mawḍūᶜāt-Sammlungen enthalten darüber hinaus eine ganze Liste mit Gräbern „ohne Grundlage" (*laysa la-hū aṣl*). Hier werden vor allem Heiligtümer aufgeführt, deren Verehrung bereits von Ibn Taymiyya kritisiert wurde (vgl. Olesen 236f, 239), wie das Noah-Grab in der libanesischen Bekaa-Ebene[75] und das Grab des Prophetengefährten Ubayy ibn Kaᶜb (st. 30/650) östlich von Damaskus. Daneben erwähnt al-Qārī aber auch noch einige andere Gräber wie diejenigen der Prophetengefährten Abu Hurayra in ᶜAsqalān und Sīdī ᶜUqba ibn ᶜĀmir (st. 58/677) auf dem Qarāfa-Friedhof[76] bei Kairo (10.85; 11.227f).

Will man eine mentale Landkarte zu al-Qārīs Gesamtwerk zeichnen, so sind solche Aussagen interessanter, die ein kohärentes Bild von einem Ort oder einer Region erkennen lassen. Rūm zum Beispiel, also das Gebiet von Anatolien und Rumelien, ist für al-Qārī das wichtigste Gebiet des Ǧihād. Das wird deutlich bei seiner Kommentierung von zwei Hadithen im *Miškāt*-Kommentar. Der eine ist das von Muslim überlieferte Prophetenwort, demzufolge die islamische Religion dadurch fortbesteht, dass bis zum Ende der Zeiten immer eine Schar (*ᶜiṣāba*) für ihn kämpft. Aṭ-Ṭībī hatte dazu im frühen 8./14. Jahrhundert, vermutlich in Anspielung auf die mamlukische Vertreibung der Mongolen und Kreuzfahrer, geschrieben, dass mit dieser Schar wohl die siegreiche Gruppe in Syrien gemeint sei. Hierzu vermerkt al-Qārī aktualisierend mit *qultu*: „Und der größte Teil (sc. von dieser Schar) in dieser Zeit ist in Rūm. Gott möge ihnen den Sieg verleihen und ihre Feinde im Stich lassen" (17.VII364). Ansatzpunkt seiner zweiten in diese Richtung gehenden Anmerkung ist die innerhalb der Auslegung eines Hadith vorgebrachte Aussage eines früheren Gelehrten, Syrien sei das Gebiet der Kriegszüge (*ġazw*) und des Dschihad. Hierzu vermerkt al-Qārī, wohl mit Blick auf das in Europa kriegführende Osmanische Reich, wiederum mit *qultu*: „Das war nur in der Zeit des Gottesgesandten so, heute aber findet das Unternehmen von Kriegszügen und der Dschihad in den *bilād ar-Rūm* statt" (17.X41).

Aufschlussreich für al-Qārīs Weltbild ist auch seine Deutung einer eschatologischen Tradition in seiner Mahdī-Schrift. Sie besagt, dass „die meisten Anhänger des Daǧǧāl aus Isfahan kom-

[73] Vgl. oben S. 93.

[74] 52.4b. Hier scheint es eine Parallele zur christlichen Benennung der Stadt zu geben, dennim 16. und 17. Jahrhundert tauchte für sie der alte Name Ǧazartā d'Kardū wieder in den Texten auf, vgl. N. Elisséef in *EI²* III 960b.

[75] Vgl. dazu D. Sourdel: Art. „Art. Karak Nūḥ" in *EI²*. Zur Erneuerung dieses Heiligtums durch den mamlukischen Sultan aẓ-Ẓāhir Baybars vgl. Ibn Šaddād 356f.

[76] Vgl. dazu Chr. Taylor: *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden 1999. S. 88.

men“[77] sollen. In dieser Tradition sieht al-Qārī einen „Hinweis darauf, dass die Anhänger des Mahdi die Sunniten (*ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*) und die Anhänger des Daǧǧāl die Leute des Unglaubens und der Ketzerei (*ahl al-kufr wa-l-bidʿa*) sind“ (39.174a). Diese Schlussfolgerung wird eigentlich erst vor dem Hintergrund der aktuellen politisch-konfessionellen Verhältnisse in der islamischen Welt verständlich. Der safawidische Herrscher Schah ʿAbbās hatte ja im Jahre 999/1590 Isfahan zu seiner Hauptstadt gemacht.[78] Offensichtlich hatte al-Qārī in dieser Schrift, die aus seiner späteren Schaffensperiode stammt, Isfahan bereits als Hauptstadt des schiitischen Ṣafawidenreiches vor Augen. Sie sieht er als Sitz des Antichrists sowie der Ungläubigen und Ketzer, also der Schiiten, an. In den früheren Mahdī-Schriften heißt die Stadt Iṣbahān.[79] Darin, dass al-Qārī den persischen Namen Iṣfahān verwendet, zeigt sich bereits eine gewisse Aktualisierung auf die zeitgenössische Situation. Die Tatsache, dass er diese Tradition nicht wie sonst als Hadith mit abgekürztem Isnād, sondern mit *qultu* einführt, zeigt zudem, dass er ihr persönlich eine Bedeutung beimaß. Offensichtlich war ihm daran gelegen, herausstellen, wie sinnfällig die alte Überlieferung auf die religionsgeographische Situation seiner Zeit passte. Zwar ging er nicht soweit wie zur gleichen Zeit in Europa die protestantischen Theologen, die den Sitz des Antichristen nach Rom verlegten, weil dort der Papst residierte,[80] aber in ihrer aktualisierenden und konfessionsorientierten Tendenz weist seine Hermeneutik der Daǧǧal-Tradition eine gewisse Ähnlichkeit mit der frühneuzeitlichen protestantischen Antichrist-Vorstellung auf. Isfahan wird zum negativen Gegenpol der sunnitischen Welt gemacht, die zukünftig unter der Führung des Mahdī stehen wird.

Es gibt einen Bereich, in dem al-Qārī sogar ein mehrere islamische Großregionen umfassendes räumliches Bewusstsein entwickelt hat, und zwar denjenigen der Maḏhab-Geographie. Schon in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung trägt al-Qārī den Gedanken vor, dass im Gegensatz zu anderen Rechtsschulen die Anhänger Abū Ḥanīfas in den verschiedenen islamischen Ländern immer zahlreicher werden. Als besondere Verbreitungsgebiete des hanafitischen Maḏhabs nennt er Anatolien, Transoxanien, Indien, Chorasan und Irak sowie die arabischen Länder. Hieraus zieht er die Schlussfolgerung, dass allein von der bewohnten Fläche her die Hanafiten mindestens zwei Drittel der muslimischen Gesamtbevölkerung der islamischen Welt ausmachen.[81]

In seinem *ʿAyn al-ʿilm*-Kommentar kommt al-Qārī auf diesen Gedankengang noch einmal zurück und führt ihn weiter aus. Anlass ist eine Ergänzung seines Lehrers Ibn Ḥaǧar zum Grundtext dieses Werkes, derzufolge der Gläubige bei der Wahl seines Maḏhabs nicht nur nach dem Rang des Schulgründers gehen, sondern auch berücksichtigen soll, welcher am meisten im Gebrauch ist.[82] Al-Qārī bemerkt hierzu, dass der Nutzen dieser Ergänzung, der er wohl eine

[77] *Qultu: wa-qad ǧāʾa anna akṯar anṣār ad-Daǧǧāl min Iṣfahān* (39.174a).

[78] Vgl. dazu oben S. 2.

[79] Bei Ibn Ḥaǧar *al-Qawl al-muḫtaṣar* 92 ist es eines der Kennzeichen des Daǧǧāl, dass er aus Chorasan oder Iṣbahān kommt.

[80] Vgl. Gottfried Seebaß: Art. „Antichrist IV. Reformations- und Neuzeit“ in *TRE* III 28–38.

[81] Vgl. oben S. 218f.

[82] Al-Qārī zitiert diese Ergänzung offensichtlich nach *al-Ḫayrāt* 14. Dort heißt es: *wa-l-awlā an yaḫtāra min al-aʾimma al-arbaʿa man ẓanna anna-hū afḍal... [wa-l-ʿamal bi-hī akṯar]*

schafiitische Tendenz unterstellt, zu den Hanafiten zurückkehre (*la-hā manfaʿa ʿāʾida*; 140.48). Wie er das meint, wird erst aus den nachfolgenden Ausführungen deutlich. Ibn Ḥaǧar hatte seine Ergänzung mit den folgenden Worten kommentiert:

> „Nun zeichnen sich sowohl Abū Ḥanīfa als auch Mālik und aš-Šāfiʿī durch eine Klimazone aus, in der allein ihre oder fast nur ihre Anhänger vertreten sind, sowie der Hedschas, Jemen, Ägypten, Damaskus, Aleppo, der arabische und der persische Irak aš-Šāfiʿī gehören, der ganze Westen Mālik und Rūm, Indien und Transoxanien Abū Ḥanīfa."(zit. aus 140.I48, vgl. Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt al-ḥisān* 14).

Dieser Sichtweise, die die drei großen Rechtsschulen hinsichtlich ihrer geographischen Verbreitung auf eine Stufe stellt, setzt al-Qārī seine eigene die Dominanz des hanafitischen Maḏhabs betonende Sicht der Dinge gegenüber:

> „Zwar gehört der Maghreb zweifellos dem Imām Mālik. Was aber den Hedschas und die anderen Regionen anlangt, die er dahinter erwähnt, so sind sie mit Schafiiten, Hanafiten, Malikiten und Hanbaliten durchmischt. Die Hanbaliten befinden sich nämlich im Naǧd und den angrenzenden Gebieten, sowie in Baṣra, Baghdad, al-Laḥṣā und Umgebung. Was aber die Sonne der Wissenschaft Abū Ḥanīfas anlangt, so strahlt sie über den Osten und dominiert die Gruppen des größten Teils (*wa-ġalab ʿalā firaq akṯar al-farq*?), denn die große Anzahl der Türken, Inder und Nicht-Araber übersteigt die Anhänger Māliks und aš-Šāfiʿīs wahrscheinlich um ein Vielfaches" (140.I48).

Der Gedankengang mündet in seine früheren Überlegungen zur Zwei-Drittel-Mehrheit der Hanafiten unter den Muslimen ein.

Schon bei Ibn Ḫaldūn (st. 784/1382) findet man eine grobe Übersicht über die Verteilung der sunnitischen Rechtsschulen in der islamischen Welt (*al-Muqaddima* 448f). Bei al-Qārī scheint das Bewusstsein für solche Fragen allerdings erheblich stärker entwickelt zu sein.

c) Die hierarchische Ordnung der Welt

Sowohl in Bezug auf die verschiedenen Räume als auch auf die verschiedenen Zeiten zeigt al-Qārī ein starkes Bewusstsein für Inhomogenität. Zeiten und Räume haben für ihn sehr unterschiedliche Wertigkeiten, weil sie den jenseitigen Nutzen der eigenen Handlungen beeinflussen. Sehr deutlich zeigt sich dieses Bewusstsein al-Qārīs in der folgenden Aussage, die er in seiner *ḥaǧǧ-akbar*-Abhandlung formuliert: „Sowie die hoch verehrten Orte eine Vergrößerung der Belohnung (*ṯawāb*) der Werke bewirken, so haben auch die hoch verehrten Zeiten Einfluss auf die Vergrößerung ihrer Belohnung" (60.320).

An verschiedenen Stellen versucht al-Qārī Räume und Zeiten sogar in eine genaue Reihenfolge (*tartīb*) zu bringen. So schreibt er beispielsweise zu den verschiedenen möglichen Orten für das rituelle Gebet, die Heilige Moschee von Mekka sei dafür am besten, danach komme die Prophetenmoschee in Medina, danach die Moschee von Jerusalem, an vierter Stelle die Moschee von Qubāʾ in Medina, danach die Freitagsmoschee (*masǧid al-ǧāmiʿ*), die Stadtteilmoschee (*masǧid al-ḥayy*) und schließlich das eigene Haus des Betenden, welches immerhin noch besser sei als das Gebet auf der Straße oder auf dem Markt (73.311; 58.147a).

Hierarchisch sind aber nicht nur Zeiten und Räume geordnet, vielmehr gibt es auch unter den Wissenschaften und den Menschen große Rangunterschiede. Mit Bezug auf die Tradition, derzufolge die Gelehrten die Erben der Propheten sind, schreibt al-Qārī: „So unterscheiden sie sich in den Rängen der Erbschaft entsprechend der Ungleichheit der Ränge der verschiedenen Wissenschaften wie der Koranexegese, des Hadith, der Rechtswissenschaft und der Koranrezitation" (140.II211). In der langen Schia-Abhandlung kommentiert er einen Hadith mit den Worten: „Sein Sinn ist, dass es beim Frevel Stufen gibt, so wie es bei den Muslimen eine Ungleichheit entsprechend der unterschiedlichen Tugendhaftigkeit (*bi-ḫtilāf al-manāqib*) gibt" (26.131a).

Al-Qārī ermahnt den Pilger, beim *wuqūf* in der Ebene ᶜArafa anlässlich der dort zu beobachtenden unterschiedlichen Verhältnisse der Menschen, von denen die wohlhabenden und starken beritten, die anderen zu Fuß und schwach sind, des Tages der Auferstehung zu gedenken, bei dem ebenfalls große Unterschiede zwischen den Menschen herrschen sollen: die einen reiten bei der großen Versammlung auf edlen Kamelen, die anderen gehen zu Fuß und wiederum andere liegen auf ihren Gesichtern, entsprechend der Tugenden, Ämter und Anstrengungen (*ᶜalā qadr al-manāqib wa-l-manāṣib wa-l-matāᶜib*), die ihnen zugute gehalten werden können. Hieran schließt er die Aufforderung an den Leser an: „Sei in allen Rängen (*fī ǧamīᶜ al-marātib*) zwischen Furcht und Hoffnung!" (71.203a).

Letztendlich ist al-Qārī insgesamt einem hierarchischen Denken verhaftet. Das gilt sogar hinsichtlich der verschiedenen Gottesnamen und -attribute. Die Aussage im Grundtext von *al-Fiqh al-akbar*, dass diese Namen und Attribute alle in Vorzüglichkeit (*faḍīla*) und Größe (*ᶜaẓma*) gleich seien, ohne Unterschied (*lā tafāwuta bayna-hā*), kommentiert er mit Worten, die im Grunde genommen genau das Gegenteil aussagen: „Dem widerspricht nicht, dass einige Namen und Attribute großartiger sein können als andere, entsprechend dem, was in den Hadithen über den größten Gottesnamen feststeht. Doch Gott weiß es am besten" (184.306). Der Anhang zum *Fiqh-Akbar*-Kommentar enthält eine ganze Anzahl von solchen Hierarchiesierungsfragen. Am Anfang steht das Ranking der Propheten. Während as-Suyūṭī bei den drei Propheten Noah, Mose und Jesus gesagt hatte, dass er keine Tradition darüber kenne, welcher von den dreien der beste ist, erklärt al-Qārī, ohne einen Grund anzugeben, dass nach dem Offensichtlichen (*aẓ-ẓāhir*) Noah der beste sei, danach folgten Mose und Jesus (184.337). Auch die großen Frauen des Islams werden in eine hierarchische Reihenfolge gebracht (184.346–49). ᶜĀ'iša soll die beste der Frauen sein (vgl. Qvw. 15.8). Auch hierin drückt sich hierarchisches Denken aus.

Die hierarchische Ordnung der Welt ist vor allem Leitthema der kurzen Abhandlung 42. Unterschiedlich sind nicht nur die Ränge der Menschen, sondern im Grunde genommen das gesamte Sein. Al-Qārī fordert den Leser auf, sich das am Beispiel der Steine zu vergegenwärtigen, bei denen der schwarze Stein alle anderen Steine an Rang übertrifft. Einige Dinge habe Gott auf sich bezogen gemacht, wie das Haus Gottes und die Kamelstute Gottes; die Laylat al-qadar und die Freitagsstunde seien besser als viele andere Zeiten, der größte Gottesname nehme unter den Namen und Attributen eine Vorzugsstellung ein. In einer *min-hā*-Liste führt al-Qārī darüber hinaus eine Anzahl von Traditionen an, die alle darauf hinauslaufen, dass einige Suren und Verse des Korans besser seien als andere. In diesem Zusammenhang verweist er auf seinen *Miškāt*-Kommentar und seinen *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar, weil er dort die „Sinninhalte dieser Nachrichten und die mit ihnen zusammenhängenden Geheimnisse" dargelegt habe (42.198b).

§ 12 Gruppen und Gegengruppen

a) Die dogmatische Ebene

Wuǧūdiyya und Šuhūdiyya

Es dürfte bereits deutlich geworden sein, dass die Auseinandersetzung mit der Wuǧūdiyya eine sehr zentrale Rolle in al-Qārīs Gesamtwerk spielt. Sie beginnt in dem um 1010h verfassten *Fiqh-akbar*-Kommentar und erstreckt sich über eine große Anzahl seiner späteren Schriften. In der Abhandlung 41. (siehe oben § 9) bildet sie sogar das Kernthema. Offenbar schämte sich al-Qārī ein wenig, in dieser Schrift den Lehren der Wuǧūdiyya so breiten Raum geschenkt zu haben. Am Ende des Textes rechtfertigt er in einem Abschnitt diese Vorgehensweise damit, dass Koran und Hadithe die Lehre der Ungläubigen ebenfalls behandeln, sowie mit Verweis auf den Konsens der Gelehrten darüber, dass zur besseren Widerlegung das Reden über die Ungläubigen und Freigeister zulässig sei. Wenn Aḥmad ibn Ḥanbal dieses Reden das eine Mal für unzulässig gehalten, das andere Mal, nämlich bei der Widerlegung der Ǧahmiyya, selbst deren Lehre dargestellt habe, so liege das unter anderem daran, dass er im zweiten Fall eine Begebenheit erwähnt habe, die nach einer Antwort verlangte, so wie es ihm selbst in seinem Buch über die Wuǧūdiyya widerfahren sei.[83] Da, so setzt al-Qārī seine Argumentation fort, nach einhelliger Meinung der Gelehrten schon die Widerlegung der Qadariyya, Ǧabriyya und anderer Lehren zu den kollektiven Pflichten gehöre, so sei es erst recht eine Pflicht, die Wuǧūdiyya zu widerlegen, denn diese Gruppe schade dem Islam noch erheblich mehr, insofern als sie sich in ihren Schriften auf Koran und Sunna beriefe und dadurch bei der Volksmenge den Eindruck wecke, als handele es sich um eine mit dem Islam übereinstimmende Lehre (41.59b).

Obwohl al-Qārī die Wuǧūdiyya in mehreren Werken behandelt, ist seine Definition dieser Gruppierung nicht eindeutig. So erklärt er sie das eine Mal (140.II363) recht simpel als die „Partei Ibn ᶜArabīs" (*ṭā'ifat Ibn ᶜArabī*), das andere Mal beschreibt er sie als eine Untergruppe der Anhängerschaft Ibn ᶜArabīs, die wiederum eine Untergruppe der Sufis darstelle (vgl. 188.38a). In seiner Mahdī-Abhandlung (39.171b) nennt er die Lehre von Ipseität (*ᶜayniyya*) als das kennzeichnende Merkmal der Wuǧūdiyya. Zwar unterscheidet al-Qārī am Anfang seiner *wuǧūdiyya*-Abhandlung in Übernahme einer Gedankenfigur al-Makkīs zwischen den monotheistischen und den häretischen Wuǧūditen und greift diese Unterscheidung in seinem *Šifā'*-Kommentar wieder auf (siehe oben S. 257f), doch hat dies keine Auswirkungen auf seine Bewertung der Wuǧūdiyya an sich. Sie bleibt für al-Qārī per se eine bösartige Sekte (*ṭāyifa radī'a*; 41.46b), deren Angehörige die Grundlagen der Religion (*qawāᶜid ad-dīn*) verlassen haben, weshalb er ihnen wünscht, dass Gott sie im Stich lassen möge (18.697). Darüber hinaus meint er, dass die von der Wuǧūdiyya geübte Gleichsetzung der göttlichen und geschöpflichen Eigenschaften schlimmer ist

[83] *ḥayṯu ḏakara wāqiᶜat ḥāl muḥtāǧa ilā ǧawāb su'āl ka-mā waqaᶜat la-nā fī hāḏa l-kitāb* (41.59b, korrigiert nach B 589b).

als die gänzliche Leugnung der göttlichen Eigenschaften wie bei den Ǧahmiten, Muᶜtaziliten und Philosophen, weil diese damit nur einen neuerlichen theologischen Pluralismus verhindern wollten (41.29b–30a).

Die eigentliche positive Gegengruppe zur Wuǧūdiyya ist bei al-Qārī die Šuhūdiyya, deren Name von dem Begriff *šuhūd* („Schau, persönliches Erleben, Bezeugen") abgeleitet ist. Als gegensätzliches Paar erscheinen die beiden Begriffe in attributiver Funktion schon in dem Titel der Abhandlung 41. *al-Martaba aš-šuhūdiyya fī l-manzila al-wuǧūdiyya* „Die erlebensmäßige Erhöhung über die seinsmäßige Herabsenkung". In dem Text selbst begegnet der Begriff nur an zwei Stellen. So formuliert al-Qārī im Anschluss an das Prismengleichnis die Aussage, dass derjenige, der von dem Erleben der Schöpfung (*šuhūd al-ḫalq*) beherrscht sei, elementaristischer Temporalist (*dahrī ᶜunṣurī*), leugnerischer Zoroastrier (*maǧūsī ǧuḥūdī*) oder wuǧūditischer Jude sei, nicht aber Šuhūdit (41.42b). An einer späteren Stelle stellt er dem Maḏhab der Inkarnationisten (*ḥulūliyya*), Unionisten (*ittiḥādiyya*) und Wuǧūditen den Maḏhab der Leute der Wahrheit (*ahl al-ḥaqq*) gegenüber, die über die *marātib šuhūdiyya*, die Erlebensränge, eine Verifikation herstellen (41.44b–45a).

Der Gegensatz zwischen Wuǧūdiyya und Šuhūdiyya wird dann vor allem in den späteren Schriften betont, meist in Kombination mit einem Querverweis auf 41. In seiner Schrift zur monotheistischen Bekenntnisformel (32.) erklärt al-Qārī:

> „Was al-Mawlawī al-Ǧāmī in *Silsilat aḏ-ḏahab* von einigen großen Erkennern überliefert hat, dass nämlich *Lā ilāha illā Llāh* soviel bedeutet wie ‚Es gibt nichts von dem, was Gott genannt wird, außer Gott' (*laysa šay' mimmā yudᶜā ilāhan ġayr Allāh*), so ist das nicht richtig, ja es ist offener Unglaube. Es gehört in Wahrheit nur zur Lehre der Wuǧūdiyya, die die Ipseität (sc. von Schöpfer und Schöpfung) lehrt, nicht zur Lehre der am šuhūditischen Ränge, wie ich diese Frage in einer eigenständigen Abhandlung dargelegt habe." (32.152b)

Am Anfang seines *Ādāb-al-murīdīn*-Kommentar setzt sich al-Qārī mit der Aussage des Verfassers auseinander, dass die Sufis darüber einig seien, dass Gott keinen Teilhaber und kein Gegenstück (*naẓīr*) habe. Dazu vermerkt er:

> „Hier ist eine Stelle, an der die Füße der sufischen Wegbeschreiter (*as-sālikūn min aṣ-ṣūfiyya*), unter ihnen die wuǧūditische Partei (*ṭā'ifa wuǧūdiyya*), leicht ausgleiten. Ich habe über diese Probleme eine eigenständige Abhandlung verfasst. Du solltest sie haben, denn es sind wichtige Angelegenheiten, damit Du zwischen den Monotheisten, die Leute des Erlebens (*šuhūd*) sind, und den Monotheisten, den Leuten der Leugnung (*ǧuḥūd*), unterscheiden kannst." (188.5a)

Was es bedeutet, dem Prinzip des *šuhūd* anzuhängen, wird im Grunde genommen erst in al-Qārī *samāᶜ*-Traktat deutlich. Dort zitiert er al-Ġazālī mit einer längeren Aussage unbekannter Herkunft, in der der Zustand des Menschen bei *samāᶜ* thematisiert wird:

> „Die Vollkommenheit besteht in Wahrheit darin, dass er (sc. der Mensch) aus dem Selbst und seinen Angelegenheiten entschwindet. Ich meine damit, dass er diese vergisst und sie nicht mehr beachtet, so wie die Frauen (sc. in der Josefsgeschichte) nicht mehr auf Hände und Messser geschaut haben, und dass er durch Gott, für Gott, in Gott und von Gott hört. [...] Nicht meine ich mit seinem Entschwinden das Entschwinden seines Leibes, sondern das Entschwinden seines Herzens bei der Betrachtung seines Herrn durch das Geheimnis seines Geistes. Dieser selbst stammt von Gott her, in einer verborgenen Beziehung, die die einen kennen und die anderen nicht. Jenes Geheimnis hat ein Sein auf der Stellung des Erlebens

(*maqām aš-šuhūd*). Das Bild jenes Seins ist das, was in ihm gegenwärtig ist. Und wenn in ihm etwas anderes gegenwärtig ist, dann ist es, als ob nur dieses Gegenwärtige Sein besitzt. Er ist wie ein polierter Spiegel, der selbst keine Farbe hat, sondern die Farbe dessen annimmt, was in ihm gegenwärtig ist. [...] Daher rührt das Hirngespinst desjenigen, der die Inkarnation und Vereinigung in Anspruch nimmt und *anā l-ḥaqq* sagt. Hierum kreist auch die Rede der Christen, die je nach ihren unterschiedlichen Ausdrucksweisen die Verbindung der menschlichen Natur mit der göttlichen Natur, ihre Bewehrung damit, oder ihre Inkarnation darin behaupten. Dies ist ein glatter Irrtum, vergleichbar dem Irrtum desjenigen, der den Spiegel nach dem Bild des Weins beurteilt, wenn sich in ihm die Farbe eines Weinglases spiegelt."

Die Einheit mit Gott, so können wir dieses Zitat zusammenfassen, ist also keine Sache des wirklichen Seins (*wuǧūd*), sondern nur des menschlichen Erlebens (*šuhūd*). Al-Qārī vermerkt hierzu mit *qultu*:

wa-min hunā ġalaṭa l-wuǧūdiyya · mina Bni ʿArabiyyin wa-atbāʿi-hī min ǧahalati ṣ-ṣūfiyya · ḥayṯu aḫṭaʾū ʿan ǧāddati tawḥīdi ṭarīqati š-šuhūdiyya · (82.20b)

„Von daher haben die Wuǧūditen, Ibn ʿArabī und seine Anhänger von den unwissenden Sufis, geirrt, indem sie nämlich die monotheistische Bahn des šuhūditischen Weges verfehlt haben"

Der Begriff der *šuhūdiyya* ist innerhalb der islamischen Religionsgeschichte natürlich keine Unbekannte. Üblicherweise wird damit jene orthodoxe sufische Lehre bezeichnet, die sich in Reaktion auf pantheistische Strömungen der indischen Wuǧūdiyya herausbildete und das Konzept der *waḥdat aš-šuhūd* („Einheit des Erlebens") propagierte. Als der eigentliche Gründer und zugleich größte Wortführer der *šuhūdiyya*-Schule gilt allgemein al-Qārīs späterer Zeitgenosse Aḥmad Sirhindī (st. 1034/1624).[84] Die Lektüre von al-Qārīs Schriften zeigt dagegen, dass bei ihm das Konzept der Šuhūdiyya als Gegenlehre zur Wuǧūdiyya bereits vollständig ausgebildet ist.

Al-Qārīs Auseinandersetzung mit der Schia

Eine weitere dogmatische Gruppierung neben der Wuǧūdiyya, mit der sich al-Qārī in seinen Schriften intensiv auseinandersetzt, ist die Schia oder, genauer gesagt, die Zwölfer-Schia. Seine uneindeutige Haltung dieser Gruppierung gegenüber zeigt sich schon darin, dass er für sie manchmal die polemische Bezeichnung „Rāfiḍiten" (*Rāfiḍa* 184.496, *Rawāfiḍ* 140.I436, *Arfāḍ* 17.IV489) verwendet, manchmal aber auch die wertneutralen Bezeichnungen *Šīʿa* (184.176, 190, 237, 413) bzw. *Imāmiyya* (184.412). Daneben kommen Mischformen vor wie *ar-Rāfiḍa wa-l-Imāmiyya* (39. 179b) oder *ar-Rāfiḍa al-Iṯnāʿašariyya* (39.180a). Nur an einer einzigen Stelle, wo von dem Mord an Ḥāfiẓ Ziyāratgāhī in Herat die Rede ist, beschimpft er sie als „rāfiḍitsche Hunde" (*kilāb al-Arfāḍ*; 26.131b).

Al-Qārī kannte die Schia offenbar nicht nur aus seiner Jugendzeit in Chorasan, sondern auch von seinem Aufenthalt in Mekka her. Über die hier die religiösen Riten vollziehenden Schiiten schreibt er:

Ich hasse den Anblick dieser elenden Partei (*ṭāʾifa*), besonders beim Umlauf um die erhabene Kaaba. Sie betreiben allerdings (beim rituellen Gebet) wie die Heuchler Verheimlichung (*taqiyya*), indem sie bei der schafiitischen *ǧamāʿa* beten, [...] doch ist der Unterschied zwischen den beiden Gruppen, dass die Schafiiten im Gegensatz zu den Schiiten ihre Finger zusam-

[84] Vgl. Landolt 61, Elias 2, W.C. Chittick Art. „Waḥdat al-wudjūd. Waḥdat ash-shuhūd" in *EI²*, dort besonders XI37b.

> menziehen und beim Bekenntnis (*tašahhud*) den Zeigefinger ausstrecken, wie es auch in unserem Maḏhab als abgesichert gilt. Jene haben dagegen diese Handlungsnorm des Religionsgesetzes fallengelassen, wobei sie sich in Opposition zur Lehre der erhabenen und wundervollen Sunniten gestellt haben. Zu ihren Kennzeichen beim Umlauf gehört es, dass sie zu Beginn etwas flüstern und sich dann von der Kaaba abwenden; vor dem Ende der siebten Runde bleiben sie dann verkehrt herum vor dem *Mustaǧār* stehen. (26.133b)

Mustaǧār war zur Zeit al-Qārīs die Bezeichnung für die Stelle zwischen der südlichen „jemenitischen" Ecke der Kaaba und der verschlossenen Tür auf der Rückseite des Gebäudes (73.332).

Notizen über religiöse Praktiken und Glaubensvorstellungen der Schiiten sind über viele Schriften al-Qārīs verstreut. So schreibt er zum Beispiel zu den Traditionen des ᶜĀšūrā'-Tages:

> „Von den Rāfiḍiten in den Ländern der Nicht-Araber, Chorasan und dem Irak, ja sogar in Transoxanien sind gewaltige Verwerflichkeiten bekannt geworden, zu denen schwarze Kleidung, das Herumgehen in den Orten und das Verletzen von Kopf und Leib gehört. Sie behaupten, dass sie die *ahl al-bayt* lieben, doch sind diese nicht dafür (sc. für diese Verwerflichkeiten) verantwortlich" (10.105).

In seiner Mahdī-Schrift berichtet al-Qārī von der „hässlichen Neuerung" der Schiiten, den Kenotaph Adams und Noahs in die Grabstätte von ᶜAlī zu stellen (39.173a). Er spricht hier mit großer Wahrscheinlichkeit vom Grab ᶜAlīs in Naǧaf. Schon Ibn Baṭṭūṭa berichtet, dass hier in der Grabkammer ᶜAlīs auch die Gräber Adams und Noahs gezeigt wurden.[85]

Besonders über die Mahdī-Lehre der Zwölfer-Schia, wonach der Mahdī mit Muḥammad, dem Sohn des elften Imams Ḥasan al-ᶜAskarī identisch ist, weiß al-Qārī einiges zu berichten. Die Imamiten behaupten, so erklärt er, dass dieser Muḥammad nicht gestorben sei, sondern den Rang des Imams und Kalifen seiner Zeit erhalten habe. In den Lagerstädten gegenwärtig (*ḥāḍir fi l-amṣār*), aber vor den Blicken der Menschen verborgen (*ġā'ib ᶜan il-abṣār*), sei er derjenige, der den trockenen Stab zum Ergrünen bringe und die weltliche Herrschaft abschließe (*allaḏī yūriqu al-ᶜaṣā wa-yaḫtimu alᶜ aṣā*?; 39.179b). Schon vor mehr als 500 Jahren sei er als kleines Kind im *sirdāb*, „dem Kühlkeller" von Samarrā' verschwunden, ohne dass ihn jemand hernach gesehen oder etwas über ihn erfahren habe.[86] Al-Qārī bemängelt, dass die Imamiten über diesen Muḥammad Behauptungen aufstellten, ohne dafür einen Beweis zu liefern und die prophetischen Hadithe damit zur Deckung zu bringen. Gleichwohl verweist er auf die Aussage des persischen Sufis ᶜAlā' ad-Dawla as-Simnānī, wonach „dieser Mahdī", also der Sohn al-ᶜAskarīs, zuerst zu einem der Abdāl wurde, daraufhin den Blicken der Menschen entschwand, dann zum Quṭb wurde und in diesem Zustand starb. Nach seinem Tode soll ein anderer „Vollkommener" den Quṭb-Rang übernommen haben.[87] Offensichtlich sah al-Qārī in as-Simnānīs sufischer Interpretation der schiitischen Mahdī-Lehre ein plausibles Erklärungsmodell für das, was mit dem Sohn al-ᶜAskarīs geschehen war. Die Mahdī-Verehrung der Schiiten in Samarrā' stößt hingegen auf seine scharfe Missbilligung und Verachtung: „Sie erwarten ihn jeden Tag und machen mit Rossen am Tor des *sirdāb* halt. Dort rufen sie ihn an, er möge zu ihnen herauskommen: ‚O Mawlānā, komm heraus, o Mawlānā!'. Dann kehren sie enttäuscht zurück. So verhält es sich mit ihnen und ihm (bis zum

---

[85] Ibn Baṭṭūṭa *ar-Riḥla* 193, engl. Übers. I 257.

[86] Vgl. dazu auch H. Halm *Die Schia*. Darmstadt 1988. S. 41f.

[87] 39.172a. Quelle der Aussage as-Simnānīs ist dessen Schrift *al-ᶜUrwa li-ahl al-ḫalwa* arab. Text 532.

heutigen Tag)... Sie sind zum Gelächter und zur Schande für die Menschen geworden. Jeder Vernünftige auf der Welt spottet über sie" (39.179b).

Im Anhang zum *Fiqh-Akbar*-Kommentar kommt al-Qārī auf die schiitische Imamatslehre zu sprechen, der er mit großer Skepsis gegenübersteht. Wie in der klassisch-islamischen Lehre ist für al-Qārī das Imamat die wichtigste politische Institution. Die Muslime, so erklärt er, müssen einen Imam haben, weil dieser all diejenigen gesetzlichen Pflichten wahrnimmt, die die individuellen Mitglieder der islamischen Gemeinschaft (*āḥād al-umma*) nicht erfüllen können. Dazu gehöre die Vollstreckung ihrer Urteile, die Vollziehung ihrer *ḥadd*-Strafen, die Verteidigung ihrer Grenzfestungen (*sadd ṯuġūri-him*), die Ausrüstung ihrer Heere, die Einnahme ihrer Almosensteuer (*ṣadaqa*), die Bezwingung der Usurpatoren (*mutaġalliba*), Diebe (*mutalaṣṣiṣa*) und Banditen (*quṭṭāᶜ aṭ-ṭarīq*), die Durchführung der Freitags- und Festgebete, die Verheiratung der Minderjährigen (*aṣ-ṣiġār wa-ṣ-ṣaġā'ir*), die keinen Vormund haben und die Verteilung der Beute (184.410). Wichtig sei es, dass der Imam sich zeige, damit die Menschen mit ihren Problemen zu ihm kommen, und er sich um ihre Angelegenheiten kümmern könne. Er dürfe sich nicht, wie die Schiiten behaupten, aus Furcht vor Feinden zurückziehen oder auf den Zerfall eines tyrannischen Regimes (*inḥilāl niẓām ahl aẓ-ẓulm w-al-ᶜinād*) warten, sondern müsse gerade in schlechten Zeiten den Menschen beistehen (184.411f). Al-Qārī wundert sich, das nach der schiitischen Lehre das Gebieten des Billigen und Verbieten des Unbilligen (*al-amr bi-l-maᶜrūf wa-n-nahy ᶜan il-munkar*) unzulässig sein soll, so lange nicht der sündlose Imam, „der bei ihnen der wahre Imam ist", hervortritt. Hierzu schreibt er in seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar mit ironischem Unterton:

> „Man sollte ihnen antworten, wenn sie zum Richter kommen und ihre Rechte [...] einfordern: Euch zu helfen, ist das Gebieten des Rechten, und das Herausholen eurer Rechte aus den Händen derjenigen, die euch Unrecht getan haben, ist das Verbieten des Unrechten. Eure Forderung nach eurem Recht gehört zu dem Billigen. Doch ist jetzt nicht die Zeit für das Verbieten des Unrechts und der Einforderung der Rechte, denn der wahre Imam ist ja noch nicht hervorgetreten" (140.I436).

Wie schon in der Einleitung angedeutet wurde (vgl. oben S. 4), ist die Zeit um die islamische Jahrtausendwende eine Periode sunnitisch-schiitischer Konfrontation. Diese Konfrontation hatte nicht nur Auswirkungen auf al-Qārīs chorasanische Heimat, sondern bestimmte auch das geistige Klima im Osmanischen Reich. In hofnahen Kreisen wurde hier in verschiedenen Traktaten die Lehrmeinung verbreitet, dass die Schiiten, vor allem die Anhänger der safawidischen Lehre, Ungläubige seien (vgl. Eberhard 155–63). Selbst in Mekka war der sunnitische-schiitische Gegensatz im alltäglichen Leben präsent. In seiner längeren Schia-Abhandlung berichtet al-Qārī dass in der Heiligen Moschee regelmäßig vom hanafitischen Maqām aus ein Ausrufer (*muᶜarrif*) mit lauter Stimme rief: *laᶜana Llāhu r-rafaḍa min al-awbāš wa-ṭāyifata l-Qizilbāš* „Gott verfluche das rāfiḍitische Gesindel und die Gruppe der Qizilbāš!" (26.620Ba). Aus den chorasanischen Lokalchroniken ist bekannt, dass der Begriff *awbāš* („Gesindel") auch im Kontext der konfessionellen Auseindersetzungen von Herat benutzt wurde, und zwar für die schiitischen „Rumtreiber", die am Anfang der safawidischen Herrschaft sunnitische Notaben ermordeten (vgl. Szuppe 126).

Einer Bemerkung in al-Qārīs *Miškāt*-Kommentar lässt sich entnehmen, dass er anfangs selbst von der Ungläubigkeit der Schiiten überzeugt war. Den Ausgangspunkt dieser Bemerkung bilden der von al-Buḫārī und Muslim angeführte Hadith, demzufolge in dem Fall, dass ein Muslim

seinen Bruder für ungläubig erklärt, einer von ihnen in jedem Fall ungläubig sei,[88] und die von ihm erörterte Auslegung, dass sich dieser Hadith auf die Ḫāriǧiten beziehe, weil diese ihre Glaubensbrüder für ungläubig erklärt hatten. An-Nawawī hatte diese Auslegung für schwach erklärt, mit der Begründung, dass der richtige Maḏhab, der von den meisten vertreten werde, besage, dass die Ḫāriǧiten wie die übrigen Anhänger ketzerischer Lehren nicht ungläubig seien. Hierzu vermerkt al-Qārī nun mit *qultu*:

> „Das gilt nicht für die Rāfiḍiten, die sich in unserer Zeit abgespalten haben (*al-ḫāriǧa fī zamāni-nā*), denn sie glauben an den Unglauben der meisten Prophetengefährten, ganz zu schweigen von den übrigen Sunniten. So sind sie nach dem unstrittigen Konsens Ungläubige (*fa-hum kafara bi-l-iǧmā*ᶜ *bi-lā nizā*ᶜ)" (17.VIII563).

Später befasste sich al-Qārī mit der Frage des Unglaubens der Schiiten noch in zwei eigenständigen Schriften, nämlich der langen Abhandlung *Šamm al-ᶜawāriḍ fī ḏamm ar-Rawāfiḍ* (26.) und der dazugehörigen Kurzfassung *Sulālat ar-Risāla fi r-Rawāfiḍ min ahl aḍ-ḍalāla* (25.). Wichtigstes Problem seiner Ausführungen bilden hier die schiitischen Verfluchungen der Prophetengefährten. Der Grund dafür, dass sich seine Aufmerksamkeit auf diese Praktiken richtet, liegt auf der Hand: Schah Ismāᶜīl I. hatte die Einführung der Schia 1501 in Tabrīz mit der öffentlichen Verfluchung der ersten drei Kalifen und ᶜĀ'išas begonnen, und diese Verfluchung blieb bei den Safawiden bis zum Ende ihrer Herrschaft das Kriterium für die Durchsetzung der eigenen religiösen Anschauung.[89] Gerade diese Verfluchung war aber in den Augen der Sunniten eines der schlimmsten Vergehen gegen die Religion.

Al-Qārī trägt in seinen beiden Abhandlungen verschiedene Schriftbeweise und Gelehrtenaussprüche zusammen, aus denen hervorgehen soll, dass die Schmähung der Prophetengefährten verboten ist. So lässt er den Propheten selbst sprechen: „Wer meine Gefährten schmäht, den soll die Verfluchung Gottes, der Engel und aller Menschen treffen" (25.708b, 26.130b). Die Aussage eines Scheichs, dass die Schiiten mit ihrer Schmähung eigentlich nicht die Prophetengefährten meinten, sondern nur eine Gruppe von Personen, die wegen ihres unrechtmäßigen Verhaltens ᶜAlī gegenüber diese Bezeichnung gar nicht verdienten, will er als Entschuldigung genauso wenig gelten lassen wie die Erklärungen einiger „unwissender Sufis", die den Götzendienst der Heiden damit verteidigten, dass diese dadurch in Wirklichkeit Gott anbeteten, ob sie es wüssten oder nicht. „Die wasserklare Scharia (*aš-šarīᶜa al-ġirā'*)", so al-Qārī „erklärt diese Dinge für nichtig, denn wir urteilen nach dem Offenkundigen, während Gott die geheimen Gedanken kennt" (26. 132b).

Bemerkenswert an den beiden Schriften ist allerdings, dass ihr Schwerpunkt gar nicht darauf liegt, die Sündhaftigkeit der Verfluchung der Prophetengefährten aufzuzeigen, sondern vielmehr darauf, zu beweisen, dass ein derartiges Verhalten keinen Unglauben nach sich zieht. Zur Begründung seiner Auffassung stützt sich al-Qārī, wie es sich gehört, auf Koran, Sunna, Konsensus und Analogieschluss (25.708b). Als koranischer Beweis dient ihm Vers 4:116 „Siehe, Gott vergibt es nicht, dass ihm Götter zur Seite gesetzt werden, doch vergibt er alles außer diesem,

---

[88] *Ayyumā raǧulin qāla li-aḫī-hi kāfir fa-qad bā'a bi-hā aḥadu-humā.*

[89] Vgl. Eberhard 69. Einen Nachweis dafür, dass es erlaubt ist, die Sunniten als Ungläubige zu verfluchen, hatte der schiitische Theologe al-Karakī al-Muḥaqqiq aṯ-Ṯānī (st. 945) in seiner Šāh Ismāᶜīl gewidmeten *Risālat Nafaḥāt al-lāhūt* (GAL II² 542) geliefert.

wem er will". Zu den Hadithen, die er als Argument anführt, gehört das bei al-Buḫārī, Muslim, Abū Dāwūd, at-Tirmiḏī und an-Nasā'ī überlieferte Prophetenwort: „Nur in drei Fällen ist das Blut desjenigen, der die Šahāda spricht, freigegeben, bei der ehebrecherischen verheirateten Frau (*aṯ-ṯayyib az-zānī*), im Falle der Talion (*an-nafs bi-n-nafs*), und bei demjenigen, der seine Religion aufgegeben und die Gemeinschaft verlassen hat".[90] Innerhalb der hanafitischen Rechtsschule beruft sich al-Qārī auf die berühmten Grundtexte und Kommentare und weist alle gegenteiligen Lehrauffassungen zurück. So sei die in der *Ḫulāṣat al-fatāwā* von Ṭāhir ibn Aḥmad al-Buḫārī referierte Lehrmeinung, dass derjenige, der die beiden Scheiche schmähe, ungläubig werde, als *riwāya šāḏḏa* („isolierte Überlieferung") anzusehen. Für den Analogieschluss schließlich verweist al-Qārī auf den in *al-Fiqh al-akbar* referierten und von allen Kalām-Gelehrten vertretenen Grundatz, dass keiner von den „Leuten der Qibla" durch eine Sünde zum Ungläubigen werde.[91] Da diejenigen, die die beiden Scheiche schmähen, zweifellos zu den *ahl al-qibla* gehören, sollen sie ebenfalls nicht für ungläubig erklärt werden können (25.709a, vgl. auch 26.130b).

Während die hier genannten Argumente in beiden Abhandlungen erscheinen, gibt es andere, die al-Qārī nur in der langen Abhandlung vorträgt. Dort führt er verschiedene Belege aus dem Koran und der Sunna an, aus denen sich mehr oder weniger direkt der Unglaube der Schiiten ableiten lässt, gibt jedoch bereits am Anfang zu bedenken, dass all diese Dinge zu hypothetisch seien, als dass man darauf den Glauben stützen könnte (26.134a–39a). Der in verschiedenen Versionen überlieferte Hadith, wonach ᶜAlī vorhergesagt hat, dass am Ende der Zeiten ein Volk auftreten werde, das den Beinamen „Verweigerer" (*ar-Rāfiḍa*) habe, weil es den Islam verweigere, und getötet werden müsse, da sie, die Angehörigen dieses Volkes, Polytheisten (*mušrikūn*) seien, muss al-Qārī zufolge in gemildertem Sinne verstanden werden, da es sich hier um eine rhetorische Übertreibung (*mubālaġa*) im Tadel und in der Androhung des Unheils handele: die Rāfiḍiten seien nicht eigentlich Polytheisten, sondern nur *wie* die Polytheisten (*ka-l-mušrikīn*) „in ihrem Ausscheren aus der Vollkommenheit der Religion der Muslime", und sie verweigern auch nicht den Islam als ganzes, sondern nur einige der islamischen Gebote (26.136a). Insofern gelte, dass Rāfiḍiten, die die Prophetengefährten schmähen, nur auf dem Wege der brauch- und praxisorientierten Politik (*as-siyāsa al-ᶜurfiyya al-farᶜiyya*), nicht aber aufgrund der echten religionsgesetzlichen Angelegenheiten (*al-aṣāla min al-umūr aš-šarᶜiyya*), getötet werden dürfen, damit diese Tötung nicht gegen die allgemeine, nach Koran und Sunna feststehende Regel verstößt, wonach der Muslim nur aus den drei oben genannten Gründen (Ehebruch, Apostasie, Talion) getötet werden darf. Am Ende dieser Ausführungen heißt es:

> „Aus dem, was wir dargelegt haben, erkennt man, dass der Unglaube nur durch definitive Beweise festgestellt werden kann. Und wenn unsere hanafitischen Gelehrten die Tötung des Rāfiḍiten mit den relgionsgesetzlichen Voraussetzungen auf dem Weg der brauchorientierten Politik für zulässig erklärt haben, so sind die Verbrennung auf dem Scheiterhaufen und ande-

[90] 25.708b–709a. Vgl. 26.129b, wo als Quelle die Hadith-Werke von al-Buḫārī, Muslim, Abū Dāwūd, at-Tirmiḏī und an-Nasā'ī genannt werden, mit einer Parallelüberlieferung im *Musnad* von Aḥmad. Der Hadith wird auch im *Miškāt*-Kommentar erläutert, vgl. 17.VII5–8.

[91] Al-Qārī bezieht sich hier offenbar auf *al-Fiqh al-akbar* § 11, wo es heißt: „Wir erklären keinen Muslim aufgrund einer Sünde zum Ungläubigen, auch wenn es eine große Sünde ist".

re schändliche Tötungsarten nicht erlaubt, vielmehr soll er mit dem Schwert oder anderen schnellen Tötungswerkzeugen getötet werden, aufgrund der Prophetenworte: 'Wenn ihr tötet, dann tötet gut' und 'Peinigt nicht, denn die Peinigung steht allein Gott zu' " (26.139b).

Dieses Plädoyer für eine möglichst humane Behandlung der Schiiten kontrastiert in bemerkenswerter Weise mit al-Qārīs oben behandelter Haltung gegenüber den Anhängern Ibn ᶜArabīs und seinem Appell an die muslimischen Herrscher, diese zu verbrennen.

Beachtlich ist in der langen Schia-Abhandlung aber auch al-Qārīs Eintreten für eine konfessionelle Mäßigung. Die Aussage, dass es für den Unglauben derjenigen, die die Prophetengefährten schmähen, kein Rechtsargument gebe, versieht er mit der Warnung, wer etwas anderes glaube, solle seinen Glauben erneuern, sich bußfertig von seinem Fanatismus (*taᶜaṣṣub*) und seiner Torheit abkehren und seinen heidnischen Eifer (*ḥamiyyatu-hū al-ǧāhiliyya*) aufgeben, weil er sonst aus Wut, Hass und Neid sterbe und in dem Grab seiner Hässlichkeit und dem Schmutz seines Lehms begraben werde, bis sich die Nichtigkeit seiner Mutmaßung in der Stunde des Jüngsten Gerichts klar herausstelle (26.130b–131a). Mit eindringlichen Worten warnt al-Qārī vor jeder Form des Eiferertums: „Wisse, dass der Fanatismus in der Religion Gottes im Sinne der Unnachgiebigkeit (*tašaddud*) und Verhärtung (*taṣallub*) verboten ist, weil in allen Dingen, die sich daraus ergeben, Schaden und Unglück liegt" (26.131a–b). Eine Grundlage für dieses Verbot findet er unter anderem in den koranischen Aufforderungen Gottes an die *ahl al-kitāb*, sie sollten es in ihrer Religion nicht zu weit treiben und nichts außer der Wahrheit sagen (4:171; 5:77), sowie in der Warnung an die Gläubigen, nicht die Götzen der Heiden zu schmähen, weil dann diese umgekehrt Gott schmähen würden (6:108).

Wie erklärt sich al-Qārīs Eintreten für eine konfessionelle Mäßigung gegenüber den Schiiten? Wie schon oben gezeigt wurde, ist al-Qārīs lange Schia-Abhandlung in starkem Maße auf das zwischen Usbeken und Safawiden umkämpfte Chorasan ausgerichtet. Die anhaltenden Kämpfe zwischen den beiden Parteien hatten nicht nur großes Leid über die Bevölkerung gebracht, sondern auch die Absurdität staatlich verordneter konfessioneller Festlegungen sichtbar gemacht, vor allem wenn diese mit der Verfolgung Andersgläubiger verbunden waren. Al-Qārī führt dies dem Leser anhand der konfessionell unterschiedlich ausgeprägten Gebetsriten vor Augen. Die Usbeken, so berichtet er, hatten jeden, der vor ihren Augen das Waschen der Hände mit den Ellbogen anfing, sich über die Füße strich[92] oder einen Stein an seinen Gebetsplatz legte, getötet. Umgekehrt töteten die Schiiten diejenigen, die ihre Füße wuschen oder sich über den Hals und die Ohren strichen. Und da die Usbeken jeden, der mit herunterhängenden Händen betete, umbrachten, töteten sie nun alle diejenigen, die mit aufgelegten Händen beteten. Schließlich habe der Fanatismus zwischen den beiden Gruppen immer weiter zugenommen, so dass die Usbeken selbst denjenigen, der unter Zwang die Prophetengefährten geschmäht hatte, umbrachten. Die

[92] So in der Darstellung al-Qārīs. Zugrunde liegt hier sicherlich die Frage des *masḥ ᶜalā l-ḫuffayn*, „das Befeuchten der Schuhe", als Ersatz für das Waschen der Füße beim *wuḍūʾ*, das nach sunnitischer Auffassung erlaubt, nach schiitischer Lehre dagegen verboten war, vgl. den Artikel „Masḥ ʿalā l-khuffayn" von Ch. Pellat in *EI²*. Seltsamerweise stellt al-Qārī die Positionen der sunnitischen Usbeken und schiitischen Qızılbāš hier genau umgekehrt dar. Es handelt sich vielleicht um einen Schreibfehler. Ansonsten ist er sich des Verbots des *masḥ ᶜalā l-ḫuffayn* bei den Schiiten durchaus bewusst (vgl. 17.II107). In seinem *Miškāt*-Kommentar führt er die Überlieferung an, wonach einst Anas ibn Mālik, nach den Kennzeichen der Sunniten befragt, geantwortet haben soll: „Dass Du die beiden Scheiche liebst, nicht die beiden Eidame schmähst, und dass Du über die Schuhe streichst" (17.II213).

Schiiten, so al-Qārī, übertrafen sie noch an Schimpflichkeit und Unverschämtheit, indem sie den Sunniten befahlen, die Prophetengefährten zu schmähen, und denjenigen, der sich weigerte, töteten. Die Sache sei soweit gegangen, dass sich die Glaubenslehre bei den beiden Gruppen nur noch um diese beiden Fragen (= nämlich das Gebet und die Schmähung der Prophetengefährten) gedreht und man sich gegenseitig für ungläubig erklärt habe. Der Ursprung dieses ganzen Übels seien die von den Herrschern und Befehlshabern verfügten Neuerungen bei der Freitagspredigt gewesen, wie die Erwähnung ihres eigenen Namens während der Predigt und die von den Umayyaden eingeführte – und dann später von ᶜUmar ibn ᶜAbd al-ᶜAzīz wieder aufgehobene – Schmähung von ᶜAlī und seinen Anhängern (26.132a).

Um die Bedeutung der von al-Qārī hinsichtlich der Schia vertretenen Positionen zu erfassen, mag es helfen, einen Seitenblick auf das Wirken der zur gleichen Zeit in Mitteleuropa auftretenden Ireniker zu werfen.[93] Irenik wird in der Theologie als Bezeichnung für solche Bestrebungen verwendet, die sich der Verständigung zwischen Konfessionen, Kirchen und Religionen widmen. Während für die Polemik der Gedanke einer möglichen Übereinkunft zwischen den Konfessionen keinen Wert hat, analysiert die tolerantere Irenik die bestehenden religiösen Spannungen und Unterschiede, die das Zusammenwachsen der Glaubensgemeinde beeinträchtigen. Der Begriff Irenik kommt in Deutschland am Ende des 16. Jahrhunderts in einer Zeit des sich verschärfenden konfessionellen Streits zwischen Lutheranern, Calvinisten und der römisch-katholischen Kirche auf. Zu den großen und lange Zeit wirksamen Irenikern gehören die reformierten Theologen David Pareus (1548-1622) und Franciscus Junius (1545–1602). Die Relativierung dogmatischer Positionen macht sich vor allem bei dem Helmstedter Ireniker Georg Calixt (1586–1656) bemerkbar, der sich auf die gemeinsamen Grundlagen der getrennten Kirche im christlichen Altertum beruft. Er betont, dass die verschiedenen christlichen Kirchen die *articuli fundamentales* oder *constitutiva* gemeinsam hätten. In seinem während des Dreißigjährigen Krieges verfassten *Discurs von der wahren Christlichen Religion und Kirchen* leitete Calixt aus dem Traditionsprinzip das Toleranzgebot her, katholische Christen als „wahre Christen" anzuerkennen, da sie im altkirchlichen Glaubensfundament mit den Evangelischen eins seien. So wie Calixt aus einer Leid- und Kriegserfahrung heraus eine irenische Theorie entwickelt, steht auch bei al-Qārī erlebte Intoleranz am Anfang seines auf Ausgleich ausgerichteten Denkens. Ziel ist die Vermeidung von interkonfessioneller Gewalt. Allerdings zeigt sich al-Qārī nur hinsichtlich der Schiiten tolerant, bei den Anhängern der Wuǧūdiyya hingegen ruft er, wie gezeigt wurde, explizit zu Gewalt auf.

Zwar befindet sich al-Qārī mit seinen Aufrufen zur konfessionellen Mäßigung in einem Gegensatz zur herrschenden Meinung sowohl bei den Usbeken als auch im Osmanischen Reich, doch steht er mit seiner Auffassung freilich auch nicht ganz alleine. Er selbst erwähnt, dass bereits sein Lehrer Ibn Abi l-Ḥasan al-Bakrī die öffentliche Verfluchung der Schiiten und Qızılbāš in Mekka mit Verweis auf die oben genannten Koranverse (4:171, 5:77 und 6:108) verboten habe. Wörtlich soll Ibn Abi l-Ḥasan gesagt haben: „Dies wird sie (sc. die Schiiten) dazu veranlassen, die Gruppe der Sunniten zu schmähen, wie es die Hartnäckigen im Handwerk tun" (26.131b). Auch al-Qārīs Herater Lehrer in der Koranrezitation, Muᶜīn ad-Dīn Ziyāratgāhī, soll diese Auffassung geteilt haben. Wie al-Qārī berichtet, pflegte er zu sagen, dass die Zunahme an Fana-

[93] Zum folgenden vgl. Wilhelm Holtmann: Art. „Irenik" in *Theologische Realenzyklopädie* XVI 268–273.

tismus und Schlechtigkeit bei dieser „verfluchten Gruppe", also bei den Schiiten, nur eine Reaktion auf die entsprechenden fanatischen Handlungen der Usbeken sei (*innamā waqaʿat min at-taʿaṣṣubat aṭ-ṭibqa al-Uzbakiyya*; 26.132a). Al-Qārīs Bewusstsein für das sich gegenseitig hochschaukelnde Eiferertum von Schiiten und Sunniten rührt also wahrscheinlich schon von seinen Lehrern her.

Es ist gut möglich, dass al-Qārīs Rückbesinnung auf diese Aussagen seiner Lehrer mit der Wiedereroberung Chorasans im Jahre 1006/1599 zusammenhängt. Das zu neuer Macht gelangte Safawidenreich von ʿAbbās I. zwang zu einer „realpolitischen" Beurteilung des konfessionellen Gegensatzes. Denkbar ist aber auch, dass al-Qārī in Mekka selbst Kontakte zu Schiiten geknüpft hatte und sich aufgrunddessen für eine Mäßigung innerhalb dieser Konfliktes einsetzte. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine Anekdote in al-Qārīs längerer *Mawḍūʿāt*-Sammlung. Dort berichtet er zu dem erfundenen Hadith *Yāsīn li-mā quri'at la-hū* („Die Sure *Yā-sīn* dient dem Zweck, für den sie rezitiert wird"):

> „Mir ist zu Ohren gekommen, dass ein Schiit bei einem Scheich von den Sunniten die sieben *qirā'āt* las und dann in seine Heimat reiste. Dort sagte man zu ihm: Wie gut du bist! Ach wenn Du doch nicht den Makel an dir hättest, dass dein Scheich ein Sunnit ist. Da antwortete er: Das schadet mir nicht. Ich habe den Honig aufgeleckt und den Behälter zurückgelassen. Nun kamen aber seine Worte dem Scheich zu Ohren. Er rief die anderen Rezitatoren zusammen, und sie rezitierten *Yāsīn*, damit ihnen der Honig zurückgebracht würde. Als sie die Lesung abgeschlossen hatten, hatte der Schiit die sieben *qirā'āt* vergessen. So kehrte er zu dem Scheich zurück und kehrte sich bußfertig von seiner Ketzerei ab. Er wurde von seiner Nachlässigkeit errettet, und Gott schüttete seine Gnade über ihn aus" (10.83).

Angesichts der überall erkennbaren Tendenz al-Qārīs zur Anonymisierung lässt sich fragen, ob er hier nicht eine Geschichte über sich selbst erzählt. Nicht ausgeschlossen erscheint es jedenfalls, dass er als populärer mekkanischer Rezitationslehrer auch schiitische Schüler hatte und sich von daher für eine tolerantere Haltung ihnen gegenüber einsetzte.

Die Sunniten als Gemeinschaft der Mitte zwischen Rāfiḍiten und Ḫāriǧiten

Viele Aussagen in al-Qārīs Schriften entwerfen ein dichothomisches Verhältnis zwischen Sunniten auf der einen und Schiiten bzw. Rāfiḍiten auf der anderen Seite. Die sunnitische Gemeinschaft befindet sich in al-Qārīs Vorstellung allerdings nicht nur zu den Rāfiḍiten, sondern auch zu den Ḫāriǧiten in einem konträren Verhältnis. Als in der Mitte stehende Gemeinschaft verfolgt sie als einzige den richtigen Weg.

Sehr deutlich zeigt sich diese Gedankenfigur in al-Qārī langer Schia-Abhandlung, wo er aus dem Werk *al-Ḥuǧǧa fī bayān al-maḥaǧǧa* von Qiwām as-Sunna al-Iṣbahānī (st. 535/1141) einen Hadith zitiert, demzufolge ʿAlī gesagt haben soll: „Zwei Arten von Menschen gehen über mich zugrunde: der übertrieben Liebende und der übertrieben Hassende." Dazu merkt er an:

> Ohne Zweifel ist der übertrieben Liebende der Rāfiḍit und der übertrieben Hassende der Ḫāriǧit. Der Sunnit dagegen liebt ʿAlī in hoher Wertschätzung, weil er sich in der rechten Mitte (*al-wasaṭ allaḏī huwa l-qisṭ*) befindet, auf die der folgende Koranvers hinweist: „Und so machten Wir euch zu einem Volk in der Mitte, damit ihr Zeugen über die Menschen seid" {2:143} [...] Wenn du das weißt, dann weißt du, dass die echte Schia (*šīʿat ʿAlī* = Partei Alis) nichts anderes ist als die Gemeinschaft der Sunniten. Alle anderen übertreiben es entweder im Hass wie die Ḫāriǧiten, die ihn schmähten, verfluchten, für ungläubig erklärten und bekämpf-

ten, oder in der Liebe wie die Rāfiḍiten, die ihn mit Ausnahme des Propheten allen anderen Menschen wie den übrigen Propheten und Gesandten vorzogen, so wie ihr Gebetsrufer auf dem Minarett (w. zwischen Himmel und Erde) ruft: „Muḥammad und ᶜAlī sind die besten Menschen." (26.137a–b)

Die Ḫāriǧiten waren für al-Qārī nicht nur eine häretische Gruppierung der Vergangenheit. Von seinem Scheich ᶜAṭiyya as-Sulamī will er gehört haben, dass ein Ḫāriǧit, der sich selbst für einen Gelehrten hielt, als Litanei (*wird*) tausend Mal zwischen dem Morgen- und dem Abendgebet ᶜAlī schmähte. Durch den Ausruf: „Lob sei Gott, der in seinem Reich erschafft, was er will", gibt al-Qārī seiner Verwunderung über solches Verhalten Ausdruck (26.133b). Wenig später zählt al-Qārī in einer Liste, deren einzelne Glieder mit der Formel *ṯumma bālaġa ṭāyifatun min-hum* ("sodann hat eine Gruppe von ihnen übertrieben") eingeleitet sind, verschiedene schiitische Sondergruppen auf, die die Liebe zu ᶜAlī in besonderer Weise übertrieben haben. Eine von ihnen habe ᶜAlī zum Ungläubigen erklärt, weil er das Kalifat Abū Bakrs zugelassen habe, eine andere habe ihre Liebe zu ᶜAlī dergestalt übertrieben, dass sie ihn dem Propheten vorziehe; eine dritte glaube an eine wesensmäßige Einheit zwischen ᶜAlī und dem Propheten, wenn sie sich auch von ihrer Gestalt her unterschieden; eine vierte, Ġurābiyya genannte Gruppe behaupte, Gabriel habe sich bei der Übermittlung der Offenbarung geirrt und sie anstelle von ᶜAlī dem ihm ähnlichen Muḥammad zukommen lassen; schließlich wird unter diesen Übertreibern noch die Nuṣayriyya genannt, die die Göttlichkeit ᶜAlīs lehrt (26.137b). Resümmierend erklärt al-Qārī am Ende der Passage:

> ᶜAlī hat also in dieser Angelegenheit Ähnlichkeit mit Jesus, dem Sohn Marias, insofern als die Juden ungläubig geworden sind, weil sie beim Hass auf ihn das Maß überschritten und ihm ungebührliche Dinge zur Last gelegt haben, vor denen die Zunge bewahrt sein möge. Die Christen andererseits sind durch ihre übertriebene Liebe zu ihm ungläubig geworden und dadurch, dass sie ihm Dreifaltigkeit (*taṯlīṯ*), Vereinigung (*ittiḥād*, sc. mit Gott) und Ipseität (*ᶜayniyya*) beigelegt haben. (26.138a)

Umgekehrt ausgedrückt: die Sunniten verhalten sich also zu Ḫāriǧiten und Schiiten so, wie sich der Islam als „Gemeinschaft der Mitte" (vgl. 2:143) zu Judentum und Christentum verhält. In diesem Zusammenhang hat al-Qārī auch Gelegenheit, noch einmal auf die Wuǧūdiyya zu sprechen zu kommen: sie teile hinsichtlich der Vereinigung (*ittiḥād*) und Ipseität (*ᶜayniyya*) die Lehre der Christen (26.138a).

Al-Qārī macht in mehreren Kommentaren (73.11; 86.181b) deutlich, dass in der gemeinsamen Erwähnung der Prophetenfamilie und der Prophetengefährten (*al-āl wa-l-aṣḥāb*) in der *taṣliya* ein Hinweis auf die Lehre der Sunniten liegt, die im Gegensatz zu den Ḫāriǧiten, die den meisten Angehörigen der Prophetenfamilie zürnen, und zu den Rāfiḍiten, die die meisten Prophetengefährten zurückweisen und verfluchen, stehe. In der langen Schia-Abhandlung (26.) wird diese Lehre sogar in den doxologischen Vorspann integriert. Die *taṣliya*-Fortführung lautet dort:

> *wa-ᶜalā āli-hī wa-aṣḥābi-hī l-atqiyāʾ · raġman li-l-Ḫawāriǧi wa-r-Rawāfiḍi min al-aġbiyāʾ ·*
> „und über seiner Familie und seinen Gefährten, den Gottesfürchtigen; [dies sagen wir] im Gegensatz zu den unverständigen Ḫāriǧiten und Rāfiḍiten".

Hierdurch erhält das Konzept von den Sunniten als der Gemeinschaft der Mitte in dieser Schrift leitmotivischen Charakter.

Zwar sind die Sunniten in ihrer Mittelposition auf dem richtigen Weg, doch befinden sie sich zugleich auch in ständiger in Gefahr, weil die Anhänger der beiden Extrempositionen sie aus der Mitte hinauszuschieben versuchen. In seiner Mahdī-Schrift erklärt al-Qārī:

> *fa-r-rawāfiḍu yusammūna ahla s-sunnati bi-l-ḫawāriǧi wa-l-ḫawāriǧu yaᶜtaqidūna fī-him anna-humu r-rawāfiḍu wa-naḥnu bari'ūna bi-ḥamdi Llāhi min al-farīqayn · lā mā'ilūna ilā aḥadi ṭ-ṭarīqayn · wa-lā šakka anna kulla aḥadin yaddaᶜī anna-hū wāqifun ᶜalā l-ǧādda · wa-qā'imun ilā qiblati s-saǧǧāda · lākinna-hū {S} lammā qāla sa-taftariqu ummatī ṯalāṯa wa-sabᶜīna firqatan kullu-hum fī n-nāri illā wāḥidatin qīla mā hiya yā rasūla Llāhi qāla mā anā ᶜalay-hi wa-aṣḥābī fa-l-firqatu n-nāǧiya · hum ahlu s-sunnati wa-l-ǧamāᶜati r-rāǧiya ·* (39.174a)

> „Die Rafiditen nennen die Sunniten Ḫāriǧiten, und die Ḫāriǧiten wiederum glauben über sie, dass sie die Rāfiḍiten sind. Wir sind Gott sei Dank frei von beiden Parteien und neigen keinem der beiden Wege zu. Zweifellos behauptet jeder von sich, dass er auf dem richtigen Weg ist und zur Gebetsrichtung des Teppichs hin ausgerichtet ist, doch hat der Prophet, als er von den 73 Parteien gesprochen hat, in die seine Gemeinschaft zerfallen wird, und die alle außer einer in der Hölle sind, auf die Frage, welche diese entkommende Gruppe sei, gesagt: Diejenige, nach der ich und meine Gefährten sich richten. So sind die entkommende Gruppe die hoffenden Sunniten.

Liest man diese Aussagen mit der oben zitierten Passage aus der Schia-Schrift zusammen, wonach die Usbeken Transoxaniens die Bewohner Chorasans zu den Rāfiḍiten in Beziehung setzten, so ergibt sich daraus eigentlich zwangsläufig, dass al-Qārī die Usbeken für Ḫāriǧiten hielt. Interessant ist, dass er an der gleichen Stelle die Bevölkerung Transoxaniens aber genau gegen derartige Verketzerungen verteidigt. Zu einem über ᶜAlī überlieferten Hadith, wonach dereinst ein Mann aus Transoxanien die Vorhut des endzeitlichen Heeres anführt, das die Familie des Propheten (*āl Muḥammad*) an die Macht bringen soll, vermerkt er dort:

> „Hierin liegt ein Hinweis darauf, dass die Bewohner Transoxaniens die Familie des Propheten lieben. Also ist es nicht so, wie die Rāfiḍiten behaupten, dass sie die Ḫāriǧiten sind" (39.174a).

Al-Qārī scheint also die insgeheim gehegte Vorstellung von den ḫāriǧitischen Usbeken aus der schiitischen Propaganda übernommen zu haben. Um nicht selbst zu sehr in die Nähe der Schiiten gestellt zu werden, musste er diese Vorstellung in der Mahdī-Schrift explizit zurückweisen.

Die zeitgenössischen Mahdī-Bewegungen

An verschiedenen Stellen in seinem Gesamtwerk (17.IX357; 18.392; 39.) geht al-Qārī auf verschiedene Mahdī-Bewegungen ein. So schreibt er in seinem *Miškāt*-Kommentar:

> „Sodann wisse, dass viele Menschen behauptet haben, der Mahdī zu sein: solche, die den lexikalischen Sinn des Wortes meinen, in diesem Fall besteht kein Problem; solche, die das fälschlicherweise in Anspruch nehmen, bei denen der ganze Pöbel sich dann darauf einigt, nach Verderben im Land strebt und tötet, und die Menschen sich nach Ruhe sehnen; und solche, die einen Ekstasezustand (*wāqiᶜat ḥāl*) erlebt haben, und bei denen dann der Scheich dies auf die Länder bezog, während es eigentlich richtig gewesen wäre, dies auf sich selbst zu beziehen, damit kein Dissens entsteht. Gemeint ist das Oberhaupt der Nūrbaḫšiyya, einer der Scheiche der Kubrāwiyya. Schließlich ist in den indischen Gebieten eine Gemeinschaft aufgetreten, die Mahdawiyya genannt wird. Sie haben praktische Übungen, niedrige Enthüllungen, offenkundige Dummheiten. Dazu gehört, dass sie glauben, dass der versprochene Mahdī ihr

Scheich ist, der aufgetreten, gestorben ist und in einem Ort Chorasans begraben wurde, und dass niemand anders als Mahdī auftreten werde. Zu ihrem Irrtum gehört auch, dass sie glauben, dass wer nicht diesem Glauben anhängt, ein Ungläubiger ist" (17.IX357).

Sowohl die Nūrbaḫšiyya als auch die Mahdawiyya sind natürlich auch aus anderen Quellen bekannt. Zentrale Gestalt der Mahdawiyya war Sayyid Muḥammad von Ǧawnpur (st. 910/1505), der durch seine Predigt in Aḥmadābād und anderen Teilen Guğarāts Anhänger gewonnen und sich selbst zum Mahdī erklärt hatte.[94] Vom Sultan von Guğarāt des Landes verwiesen, reiste der Sayyid über Sind nach Farāh im Südwesten des heutigen Afganistan, wo er im Alter von 63 Mondjahren starb.

Al-Qārī berichtet, sein Scheich ᶜAlī al-Muttaqī habe eine Abhandlung zusammengestellt, die die Kennzeichen des Mahdī vereint, ausgewählt aus den Abhandlungen as-Suyūṭīs. Er habe die in seiner Zeit in Mekka ansässigen Gelehrten der vier Rechtsschulen um Gutachten gebeten, woraufhin diese das Gutachten abgegeben hätten, dass ihre Tötung für die Herrschenden, die ihrer habhaft werden könnten, Pflicht sei. So verhalte es sich auch mit dem Glauben der schiitischen Gruppe der Imamiten, dass der versprochene Mahdī Muḥammad, der Sohn Ḥasan al-ᶜAskarīs sei, dass er nicht gestorben sei, sondern sich vor den Blicken der Menschen verborgen habe, dass er der Imam der Zeit sei und in seiner Zeit auftreten und in seinem Staate herrschen werde; das werde alles von den Sunniten zurückgewiesen, die Argumente seien in den Kalām-Büchern zu finden (17.IX357f).

In seiner Mahdī-Schrift erklärt al-Qārī nach Anführung mehrerer eschatologischer Hadithe, durch das, was er dargelegt habe, sei „die Nichtigkeit der Lehre der *Mahdawiyya* genannten irrenden Gruppierung aufgedeckt worden, hinsichtlich ihrer Behauptung, dass der versprochene Mahdī ihr früherer Scheich sei, und dass er in Khorasan gestorben und dort begraben sei" (39.172a). Anstoß nimmt al-Qārī vor allem an dem Absolutheits- und Ausschließlichkeitsanspruch dieser Gruppierung: „Aus ihrem völligen Fanatismus und ihrem Unwissen heraus erklären sie die Sunniten aufgrund von deren Nicht-Anerkennung ihres Mahdīs für ungläubig. Sie (selbst jedoch) sind nach Übereinstimmung der Gelehrten ungläubig geworden, wie in Mekka die Rechtsgelehrten der Ḥanafiyya, Mālikiyya, Šāfiᶜiyya und Ḥanbaliyya unserer Zeit durch Gutachten entschieden haben" (39.172a).

Al-Qārī behandelt in seiner Mahdī-Schrift noch eine ganze Anzahl weiterer islamischer Gruppen mit ihren unterschiedlichen Mahdī-Vorstellungen. Unter anderem erwähnt er auch zwei historische Mahdīs: Ibn Tūmart, den Begründer der Almohaden-Bewegung, und ᶜUbaydallāh bzw. ᶜAbdallāh, den ersten Kalifen des Fatimidenreiches. Ibn Tūmart, der „Mahdī der Maghrebiner", ist für ihn ein „Lügner und Unterdrücker, der mit Gewalt und List regierte, unschuldige Menschen tötete, die Schändung muslimischer Frauen erlaubte, die Kinder der Muslime in Gefangenschaft führte und ihr Vermögen an sich riss", während er sich selbst „den sündlosen Mahdī" (*al-mahdī al-maᶜṣūm*) nannte. Bei ᶜUbaydallāh, den er als „ketzerischen Mahdī" (*al-mahdī al-mulḥid*) bezeichnet, betont er die jüdische Herkunft und weist daraufhin, dass auch er sich als der „angekündigte Mahdī" ausgab (39.179b). Es scheint, als ob al-Qārī mit seiner Auflistung dieser historischen Mahdī-Prätendenten den Glauben an diese Heilsgestalt relativieren wollte. Dies wäre ein beachtlicher kognitiver Schritt.

---

[94] Vgl. zur Mahdawiyya T.W. Arnold u. B. Lawrence: Art. „Mahdawīs" in *EI²* V 1230b sowie Rizvi 1965, 68–134.

Die Haltung gegenüber den Nicht-Muslimen

Da al-Qārī die meiste Zeit seines Lebens in Mekka zugebracht hat, stellt sich die Frage, ob er jemals persönliche Begegnungen mit Juden oder Christen hatte. In seinen Schriften erörtert er mit ihnen zusammenhängende Fragen jedenfalls fast nur auf theoretischer Ebene. Eine Ausnahme bildet seine Eier-Abhandlung (27.), mit der er auf die Anfrage eines osmanischen Besuchers reagierte. Dieser hatte ihn danach gefragt, ob es den Muslimen in den *bilād ar-Rūm* erlaubt sei, an den Eierbräuchen der Ungläubigen (*kafara*) während des Frühlingsfestes teilzunehmen. Dazu gehörte das Verschenken, Färben, Kochen und Essen solcher Eier. Al-Qārī schreibt dazu:

> Wisse, dass die Herstellung dieses Eis zu den abscheulichsten Handlungen der Christen gehört. (Ursprünglich) war (dies ein Brauch) in der Religon der Zoroastrier, doch haben ihn die Gewaltherrscher der Christen (*ṭuġāt an-naṣārā*) entlehnt und als Religion für sich übernommen. Sie gehören zu denjenigen, die ihre Religion als Unterhaltung und Spiel aufgefasst haben. (27.191b)

Wichtigstes Argument gegen die Teilnahme an den christlichen Festbräuchen ist das Verbot der Assimilation an die Ungläubigen:

> Was die Verehrung jenes Tages anlangt, so ist uns befohlen worden, dasjenige mit Verachtung zu behandeln, was die Ungläubigen verehren, so dass uns sogar das Fasten am Nawrūz- und Mihraǧān-Tag verhasst gemacht wurde, weil es die Verehrung von etwas suggeriert, das eigentlich verachtet werden muss, und zwar entweder deshalb, weil es eine Unterstützung seines Unglaubens darstellt wie bei der Herstellung des Eis, oder weil es eine Angleichung an ihn bedeutet wie beim Verschenken des Eis. (27.192a)

In einer dialogistischen Passage am Ende der Abhandlung stellt al-Qārī klar, dass es dem Muslim weder erlaubt sei, solche Eier von Ungläubigen käuflich zu erstehen, noch sie in sein eigenes Haus hereinzunehmen oder sie gar selbst zu färben. Umgekehrt soll es den Christen verboten sein, solchen Eierbräuchen in den Ländern der Muslime in aller Öffentlichkeit nachzugehen, weil dies eine verbotene offene Bekundung gottloser Riten unter den Muslimen darstelle (27.192b).

Al-Qārī bekräftigt das Verbot, an den „unislamischen" Eierbräuchen der Frühlingsfeste teilzunehmen, auch in seinen Kommentaren zur *Miškāt al-maṣābīḥ* Walī ad-Dīn at-Tabrīzīs (17. III543) und zur *Risālat Alfāẓ al-kufr* von Badr ar-Rašīd (20.496). In beiden Werken betont er unter Berufung auf die ältere hanafitische Literatur, dass jede Form von Angleichung an Nicht-Muslime den Muslim selbst zum Ungläubigen werden lasse. Aus dem Verbot der Assimilation an die Ungläubigen ergibt sich auch, dass Muslime grundsätzlich keine Kopfbedeckungen anziehen sollen, die als Kennzeichen (*šiʿār*) von Ungläubigen gelten, wie etwa die zoroastrische *qalansuwwa* Eine Ausnahme von dieser Regel sollt nur dann bestehen, wenn der Muslim durch Not oder drohende Gewalt zu einer solchen Handlung gezwungen ist (20.496f).

In seinem *Miškāt*-Kommentar berichtet al-Qārī von einem namenlosen Sufi in der Heiligen Moschee von Mekka, der sich am Ende seines Lebens dem völligen Schweigen verschrieben hatte, so dass er den Gruß nur noch mit einer Kopfbewegung beantwortete. Al-Qārī stört, dass sich dieser Sufi trotz seiner Kenntnis der religiösen Gebote und seiner guten ethischen Einstellung nicht an das prophetische Gebot zur mündlichen Grußerwiderung hält. Der Hadith, dessen Kommentierung ihm Anlass zur Erwähnung dieses Frommen gibt, stammt aus dem *Ǧāmiʿ* von at-Tirmiḏī und lautet: „Nicht gehört zu uns, wer sich anderen angleicht. Gleicht euch weder

den Juden, noch den Christen an. Der Gruß der Juden ist das Zeichen mit den Fingern, der Gruß der Christen das Zeichen mit den Händen" (17.VIII431).

Wie wichtig al-Qārī das Gebot zur Unterscheidung von den Nicht-Muslimen war, lässt sich auch daran feststellen, dass er es in seiner *mawlid*-Schrift gegenüber der Lehrmeinung eines früheren Gelehrten argumentativ ins Feld führt. Ibn al-Ǧazarī hatte gefolgert, dass wenn die Christen den Geburtstag ihres Propheten feierten, dies die Muslime zur Verehrung ihres Propheten erst recht tun müssten. Diesen Gedanken weist al-Qārī mit dem Argument zurück, dass die Muslime damit beauftragt seien, sich von den *ahl al-kitāb* zu unterscheiden (94.234a).

Zwar betont al-Qārī das Assimilationsverbot, doch beruft er sich umgekehrt in seiner Argumentation häufig auch auf die Gemeinsamkeiten mit den anderen Religionsgemeinschaften. So erklärt er in seinem *Alfāẓ-al-kufr*-Kommentar, dass derjenige, der sich das Alkoholverbot und den Pflichtencharakter des Ramadan-Fastens aufgrund der darin liegenden Beschwerlichkeit wegwünsche, nicht gottlos werde, derjenige, der sich das Unzucht- und Tötungsverbot wegwünsche, aber wohl, weil das Verbot der letzten beiden Dinge in allen Religionen (*fī ǧamīᶜ al-adyān*) feststehe (184.424). In seiner *ḫulf-al-waᶜīd*-Abhandlung argumentiert er mit dem Konsens über die Strafandrohung Gottes zwischen den *ahl al-islām* und den übrigen göttlichen Religionsgemeinschaften (*sā'ir al-milal al-ilāhiyya*) mit Ausnahme der Leugner der göttlichen Attribute (*al-muᶜaṭṭila*) und Häretiker (*malāḥida*). Selbst die Polytheisten (*mušrikūn*), so trägt er dort vor, sollen die Götzen mit dem Gedanken angebetet haben, dass diese ihre Fürsprecher bei Gott sind, im Diesseits oder, bei Annahme einer endzeitlichen Sammlung (*ḥašr*), im Nachleben (33.61a). Zu den Argumenten, die gegen den von Ibn ᶜArabī angenommenen Glauben Pharaos sprechen, gehört,

> *mā ᶜulima bi-l-iḍṭirāri min al-milali anna-hū akfaru l-ḫalq · wa-ankaru l-ḥaqq · wa-nᶜaqada ᶜalay-hi l-iǧmāᶜ · wa-mtala'a bi-ḏammi-hi l-alsina wa-l-asmāᶜ · ḥattā kuriha smu-hū fī ṭ-ṭibāᶜ* · (86.190a)
>
> „was man notwendigerweise von den Religionsgemeinschaften weiß, dass er der ungläubigste Mensch und größte Leugner des Wahren ist. Es ist darüber ein Konsens eingetreten, Ohren und Zungen sind voll des Tadels für ihn, ja man empfindet sogar intuitiv Widerwillen gegen seinen Namen."

Dass außer Gott alle Dinge erschaffen sind, ist nach al-Qārī die wahre Lehre (*al-maḏhab al-ḥaqq*), die von allen Religionsgemeinschaften, Muslimen, Juden, Christen und sonstigen Prophetenanhängern vertreten wird, und von der nur die Philosophen und alten Weisen abwichen, die die Anfangsewigkeit der Welt lehrten (138.37b).

Die Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften kehrt al-Qārī besonders am Ende seiner Mahdī-Schrift hervor. Dort schreibt er zum Glauben an den Mahdī:

> „Wir erwarten ihn (sc. den Mahdī), wie die Juden den Qā'im („der Aufstehende") erwarten, der der große Antichrist ist, mit dem sich ihre Lehre, ihre Religion und Gemeinschaft erheben, und mit dem sie über alle anderen Gemeinschaften siegen sollen. Und die Christen erwarten den Messias, der vor dem Tag der Auferstehung kommen, die Religion des Christentums wiederaufrichten und die übrigen Religionen zunichte machen soll. In ihrem Glauben ist das Gesetz des Messias, der ein wahrer Gott vom wahren Gott (*ilāh ḥaqq min ilāh ḥaqq*) ist, aus der Substanz seines Vaters, der speziell für uns herabgestiegen ist, so dass sie sagen: Er steht bereit, um vor dem Tag der Auferstehung zu kommen. So warten alle drei Religionsgemeinschaften auf einen Imam, der am Ende der Zeiten aufersteht" (39.180a).

Mehr als an jedem anderen Ort kehrt al-Qārī hier die Gemeinsamkeit zwischen den drei Schriftreligionen hervor. Es scheint für einen kurzen Augenblick, als wolle er die zwischen diesen Religionen stehende Mauer ein kleines Stück weit einreißen. Doch wird das versöhnliche Bild schon kurz darauf wieder zerstört, in den letzten Worten der Abhandlung, in denen al-Qārī noch einmal darauf hinweist, dass derjenige, auf den die Juden warten, der Daǧǧāl ist, während Jesus, auf den die Christen warten, am Ende der Zeiten tatsächlich herabsteigen wird, doch nur um die Kreuze zu zerbrechen, die Schweine zu schlachten und alle Glaubensgemeinschaften außer derjenigen des Islam auszurotten (39.180a).

Die Grenze zwischen Glauben und Unglauben

Wenn al-Qārī von Nicht-Muslimen spricht, so bezeichnet er diese häufig als „Ungläubige" (*kafara*). In der Eier-Abhandlung zum Beispiel stehen die Christen als „Ungläubige" in einem dichotomischen Verhältnis zu den Anhängern des Islam (*ahl al-islām*). Die Grenze zwischen Islam und Unglauben (*kufr*) ist allerdings nicht so hermetisch, wie es auf den ersten Blick erscheint: der Muslim kann selbst schnell zum Ungläubigen werden, wenn er sich Taten (*afʿāl*) oder Worte (*alfāẓ*) zuschulden kommen lässt, die ein klares Zeichen für Unglauben sind (184.231). Mit diesen Taten und Worten des Unglauben befasst sich al-Qārī im Anhang zu seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar, und zwar insbesondere in demjenigen Teil, der als Kommentar zur *Risālat Alfāẓ al-kufr* von Muḥammad ibn Ismāʿīl Badr ar-Rašīd (st. 768/1366) konzipiert ist.

Als Übersetzung für den Ausdruck *alfāẓ al-kufr* bietet sich „Blasphemie" an, weil auch Blasphemie eine Sünde darstellt, die Unglauben nach sich zieht, doch besteht ein Unterschied zwischen den beiden darin, dass Blasphemie in der europäischen Geschichte vor allem als eine Gefährdung der öffentlichen Ordnung verfolgt wurde,[95] während die *alfāẓ al-kufr* lediglich eine Statusveränderung für die individuelle Person mit sich brachten. Im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts hatte die Verwendung eines der *alfāẓ al-kufr* für den Mann zum Beispiel die Folge, dass seine Ehe mit sofortiger Wirkung aufgelöst war (vgl. Imber 196).

Badr ar-Rašīds Werk besteht im Grunde genommen aus nichts anderem als einer Liste von Zitaten aus der älteren hanafitischen Rechtsliteratur, in der *alfāẓ al-kufr* benannt werden. Zu diesen *alfāẓ al-kufr* soll es zum Beispiel gehören, wenn man das Kalifat „der beiden Scheiche", also von Abū Bakr und ʿUṯmān, leugnet, einen *mutawātir*-Hadith zurückweist (20.454) oder scherzhaft koranische Wendungen in die eigene Rede einfügt (20.460). Auch jede Form der Verhöhnung (*istihzāʾ*) und Geringschätzung (*istiḫfāf*) des Korans (20.459) sowie der auf die Scharia gegründeten Urteile (*aḥkām aš-šarʿ*; 20.475) ist den *alfāẓ al-kufr* zuzurechnen. Selbst derjenige, der über den gottlosen Ausspruch eines Dritten lacht, soll zum Ungläubigen werden (20.453), und wer für die Zukunft den Abfall vom Glauben beabsichtigt oder einen Verstoß gegen das göttliche Gebot beschließt, soll schon in der Gegenwart dem Unglauben verfallen (20.494).

Al-Qārīs Kommentar zu Badr ar-Rašīds Werk zeigt, dass er die Lehre von den *alfāẓ al-kufr* vom Grundsatz her akzeptierte. Allerdings weist er in vielen Fällen den in seinem Werk vorgetragenen *takfīr* („Ungläubig-Erklärung") auch zurück. So stellt er sich gegen das Urteil des hanafitischen Gelehrten al-Bazzāzī, wonach derjenige, der beim Zählen anstelle von *wāḥid*

[95] Vgl. die Studie von Alain Cabantous.

(„Eins") *Bi-smi Llāh* („Im Namen Gottes") sagt, zum Ungläubigen werde, und gibt zu bedenken, dass dies eine durchaus zulässige „Verkürzung in der Rede" (*īǧāz fī l-kalām*) sei, bei der man sich die Verbform *abtadi'u* oder *ibtada'tu* („Ich beginne") dazu denken müsse (also: „Ich beginne im Namen Gottes."; 20.463). Auch die Verwendung der *Basmala* anstelle eines Imperativs aus Gründen der Höflichkeit, etwa durch Hausherren gegenüber ihren Gästen am Anfang der Mahlzeit, soll möglich sein. „Diese Frage" so erklärt er hierzu „stellt sich heute sehr häufig. Die Verketzerung dieser Leute wäre eine große Beengung in der Religion." (20.463). Daneben soll es möglich sein, das rituelle Gebet als beschwerlich zu bezeichnen (20.467) oder Verwunderung über die Stimme eines fremden Muezzins zum Ausdruck zu bringen (20.495), ohne gleich als Ungläubiger gelten zu müssen. Wer seine Liebe zum Wein bekundet und sagt, dass er nicht ohne ihn auskomme, soll nur dann zum Ungläubigen werden, wenn er damit ausdrücken will, dass er den Wein für erlaubt hält (20.502). Auch die Aussage, wonach der Zauberer ohne Möglichkeit zur Buße sofort getötet werden müsse, stellt al-Qārī in Frage (20.524).

Allgemein mahnt al-Qārī zur Zurückhaltung beim *takfīr* und gibt seinen diesbezüglichen Aussagen durch Gebrauch der *ta'ammal*-Formel Nachdruck (z.B. 20.445, 490). Schließlich soll ja derjenige, der an dem Unglauben eines Dritten Gefallen findet, selbst zum Ungläubigen werden (20.491). So kommentiert er auch das oben beschriebene Verhalten der Richter, die in seiner Zeit Frauen aus eherechtlichen Gründen für ungläubig erklärten, mit der Bemerkung, dass „durch diese hässliche Tat" nicht die Frau, sondern der Richter selbst zum Ungläubigen werde, weil er an ihrem Unglauben Gefallen finde, denn

> „wenn man dieser Armen das Problem beschreiben und darlegen würde, dann brächte sie gewiss die richtige Antwort vor, denn ihre Religion ist in jeder Hinsicht stärker als die der Richter dieser Zeit. Denn diese versuchen in Wahrheit durch solche Handlungen nur zu einem Bestechungsgeschenk zu gelangen, das nach allen Lehraussagen verboten ist. (20.481)

Al-Qārī wehrt sich in seinem Kommentar auch gegen die Auffassung, dass der Muslim, der über die Beschaffenheit des Islams (*ṣifat al-islām*) befragt, darauf keine Antwort wisse, ein Ungläubiger sei. Hierzu erklärt er, dass der Mensch, wenn er in seinem Herzen den Glauben angenommen und ihn mit seiner Zunge bekannt habe, nach dem Konsens ein Muslim sei. Sein Nicht-Wissen über die Beschaffenheit des Islams lasse ihn nicht aus dem Islam herausfallen, weil sonst nur noch wenige Gläubige auf der Welt übrig blieben, nämlich diejenigen, die die Kalām-Wissenschaft beherrschen. In einer solchen Frage liege vielmehr eine Bedrängnis für die Muslime, weil sie die Unwissenden in Fehler verstricke; Fangfragen (*uġlūṭāt*) habe aber der Prophet verboten (20.479).

In seinem *Taḫrīǧ*-Werk zu Taftāzānīs *ᶜAqā'id*-Kommentar behandelt al-Qārī den Hadith, demzufolge derjenige, der lehrt, dass der Koran erschaffen sei, ein Ungläubiger ist (84.20f). In einem Querverweis hebt er hervor, dort gezeigt zu haben, dass dieser Hadith keine Grundlage hat (*lā aṣla la-hū*; 184.95). Bemerkenswerterweise will er sich auch nicht mit der Aussage Abū Ḥanīfas abfinden, wonach denjenigen, der die Erschaffenheit des Korans lehrt, der *takfīr* treffen soll (184.100). Seiner Auffassung nach muss *kufr* hier als „Undankbarkeit [gegenüber der göttlichen Güte]" (*kufrān an-niᶜma*) verstanden werden, und nicht als „Unglauben, der das Ausscheiden aus der Gemeinschaft nach sich zieht" (*kufr al-ḫurūǧ min al-milla*; 184.100). Die gleiche Argumentation begegnet schon in der Diskussion um die schiitischen Schmähungen der Prophetengefährten. Einen aus Ibn ᶜAsākir zitierten Hadith, wonach das Hassen der beiden Scheiche, der Anṣār und der Araber Unglaube ist, kommentiert al-Qārī dort mit den Worten:

Mit *kufr* ist hier Undankbarkeit oder kleiner Unglaube (*kufr dūna kufr*) gemeint, oder eine Verschärfung der Androhung (*taġlīẓ al-waʿīd wa-t-tahdīd aš-šadīd*), als Übertreibung des Ausdrucks bei der Zurechtweisung und dem Verbot, wie es im Buch und der Sunna üblich ist". (26.131a)

Vermeidung von *takfīr* ist für al-Qārī keine Nebensache, sondern gehört zu seinem sunnitischen Selbstverständnis. Dies geht sehr deutlich aus einer Anmerkung hervor, die wenige Seiten vor dem Anfang des *Alfāẓ-al-kufr*-Kommentars steht. Dort beschreibt er die Ungläubig-Erklärung des Ketzers (*mubtadiʿ*) als eine typische Lehre der Ḫāriǧiten und Muʿtaziliten und ergänzt: „Zu den Lastern der Ketzer (*ahl al-bidʿa*) gehört es, dass sie einander für ungläubig erklären, während es zu den rühmlichen Dingen der Sunniten (*ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*) gehört, dass sie für schuldig erklären, nicht jedoch für ungläubig" (184.449). Seine kurze Schia-Abhandlung schließt er mit dem Hinweis, dass nach der Auffassung der hanafitischen Gelehrten im Falle, dass es 99 Überlieferungen gebe, die für den Unglauben einer Person sprächen, während nur eine Überlieferung auf ihre Zugehörigkeit zum Islam hindeute, der Muftī sich auf diese eine Überlieferung stützen müsse, weil es besser sei, wenn ihm bei der Rettung des Gläubigen Fehler unterliefen als bei dessen Bestrafung (25.709b).

b) Die Maḏhab-Ebene: Hanafiten, Schafiiten und Malikiten

Das Feld der Maḏhab-Differenzen

In zahlreichen seiner Werke behandelt al-Qārī Meinungsunterschiede zwischen den verschiedenen sunnitischen Lehrrichtungen (*maḏāhib*, sg. *maḏhab*). Nur einzelne von diesen Differenzen, die das religiöse Leben in Mekka betreffen, sollen hier herausgegriffen werden. So berichtet al-Qārī zum Beispiel, dass über die Frage des Gebets in der Kaaba zwischen Hanafiten und Schafiiten ein Dissens bestand: Während die Schafiiten wegen der dadurch entstehenden allgemeinen Beschwernis (*ḥaraǧ ʿāmm*) für diejenigen, die wegen des Gedränges nicht daran teilnehmen konnten, das Gebet in der Kaaba für unzulässig hielten, sahen die Hanafiten dies als problemlos an, und zwar besonders dann, wenn den innen Befindlichen der Ausgang ermöglicht war.[96] Während bei den Hanafiten gegen das Herausschaffen von Erde, Steinen, vertrockneten Bäumen und Binsengras (*iḏḫir*) aus dem Ḥaram grundsätzlich nichts einzuwenden sei, sei nach aš-Šāfiʿī das Herausschaffen von Erde verboten (73.327).

Viele Unterschiede zwischen den Maḏāhib betreffen die Wertung der verschiedenen gottesdienstlichen Handlungen. Bei den Pflichten wird in den islamischen Rechtsbüchern bekanntlich in Reihenfolge der Notwendigkeit zwischen *farḍ*-, *wāǧib*- und *sunna*-Pflichten unterschieden; bei den *farḍ*-Pflichten wird noch zwischen *šarṭ* (Bedingung) und *rukn* (wesentliches Element) getrennt. Al-Qārī weist in seinen Werken an zahlreichen Stellen auf Maḏhab-Differenzen, die solche Beurteilungen betreffen, hin. So soll zum Beispiel bei den Hanafiten der *saʿī* eine *wāǧib*-Pflicht sein, nach aš-Šāfiʿī dagegen *rukn*, das heißt: wenn ein Pilger den *saʿī* nicht durchführt, ist bei den Schafiiten seine Wallfahrt ungültig, bei den Hanafiten dagegen ist sie gültig, nur muss der Pilger, wenn er keinen Entschuldigungsgrund hat, ein Blutopfer leisten (73.238). Das Übernachten in

[96] 73. 101–03. Vgl. dazu auch den Aufsatz von Hawting.

Muzdalifa in der Nacht zum 10. Ḏū l-Ḥiǧǧa ist nach dem hanafitischen Maḏhab *sunna mu'akkada* (bestätigte *sunna*-Pflicht), bei aš-Šāfiʿī aber *wāǧib*-Pflicht (73.146). Ähnlich verhält es sich mit der Übernachtung in Minā in den drei Nächten nach dem 10. Ḏū l-Ḥiǧǧa: nach dem hanafitischem Maḏhab ist dies *sunna*, nach aš-Šāfiʿī *wāǧib* (73.157, 163). Umgekehrt ist der *wuqūf* in Muzdalifa nach hanafitischer Lehre *wāǧib*, dagegen bei aš-Šāfiʿī *sunna* (73.147).

Wie stark al-Qārī in *maḏhab*-Kategorien denkt, zeigt seine folgende Überlegung, die er in seinem langen *Manāsik*-Kommentar vorträgt: Da sich die Höhe des göttlichen Lohnes (*ṯawāb*) nach der Frage richtet, ob die Handlung zu den *sunan* (Bräuchen), *wāǧibāt* (Obliegenheiten), oder *farā'iḍ* (Grundpflichten) gehört, fällt entsprechend auch für diejenigen, die diese Handlungen ausführen, der göttliche Lohn je nach *maḏhab*-Zugehörigkeit unterschiedlich aus (73.52). Die Beurteilung der gottesdienstlichen Handlungen in den verschiedenen Maḏāhib hat also nach al-Qārīs Vorstellung weitreichende Folgen für das Ergehen des Einzelnen im Jenseits. Dass sich hier die Vorstellungen gewandelt haben, zeigt sich an dem Kommentar des indischen Glossators Dāmilā Aḫūn Ǧān: Er ist über al-Qārīs Idee, den göttlichen Lohn an den *maḏhab* binden zu können, indigniert und merkt an, daß allein Gott über die Höhe des Lohns entscheide.

Al-Qārīs Gesamtwerk als ein hanafitisches Textensemble

Innerhalb des Dissenses zwischen den *maḏāhib* steht al-Qārī freilich nicht auf neutralem Boden. Vielmehr bringt er in fast allen Werken seine Verbundenheit mit dem hanafitischen Maḏhab klar zum Ausdruck. So bezeichnet er die Hanafiten an mehreren Stellen (21.438a; 26.133b; 47.88b) als *as-sāda al-Ḥanafiyya* („die hanafitischen Herren"), eine Ehrenbezeichnung, die er den Anhängern der anderen Lehrrichtungen vorenthält. Und an anderen Stellen (21.448a, 123.59a) versieht er den hanafitischen Maḏhab mit dem schmückenden Beiwort *muhaḏḏab* („verfeinert"), so dass die paranomastische Wendung *al-maḏhab al-muhaḏḏab* („der verfeinerte Maḏhab") entsteht.

Die eigene hanafitische Identität kommt allerdings vor allem darin zum Ausdruck, dass er alle Dinge, die mit den Hanafiten zu tun haben, mit dem Personalsuffix der 1. Person Plural versieht. Die Schar der Hanafiten (*maʿšar al-Ḥanafiyya*; 79.325b, 140.I48) ist also für ihn die Wir-Gruppe schlechthin. Sie vertritt bestimmte Auffassungen, die mit Ausdrücken wie *ʿinda-nā* („unserer Meinung nach") oder *maḏhabu-nā anna* („unsere Richtung ist es, daß...") gekennzeichnet werden. Auch verweist er öfter auf „die Regeln unseres Maḏhabs" (*qawāʿid maḏhabi-nā*), auf die sich die rechtliche Beurteilung der Einzelfälle (*furūʿ*) stützen muss (vgl. 73.269). In seinen Kommentaren vermerkt al-Qārī verschiedentlich, dass eine bestimmte Lehre „der von uns gewählte Maḏhab" (*wa-hwa maḏhabu-nā l-muḫtār*; 183.150), bzw. „die von unserem hanafitischen Maḏhab gewählte" Lehre (*wa-hāḏā huwa l-muḫtār min maḏhabi-nā l-Ḥanafiyya* [!]; 140.II287) ist. Von seinem *Nuqāya*-Kommentar (128.) sagt al-Qārī, er habe darin zu einer bestimmten Rechtsfrage die Argumente „zwischen uns und denjenigen, die mit uns im Widerspruch stehen" (*bayna-nā wa-bayna l-muḫālifīn maʿa-nā*) dargelegt (140.I47). Damit meint er wohl die Hanafiten auf der einen sowie die Schafiiten und Malikiten auf der anderen Seite. Öfters spricht auch al-Qārī von unseren hanafitischen Gefährten (*aṣḥābu-nā al-Ḥanafiyya*; z.B. 188.29a).

Hanafitische Identität zeigt sich in al-Qārīs Texten auch darin, dass er, wenn er mit dem Rechtsgrund des Konsenses (*iǧmāʿ*) argumentiert, zunächst einmal den Konsens zwischen den

Angehörigen des hanafitischen Maḏhabs meint.[97] Deshalb besteht ein Großteil seiner Erörterungen zu den jeweils behandelten Problemen aus dem Vortrag der Lehrmeinungen früherer hanafitischer Gelehrter, wie sie in „den Büchern des Maḏhabs" (*kutub al-maḏhab*; 73.239, 279) bzw. „den Büchern der Gefährten" (*kutub al-aṣḥāb*; 73.216) verzeichnet sind. Die hanafitische Büchertradition ist für ihn das entscheidende Referenzsystem. So kommentiert er zum Beipiel eine von Raḥmat Allāh vorgebrachte Vorschrift mit den Worten: „das ist es, was in den Büchern des Maḏhabs beschrieben und ausgearbeitet ist" (73.279). An einer anderen Stelle begründet er eine hanafitische Regelung damit, dass „unsere Gefährten dazu in den Büchern des Maḏhabs eine ausdrückliche Erklärung abgegeben haben" (73.239). Eine von Abū Ḥanīfa überlieferte Lehrmeinung in dem Buch *Raḥmat al-umma fī iḫtilāf al-a'imma* des Schafiiten al-ᶜUṯmānī (st. 780/1378) weist er dagegen mit den Worten *huwa muḫālifun li-mā fī kutubi l-aṣḥāb* (73.216; „das widerspricht dem, was in den Büchern der Gefährten steht") zurück.

Die hanafitische Büchertradition ist nicht auf den engeren Bereich der Rechtswissenschaft beschränkt, sondern umfasst auch bestimmte Werke zur Dogmatik wie etwa das Glaubensbekenntnis (*ᶜAqā'id*) von ᶜUmar an-Nasafī (st. 537/) und die Bekenntnisschrift *al-ᶜUmda* von Ḥāfiẓ ad-Dīn ᶜAbdallāh ibn Aḥmad an-Nasafī (st. 710/1310). Aus ihnen zitiert al-Qārī in seinen Werken an zahlreichen Stellen. Was bei bestimmten dogmatischen Fragen jeweils der „Maḏhab des Imams" ist, lässt sich nach seiner Auffassung am besten anhand der Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* ermitteln,[98] zu der er, wie bereits dargelegt, auch einen eigenen Kommentar (184.) verfasst hat. Für al-Qārī bildete der Text unzweifelhaft Abū Ḥanīfas Glaubensbekenntnis (*muᶜtaqad*; 184.328). Dass drei Werke gleichen Namens existieren, die Abū Ḥanīfa zugeschrieben werden,[99] war ihm offenbar nicht bewusst.

Trotz seiner häufigen Berufung auf den Konsens zwischen den Hanafiten kehrt al-Qārī den innerhanafitischen Dissens nicht unter den Tisch. An zahlreichen Stellen begegnen Formeln wie *iḫtalafa aṣḥābu-nā fī* („unsere Gefährten [=die Hanafiten] haben über... verschieden Auffassungen"; vgl. 73.77, 178). Die Darstellung des innerhanafitischen Dissenses füllt zum Beispiel einen großen Teil seines langen *Manāsik*-Kommentars (73.) aus. An verschiedenen Stellen weist er darauf hin, dass die vom Verfasser vorgebrachte Regelung nur der herrschenden Auffassung entspreche, dass es innerhalb des Maḏhabs jedoch Mindermeinungen gebe, die davon abweichen.[100] Durch diese Präsentation der hanafitischen Meinungsvielfalt bringt al-Qārī seine Vertrautheit mit den Traditionen seines Maḏhabs zum Ausdruck.[101]

Darüber hinaus behandelt al-Qārī in mehreren seiner Schriften innerhanafitische Debatten und stellt sich dabei bisweilen mit seiner Meinung sogar gegen namhafte hanafitische Gelehrte. Ein Beispiel ist seine Abhandlung 47. über die Notwendigkeit, während des *tašahhud* in der sitzen-

---

[97] Vgl. z.B. oben seine Argumentation zur Verfluchung der Prophetengefährten (S. 339f).

[98] Vgl. 123.7a: *maḏhab al-imām ka-mā yuᶜraf min kitāb al-Fiqh al-akbar.*

[99] Zu *al-Fiqh al-akbar* III vgl. die Zusammenfassung bei Wensinck 265–68.

[100] Zum Beispiel: *wa-hāḏā huwa ṣ-ṣaḥīḥ al-muḫtār allaḏī ᶜalay-hi ǧumhūr aṣḥāb al-maḏhab, wa-ḏakar aṭ-Ṭaḥāwī fī Muḫtaṣari-hī anna...* (73.218; „und dies ist das zu wählende Richtige, an das sich die Menge der Gefährten des Maḏhab hält, jedoch hat aṭ-Ṭaḥāwī in seinem *Muḫtaṣar* erwähnt, dass...").

[101] Wie wichtig die Kenntnis der maḏhab-internen Meinungsvielfalt für die Autorität und Identität von Rechtsgelehrten ist, hat jüngst Brannon Wheeler in einem Aufsatz gezeigt.

den Haltung (*qaʿda*) beim rituellen Gebet den rechten Zeigefinger auszustrecken, die sich gegen Luṭfullāh al-Kaydānī (um 750/1349) wendet, der dieses Ausstrecken des Zeigefingers für verboten erklärt hatte. Da diese Abhandlung wegen der in ihr enthaltenen Angriffe auf al-Kaydānī bei einem zeitgenössischen Gelehrten auf Kritik gestoßen war, verfasste al-Qārī zu ihr noch eine Replik (48.). Auch die Frage der Schmähung der Prophetengefährten, mit der sich al-Qārī in seinen beiden Schia-Abhandlungen befasst hat, war im Grunde ein innerhanafitisches Problem. Dies geht sehr deutlich aus einer Anmerkung im *Šifāʾ*-Kommentar hervor, in der es heißt:

> „Einige von unseren hanafitischen Gefährten haben die Tötung desjenigen, der die bedeutenden Prophetengefährten schmäht, zum Zweck der Züchtigung und Bestrafung (*ʿalā waǧh az-zaǧr wa-s-siyāsa*) für erlaubt erklärt. Der Hadith, den man dazu überliefert, dass nämlich die Schmähung der beiden Scheiche Unglauben sei, ist jedoch grundlos. Und würde er feststehen, so müsste man ihn so auslegen wie den Hadith 'Wer absichtlich ein Gebet ausgelassen hat, ist zum Ungläubigen geworden'. Das bedeutet nämlich nur, dass er dem Unglauben nahe gekommen ist, dass man für ihn Unglauben fürchten muss, oder dass er sich undankbar erwiesen hat. Oder man muss es so verstehen, dass er die Widersetzlichkeit für erlaubt erklärt hat, ihre Schmähung für Gottesdienst hält oder ähnliches. Gott weiß es am besten" (18.672).

Ein weitere innerhanafitisches Problem, das al-Qārī behandelt, ist die Frage des Gottesgesichtes im Traum. Seinen Erörterungen dazu stellen, wie gezeigt wurde,[102] einen der wichtigen Themenstränge in seinem Gesamtwerk dar.

Während die Kenntnis der hanafitischen Büchertradition und des innerhanafitischen Dissenses gewissermaßen den nach innen gerichteten Aspekt von al-Qārīs Identität darstellt, besteht der nach außen gerichtete Aspekt darin, dass er den hanafitischen Maḏhab immer wieder gegen wirkliche oder angebliche Angriffe von außen verteidigt. Wie wir zeigen konnten,[103] befasst sich al-Qārī an mehreren durch Querverweise miteinander verbundenen Stellen mit der Verteidigung Abū Ḥanīfas gegen den Vorwurf, Murǧiʾit gewesen zu sein, ein Vorwurf, der auch den hanafitischen Maḏhab als ganzes betraf. Die wohl wichtigste Schrift hinsichtlich der Verteidigung der Hanafiten ist die von uns ausführlich besprochene Ǧuwaynī-Widerlegung (21.).

Darüber hinaus lassen sich mehrere von al-Qārīs Buchprojekten als Versuche interpretieren, den hanafitischen Maḏhab gegen den alten Vorwurf der Hadith-Feindlichkeit und mangelnden *Sunna*-Treue zu verteidigen. Sehr deutlich wird diese apologetische Grundintention in der Vorrede des *Nuqāya*-Kommentars (128.), wo al-Qārī schreibt:

> „Wer unsere Gefährten bezichtigt, gegen die Sunna zu verstoßen sowie *raʾy* und *qiyās* vorzuziehen, der irrt gewaltig, denn der Hadith, der bei den Prophetengefährten endet, hat bei uns Vorrang vor dem Analogieschluss, so auch der schwache Hadith" (128.132).

Und:

> „Unsere Gelehrten halten die Sunna mehr ein als andere, insofern sie den Altvorderen in der Zulassung des *mursal* folgen. Sie glauben nämlich, dass es in der Vertrauenswürdigkeit dem *musnad* gleichkommt, wobei ja ein Konsens über die Zulassung von *musnad*-Überlieferungen der Prophetengefährten besteht" (128.132).

---

102 Vgl. oben S. 179–181.

103 Vgl. oben S. 181–184.

Al-Qārī vertritt also die Auffassung, dass die Hanafiten noch mehr als alle anderen Maḏāhib als Anhänger des Hadith bezeichnet zu werden verdienen, weil sie auch solche Hadithe als autoritativ anerkennen, die von den anderen zurückgewiesen werden.

Wie oben (S. 233–35) gezeigt wurde, ist das Verhältnis der Hanafiten zur Hadith-Wissenschaft auch ein wichtiges Thema der Ǧuwaynī-Widerlegung. Al-Qārī verweist dort auf seinen *Miškāt*-Kommentar als ein Werk, in der er der löblichen Methode Ibn al-Humāms gefolgt sei, die Rechtsfragen mit Prophetenhadithen abzustützen (21.449b). Der ganze *Miškāt*-Kommentar kann also als ein Werk zur Rehabilitierung der Hanafiten gegen den Vorwurf der mangelnden Hadith-Treue betrachtet werden. Hierzu passt auch die Beschreibung des Werkes in einem Querverweis des *Šifā'*-Kommentars. Die Aussage des Verfassers, dass Abū Ḥanīfa den beiden Rechtsschulenlehrern Mālik und aš-Šāfiʿī hinsichtlich der Talion (*qiṣāṣ*), der Pflicht zur Absichtserklärung bei der rituellen Waschung und der Notwendigkeit eines Vormunds (*walī*) bei der Eheschließung widersprochen habe, gibt ihm dort Anlass zu der Erklärung, dass Abū Ḥanīfa aufgrund gültiger Argumente widersprochen habe, so wie er dies in seinem *Miškāt*-Kommentar dargelegt habe" (18.311).

Die apologetische Tendenz des *Miškāt*-Kommentars zeigt sich nicht nur in den auf ihn zielenden Querverweisen, sondern auch im Text selbst. Ein Beispiel ist die folgende Bemerkung al-Qārīs, die sich gegen eine Aussage des Vorkommentators aṭ-Ṭībī richtet. Ausgangspunkt ist die bei Aḥmad überlieferte Tradition, derzufolge ʿAbdallāh ibn ʿUmar das Gespräch mit einem seiner Söhne bis zu seinem Tode einstellte, weil dieser sich über ein Prophetenwort hatte hinwegsetzen wollen. Hierzu hatte aṭ-Ṭībī angemerkt: „Ich wundere mich über den, der als Sunnit, wenn er von der Sunna des Gottesgesandten gehört hat und eine eigene Auffassung (*ra'y*) hat, seine eigene Auffassung ihr vorzieht. Wo ist der Unterschied zwischen ihm und dem Ketzer?" Dazu bemerkt nun al-Qārī:

> „Die Rede aṭ-Ṭībīs riecht nach einer spitzen Anspielung (*kināya iʿtirāḍiyya*) gegen die hanafitischen Gelehrten, die sich auf seine Vermutung stützt, dass sie den *ra'y* dem Hadith vorziehen und deshalb *ahl ar-ra'y*' genannt werden. Er wusste offensichtlich nicht, dass sie nur wegen der Genauigkeit ihrer Auffassung und wegen ihres Scharfsinns (*li-diqqat ra'yi-him wa-ḥaḏāqat ʿaqli-him*) so genannt worden sind" (17.III167).

Die Vorstellung, dass die Hanafiten eigentlich nur deswegen *ahl ar-ra'y* genannt werden, weil sie einen scharfen, tiefgehenden Einblick (*ra'y ṯāqib ʿamīq*) in die Geheimnisse der Hadithe haben, begegnet später in der Ǧuwaynī-Widerlegung wieder.[104] Ähnlich formuliert al-Qārī diesen Gedanken auch in der Vorrede seines *Miškāt*-Kommentars. Dort schreibt er über die Gegner der Hanafiten:

> Ja, sie hatten entsprechend ihrer Lehre mit dem äußeren Sinn der Hadithe argumentiert und die Hanafiten die Anhänger des *ra'y* genannt, in der Annahme, dass sie nicht nach dem Hadith handeln würden, ja dass sie sich mit der Hadith-Überlieferung weder früher noch heute auskannten, obwohl doch ihr starker Maḏhab darin besteht, den schwachen Hadith vor den bloßen Analogieschluss zu stellen, der möglicherweise gefälscht ist. Ihr scharfer Blick (*ra'y*), der die größte ihrer Tugenden ist, besteht eigentlich daraus, dass sie nicht zäh an dem

---

[104] Vgl. oben S. 222.

äußeren Wortsinn festhielten, sondern genau in sie hineinblickten, um ihre Geheimnisse zu erforschen, so dass sie die Gründe der Probleme (*wuǧūh al-masā'il*) enthüllten. (17.I35).

Auch al-Qārīs Kommentar zum *Musnad Abī Ḥanīfa*, der erste seiner Art, ist sicherlich als ein Unternehmen zu begreifen, mit dem unser Autor die Hadith-Festigkeit des hanafitischen Rechtsschulengründers bekräftigen wollte. Hierbei muss berücksichtigt werden, dass in seiner Zeit die Authentizität des betreffenden Grundwerks von Nicht-Hanafiten stark in Zweifel gezogen wurde.[105]

Bei dem *Miškāt*-Kommentar manifestiert sich die hanafitische Orientierung auch in einer umfangreichen Anmerkung al-Qārīs zur Einleitung des Verfassers. Dieser hatte dort erklärt, dass er in seiner Bearbeitung von al-Baġawīs Traditionssammlung die Überliefererketten nachgetragen habe, die jener ausgelassen hatte, und dabei dem Beispiel der vertrauenswürdigen Imamen gefolgt sei. Als Beispiele für diesen Personenkreis nennt er al-Buḫārī, Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ, Mālik ibn Anas, aš-Šāfiᶜī, Aḥmad ibn Ḥanbal, at-Tirmiḏī, Abū Dāwūd, an-Nasā'ī, Ibn Maǧa, ad-Dārimī, ad-Dāraquṭnī, al-Bayhaqī und Razīn ibn Muᶜāwiya. Al-Qārī, der in seinem Kommentar jeder der genannten Personen einen biographischen Abriss widmet, ergänzt „als krönenden Abschluss" (*ka-misk al-ḫitām*) zu dieser Aufzählung einen eigenen Abschnitt von mehreren Seiten Länge über die *manāqib* („Ruhmestaten") Abū Ḥanīfas (17.I73–78). Das Ende sei hier, wie die Sufis sagten, eine Rückkehr zum Anfang,[106] womit er auf die Seniorität Abū Ḥanīfas unter den Rechtsschulengründern anspielt.

Später hat al-Qārī mit *al-Aṯmār al-ǧaniyya fī asmā' al-Ḥanafiyya* (123.) ein eigenständiges Sammelwerk zu diesem Thema verfasst, das sich nicht nur mit den *manāqib* des Rechtsschulengründers, sondern auch mit denen seiner vornehmsten Schüler beschäftigt. Dieses hagiographisch-biographische Sammelwerk, das zu den wichtigsten resümierenden Texten im Gesamtwerk gehört, kann als eine Summa zur personellen Dimension des hanafitischen Maḏhabs verstanden werden. Bei der Abfassung dieses Werkes ging es al-Qārī offensichtlich sehr stark um eine Auseinandersetzung mit dem hanafitischen *Ṭabaqāt*-Werk des Schafiiten (!) al-Fīrūzābādī. Bei verschiedenen Persönlichkeiten wie dem prominenten Sufi Dāwūd aṭ-Ṭā'ī (123.48b), dem Rechtsgelehrten Sufyān aṯ-Ṯawrī (123.49b), dem Muftī von Nišāpūr Sahl aṣ-Ṣuᶜlūkī (123.50a) und dem Theologen al-Ašᶜarī[107] verteidigt er die von al-Fīrūzābādī bezweifelte Zugehörigkeit zur Ḥanafiyya.

Hanafitisches Selbstbewusstsein manifestiert sich bei al-Qārī schließlich auch darin, dass er in verschiedenen Schriften hanafitische Lehren verteidigt, die innerhalb des Maḏhabs an Zustimmung verloren hatten, und diejenigen Gelehrten zur Disziplin ruft, die sich von diesen Lehren abgewandt hatten. Zu diesen Schriften gehören insbesondere seine Verteidigung des Lehrsatzes über die Propheteneltern in der hanafitischen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* (38.) und die beiden Abhandlungen, in der er die hanafitische Lehre vom *ḫulf al-waᶜīd* bekräftigt (33., 83.). Möglicherweise ist auch die Abhandlung über die erste Reihe beim Gebet (45.) diesen Schriften zuzurechnen. Al-Qārī betont hier, die von ihm bekämpfte Lehrmeinung, dass nämlich der beste

---

[105] Vgl dazu die Notiz HKh 1680: *wa-qad samiᶜtu fī š-Šām ᶜan baᶜḍ al-ǧāhilīn... wa-zaᶜama anna-hū laysa li-Abī Ḥanīfa musnad wa-kāna la-yurwā illā ᶜiddat aḥādīṯ fa-laḥiqatnī ḥamiyya dīniyya*

[106] *Inna n-nihāya hiya r-ruǧūᶜ ilā al-bidāya.* So auch in 17.I416.

[107] Vgl. dazu unten S. 376f.

Platz in der ersten Reihe derjenige hinter dem Imam sei, werde von einigen hanafitischen Gelehrten gehalten, die darin schafiitischen Gelehrten nachgefolgt seien (45.85b).

Argumente für den Vorrang des hanafitischen Maḏhabs

Al-Qārī verteidigt den hanafitischen Maḏhab in seinen Schriften nicht nur gegen Abfallbewegungen und Angriffe von außen, sondern erhebt für ihn auch den Anspruch auf absoluten Vorrang unter den sunnitischen Maḏāhib. Hierbei greift er in Abwandlungen immer wieder auf dieselben Argumente zurück. Die wichtigsten von ihnen sollen in den folgenden Abschnitten vorgestellt werden.

(1) Seniorität. Wie wir oben (S. 291f) gezeigt haben, hängt al-Qārī dem Glauben an die mit jeder Generation fortschreitende Deszendenz der islamischen Kultur an. Umgekehrt zieht al-Qārī aus dieser Vorstellung aber auch ein Argument für den Vorrang des hanafitischen Maḏhabs. An mehreren Stellen betont er, daß sein Begründer Abū Ḥanīfa nicht nur der „größte Imam", sondern auch der „älteste Muǧtahid" (*al-muǧtahid al-aqdam*; 21.439a), der „älteste Fürst" (*al-humām al-aqdam*; 17.I73, 39.169a, 160.102b), bzw. „das älteste Vorbild" (*al-muqtadā al-aqdam*; 49.85a) sei. In seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar formuliert er:

> „Die Nachahmung (*taqlīd*) gegenüber dem Älteren bei der Interpretation (*istinbāṭ*) ist besser und vollkommener. Nun ist der größte Imam und älteste Fürst Abū Ḥanīfa. Er ist von der Zeit her vorzüglicher und vom Rang her vollkommener, denn er gehört im Gegensatz zu den übrigen Rechtsschulengründern (*muǧtahidūn*) zur Generation der Nachfolger (*tābiᶜūn*)" (140.I49).

In diesem Zusammenhang verweist al-Qārī mehrfach auf das Prophetenwort: „Die beste Generation ist meine Generation. Dann kommen die, die ihr folgen" (17.I74; 21.436a; 140.I48).

Al-Qārī geht jedoch über diese Argumentation noch hinaus. Im Anhang zu seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar entwirft er ein allgemeines System von der Rangfolge der Rechtsschulenlehrer, das auf dem Senioritätsprinzip beruht:

> Wir glauben, dass der größte Imam und älteste Fürst Abū Ḥanīfa {R} der vorzüglichste der Iǧtihād betreibenden Imame und vollkommenen Rechtsgelehrten in den Religionswissenschaften ist [...]. Dann kommt Imam Mālik {R}, denn er gehörte zu den Nachfolgern der Nachfolger, dann Imam aš-Šāfiᶜī {R}, weil er ein Schüler von Imam Mālik {R}, ja auch von Imām Muḥammad [aš-Šaybānī] {R}war; schließlich Imam Aḥmad b. Ḥanbal {R}, denn er ist wie ein Schüler von aš-Šāfiᶜī {r}. (184.346)

In seiner Ǧuwaynī-Widerlegung wiederholt al-Qārī dieses Glaubensbekenntnis und parallelisiert zusätzlich die Reihen- und damit auch Rangfolge der Rechtsschulenlehrer (Abū Ḥanīfa, Mālik, aš-Šāfiᶜī, Aḥmad) mit der Reihenfolge der vier rechtgeleiteten Kalifen (21.449b).

Wie sehr al-Qārī davon überzeugt war, dass die Seniorität Abū Ḥanīfas ein Argument für die Überlegenheit des hanafitischen Maḏhabs ist, zeigt ein anonymes Gedicht, das er in drei verschiedenen Schriften – in seinem Manāqib-Werk über Abū Ḥanīfa (123.3a), in seinem Kommentar zum *Musnad Abī Ḥanīfa* (15.4) sowie in seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar (140.I51f) – zitiert:

ġadā maḏhabu n-Nuᶜmāni ḫayra l-maḏāhib	*ka-ḏā l-qamaru l-waḍḍāḥu ḫayru l-kawākib*
tafaqqaha fī ḫayri l-qurūni maᶜa t-tuqā	*fa-maḏhabu-hū lā šakka ḫayru l-maḏāhib*
ṯalāṯatu ālāfin wa-alfu šuyūḫu-hū	*wa-aṣḥābu-hū miṯlu n-nuǧūmi ṯ-ṯawāqib*
Der Maḏhab Nuᶜmāns ist der beste Maḏhab	wie der helle Mond das beste der Gestirne.
In der besten Zeit erwarb er fromm den Fiqh,	so ist sein Maḏhab zweifellos der beste.

Viertausend sind seine Scheiche, und seine Gefährten wie die leuchtenden Sterne

Aufgrund des Senioritätsdogmas musste al-Qārī auch eine neue Interpretation für die berühmte Geschichte liefern, derzufolge Abū Ḥanīfa erst dann mit der Werbung für seine Lehre begann, nachdem er einen Traum gehabt hatte, in dem er sich selbst am Grabe des Propheten dessen Leichen aus den verstreuten Knochen zusammensetzen sah. Der bekannte Traumdeuter Ibn Sīrīn soll erklärt haben, dass der Mann, der solches träumt, die Handlungsnormen des Islams von ihrer Vernichtung unter den Menschen (*mim-mā umītat bayna l-anām*) wiederbeleben werde. Hierzu bemerkt al-Qārī „Plausibler ist es, wenn man sagt: 'Von ihrer Zerstreutheit unter den edlen Prophetengefährten und vornehmen Nachfolgern.' Der Imam sammelte und ordnete sie als *uṣūl* und *furūʿ*, so dass die *aḥkām* durch ihn mit Genauigkeit zusammengefügt wurden" (140.I53). Mit der Beschreibung, dass die Sunna des Propheten unter den beiden ersten Generationen der Muslime tot war, konnte sich al-Qārī nicht abfinden.

(2) Abū Ḥanīfa als *Tābiʿī*. Mit der Lehre von dem Senioritätsvorrang der Hanafiten hängt die Vorstellung zusammen, dass Abū Ḥanīfa zu den *Tābiʿūn*, den Nachfolgern der Prophetengefährten, gehörte. Die Zugehörigkeit des hanafitischen Rechtsschulengründers zu den Tābiʿūn ist vor allem das große Thema von al-Qārīs Kommentar zum *Musnad Abī Ḥanīfa* (15., vgl. Qvww. 139.3b; 140.I48). In diesem Buch will er gezeigt haben, dass Abū Ḥanīfa nicht nur einige Prophetengefährten gesehen habe, sondern sogar Überlieferungen von diesem Personenkreis besitze, wie aus den Isnaden ersichtlich sei.[108] Diese Überlieferungen, die Abū Ḥanīfa angeblich über nur einen Gewährsmann vom Propheten erhalten hat, bezeichnet al-Qārī als *waḥdāniyyāt* (160.102b).[109] In seinem *Muwaṭṭa*-Kommentar weist al-Qārī darauf hin, dass man gesagt habe, dass auch Mālik einige Prophetengefährten wie zum Beispiel Ibn aṭ-Ṭufayl erreicht habe. Demzufolge wäre auch er ein Tābiʿī wie Abū Ḥanīfa. Bei letzterem, so hebt er vor, stehe dies jedoch unstrittig fest, wie er in seinem *Musnad*-Kommentar gezeigt habe (139.3b).

Abū Ḥanīfas Zugehörigkeit zu den Tābiʿūn war allerdings keineswegs unumstritten, wie aus einer Passage am Ende des *Musnad*-Kommentars hervorgeht. Dort zitiert al-Qārī seinen indirekten Lehrer as-Suyūṭī mit der Aussage:

> „Ich habe eine Anfrage an al-Walī al-ʿIrāqī gesehen. Sie lautet: Hat Abū Ḥanīfa einen von den Gefährten des Propheten gesehen? Und gilt er als Nachfolger oder nicht? Darauf hat er geantwortet: Der Imam Abū Ḥanīfa hat keine gesunde Überlieferung von einem der Gefährten. Er hat allerdings Anas ibn Mālik gesehen. Wer sich nun bei den Nachfolgern damit begnügt, dass sie Gefährten gesehen haben, der macht ihn zu einem Nachfolger. Wer sich aber damit nicht begnügt, der lässt ihn nicht als Nachfolger gelten." (15.284).

Ähnlich kritisch war die Auffassung des Schafiiten as-Saḫāwī. Ihm zufolge hatte Abū Ḥanīfa nach der vertrauenswürdigen Lehre keine Überlieferung von einem der Prophetengefährten, da er während der möglichen Zeit des Kontaktes mit ihnen noch zu jung gewesen war (16.195). Aus as-Saḫāwīs Kommentar zur *Alfiyyat* al-ʿIrāqīs zitiert al-Qārī die Aussage: „Es gibt Zweier-Überlieferungen (*ṯunāʾiyyāt*) im *Muwaṭṭa* des Imam Mālik und die Einer-Überlieferungen (*waḥdāniyyāt*) in dem Hadith des Imam Abū Ḥanīfa, allerdings mit einer Überlieferkette, die

---

[108] Qvw. 123.2a. In dem Qvw. 140.I48 drückt er sich vorsichtiger aus: *kawnu-hū min at-tābiʿīn ittifāqan ʿalā ḫtilāf fī anna-hū hal rawā ʿan iṣ-ṣaḥāba am lā ka-mā bayyantu-hū fī Šarḥ Musnad al-imām.*

[109] In 16.195 heißt es noch *al-Wāḥidāt fī ḥadī Abī Ḥanīfa.*

nicht akzeptiert wird. Nach der vertrauenswürdigen Lehre hat er keine Überlieferung von einem der Gefährten." (15.284).

Hiergegen stellt al-Qārī die Aussage seines ebenfalls schafiitischen Lehrers Ibn Ḥağar, der in seinem *Miškāt*-Kommentar die hanafitische hagiographische Sichtweise übernommen hatte:

„Der größte Imam hat acht Gefährten erreicht. Zu ihnen gehören Anas, ᶜAbdallāh ibn Abī Awfā, Sahl ibn Saᶜīd und Abū ṭ-Ṭufayl. Al-Kardarī hat gesagt: Eine Gruppe von Hadith-Gelehrten hat sein Zusammentreffen mit den Prophetengefährten abgestritten. Seine Anhänger dagegegen haben es mit gesunden, guten Hadithen nachgewiesen. Sie wissen über seine Angelegenheiten mehr als die anderen. Der unbescholtene wissende Bejahende hat Priorität gegenüber dem Verneinenden. Sie haben die Traditionen, in deren Überliefererkette er auftritt, zusammengestellt und sind auf 50 Hadithe gekommen, die er von den vornehmen Gefährten überliefert." (15.285).

Die Zugehörigkeit Abū Ḥanīfas zu den Tābiᶜūn war für al-Qārī keine Nebensächlichkeit, sondern vielmehr ein zentrales Element seiner hanafitischen Weltsicht. In ihr sah er einen gültigen Grund für die Voranstellung seines Maḏhabs gegenüber den anderen Maḏāhib (15.285). Sie zu leugnen, galt ihm als sicheres Indiz für ein zu kurz gekommenes Quellenstudium (*tatabbuᶜ qāṣir*) oder einen matten Fanatismus (*taᶜaṣṣub fātir*; 16.185).

(3) Ein weiteres Argument für den Vorrang des hanafitischen Maḏhab sieht al-Qārī in dessen Popularität (*al-ištihār ᶜinda l-ᶜāmma*). Zum ersten Mal findet sich dieses Argument in al-Qārīs *Miškāt*-Kommentar als Antwort auf eine Behauptung des Autors, derzufolge Mālik hinsichtlich der Bekanntheit der Vorrang vor Abū Ḥanīfa gebühre (17.73f). Später bringt er es in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung und in seinem *ᶜAyn-al- ᶜilm*-Kommentar erneut an und weist dabei auf die weite geographische Verbreitung des hanafitischen Maḏhabs hin (vgl. oben S. 330f). Auch in seiner Mahdī-Schrift (39.) greift er dieses Popularitäts-Argument wieder auf. Er begründet dort den Vorrang der Rechtsschule Abū Ḥanīfas damit,

„dass die meisten Muslime in der Rechtsprechung und in den Rechtsregeln (*fī l-qaḍāyā wa-l-aḥkām*) zu seinen Anhängern gehören. Ja es wird gesagt, dass sie zwei Drittel dieser Umma ausmachen, hinsichtlich ihrer Folgeleistung und Belohnung (*bi-wasf al-iǧāba wa-naᶜt al-iṯāba*), sowie diese Umma auch zwei Drittel der (künftigen) Paradiesbewohner ausmacht, im Verhältnis zur übrigen Umma der Gläubigen." (39.169a).

Offensichtlich denkt sich al-Qārī hier die Hanafiten als eine Art auserwählte Unter-Umma, deren Angehörige besonders gute Chancen haben, ins Paradies einzugehen. Die Paradies-Anwartschaft der Hanafiten ist seiner Auffassung nach dabei schon in der Sunna verankert, denn wie vom Propheten überliefert sei, obliege es den Gläubigen, sich „der großen Masse" (*as-sawād al-aᶜẓam*) anzuschließen (39.169a).

(4) Abū Ḥanīfa als Vater des Fiqh. Um den Vorrang des hanafitischen Maḏhab gegenüber den anderen Rechtsschulen zu begründen, beruft sich al-Qārī auch häufig auf den überrlieferten Ausspruch aš-Šāfiᶜīs, die Menschen seien im Bereich der Rechtswissenschaft alle Kinder von Abū Ḥanīfa sind.[110] Dieses Diktum findet sich ähnlich auch schon in der früheren Literatur.[111] In

[110] *An-nās kullu-hum ᶜiyāl Abī Ḥanīfa fī l-fiqh* (21.440a); *al-ḫalq kullu-hum ᶜiyāl Abī Ḥanīfa fī fiqh ad-dīn* (39.169a).

[111] Vgl. Ibn Ḥağar *al-Ḫayrāt* 66; nach der Überlieferung von Ḥarmala hat Šāfiᶜī gesagt: *man arāda an yatabaḥḥar fī l-fiqh fa-huwa ᶜiyālᶜ alā AH inna-hū mimman wuffiqa la-hū fī l-fiqh*, nach der Überlieferung von ar-Rabīᶜ heißt es: *an-nās ᶜiyāl fī l-fiqhᶜ alā Abī Ḥanīfa... māᶜ alimtu aḥadan afqah min-hū*. Al-Muzanī hörte aš-Šāfiᶜī sagen: *an-nāsᶜ iyālᶜ alā Abī*

erweiterter und rhetorisch aufgeladener Form erscheint es in al-Qārīs Abhandlung zum Regengebet. Die Aussage eines als *Šayḫ al-islam* bezeichneten Gelehrten, wonach es drei zulässige Formen des Regengebets gebe, Abū Ḥanīfa von der dritten allerdings nichts gehört habe (*lam yabluġ-hū ṯ-ṯāliṯ*), weist al-Qārī dort empört mit den folgenden Worten zurück:

> *qad balaġa-hū l-kullu qabla l-kulli wa-l-kullu ʿiyālu-hū fī l-kulli ʿalā mā ttafaqa l-kullu wa-qad sabaqa bayānu-h· bi-mā ẓahara burhānu-h· wa-ʿalā šānu-h· wa-ḫufiḍa man šānu-h·* (49.87a)
>
> Gewiss ist ihm alles vor allen zu Ohren gekommen, denn alle sind seine Kinder in allem, entsprechend dem, worüber sich alle einig sind. Dies ist bereits mit den offenkundigen Beweisen dargelegt worden. Hoch möge sein Ansehen sein, und erniedrigt derjenige, der es entehrt!

(5) Die Ankündigung Abu Ḥanīfas durch den Propheten. Zu den Überlieferungen, die für Abū Ḥanīfas hohen Rang sprechen, gehört nach al-Qārī außerdem das angebliche Prophetenwort: „Wenn sich das Wissen bei den Plejaden befände, so würden es Männer von den Persern erlangen (*Law kāna l-ʿilm ʿinda ṯ-ṯurayyā la-tunāwilu-hū riǧāl min abnāʾ Fāris*)."[112] Bei Arabern und Nicht-Arabern sei bekannt, dass niemand vor Abū Ḥanīfa eine so hohe Stufe des Iǧtihād erreicht habe, dass er der Imam der Imame gewesen sei. Deswegen habe bereits as-Suyūṭī, obwohl Schafiit, festgestellt: „Dies ist eine gültige Grundlage, auf die man sich hinsichtlich der Ankündigung Abū Ḥanīfas (durch den Gottesgesandten) und des ihm gebührenden Vorzugs stützen kann."[113] Al-Qārī hat diese Passage vermutlich aus der Abū-Ḥanīfa-Schrift seines Lehrers Ibn Ḥaǧar al-Haytamīs übernommen.[114] In seinem *Šifāʾ*-Kommentar geht er auf den Hintergrund des Prophetenworts ein. Mit ihm soll nämlich der Prophet auf die Frage der Gefährten geantwortet haben, wer die in 62:3 genannte Personengruppe sei, zu denen er neben den Heiden gesandt wurde. Al-Qārī erklärt, dass mit diesen „anderen", die sie noch nicht eingeholt haben, die *Tābiʿūn* gemeint seien. Auch hier führt allerdings alles wieder auf Abū Ḥanīfa zu, denn „der Höchste, der auf diesem stolzen Platz steht, ist der Größte Imam. Gott weiß es am besten" (18.399).

Noch eine weitere prophetische Vorhersage, die Abū Ḥanīfas hohen Rang zeigen soll, kennt al-Qārī aus Ibn Ḥaǧars Abū-Ḥanīfa-Schrift. Es ist die Überlieferung, wonach der Gottesgesandte einst sagte: „Die Zierde der Welt steigt auf im Jahre 150 (*Tarfaʿ zīnat ad-dunyā sanat ḫamsīn wa-miʾa*)". Schon al-Kardarī hatte diesen Hadith auf Abū Ḥanīfa bezogen.[115]

(6) Die Hanafiten als Führer der hanifisch-sunnitischen Umma. Sehr häufig spielt al-Qārī mit der Namensähnlichkeit zwischen Ḥanafiyya und Ḥanīfiyya, zwischen dem hanafitischen Maḏhab und dem „wahren", hanifischen Monotheismus der islamischen Urgemeinde, der nach koranischer

---

Ḥanīfa fī l-qiyās. Weiter: *wa-li-diqqat qiyāsāt maḏhabi-hī kān al-Muzanī yakṯur min an-naẓar fī kalāmi-him ḥattā ḥamala ḏālika bna uḫti-hi l-imām aṭ-Ṭaḥāwī ʿalā anna-hū intaqala min maḏhab aš-Šāfiʿī ilā maḏhab Abī Ḥanīfa ka-mā ṣarraḥ bi-ḏālika ṭ-Ṭaḥāwī bi-nafsi-hī* (*al-Ḫayrāt* 62f).

[112] Al-Qārī (21.436a) sagt von diesem Hadith, dass er von al-Buḫārī und Muslim angeführt werde, und hält ihn deswegen für besonders zuverlässig, tatsächlich wird er jedoch in den beiden Ṣaḥīḥ-Werken in einer anderen Form angeführt, bei der gar nicht von Wissen (*ʿilm*), sondern von Glaube (*īmān*) die Rede ist. Vgl. SB IV 1858, SM VIII 341.

[113] *Hāḏā aṣl ṣaḥīḥ yuʿtamad ʿalay-hī fī l-bišāra bi-Abī Ḥanīfa {r} wa-fī l-faḍīla at-tāmma la-hū* (21.436a).

[114] Vgl. *al-Ḫayrāt al-ḥisān* 27.

[115] 21.436a. Vgl Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt* 30.

Lehre auf die Religion Abrahams zurückgeht. So schreibt er zum Beispiel in seiner *ḥaǧǧ-akbar*-Abhandlung über den hanafitischen Gelehrten ʿUṯmān az-Zaylaʿī[116] (st. 743/1342,), dessen Lehrmeinung er an dieser Stelle unterstützt, dass „er zur Menge der hanafitischen Imame und zu den erhabensten Hadith-Gelehrten der hanifischen Gemeinschaft" gehöre (60.319). In seinem Kaaba-Gutachten weist er darauf hin, dass eine bestimmte Vorgehensweise „nicht den Grundlagenregeln (*qawāʿid uṣūl*) unserer hanafitischen Imame und ihren hanifischen Grundlagen" entspricht (61. 102). Ähnlich ist auch im *Fiqh-akbar*-Kommentar von „hanifischen Regeln (*qawāʿid*) und hanafitische Grundlagen (*uṣūl*)" (184.485) die Rede. Die Lehre, wonach der koranische Ausdruck *iqāmat aṣ-ṣalāt* die richtige Durchführung des Gebetes bezeichnet, ist al-Qārīs Auffassung zufolge „von den großen Persönlichkeiten der hanifischen Gemeinschaft und den großen hanafitischen Imamen überliefert" (43.75b).

Während in den bisher genannten Beispielen die Attribute *ḥanafī* und *ḥanīfī* nur locker nebeneinandergestellt werden, gibt es andere, in denen hanafitischer Maḏhab und die hanifische Gemeinschaft in ein klares Verhältnis zueinander gesetzt werden. So erhalten in dem Nachtrag zur Pharao-Schrift die Hanafiten das Attribut *al-mutamassikūn bi-l-milla al-Ḥanīfiyya* (86n.29b; „die an der ḥanīfischen Gemeinschaft festhalten"), womit al-Qārī Ausdruck bringt, dass er sie als die treuen Wahrer des Urislams ansieht. An zwei Stellen bezeichnet er die Hanafiten sogar insgesamt als die „Führer der hanifischen Gemeinschaft" (*qādat al-umma al-Ḥanīfiyya*).[117]

Eine bedeutende Funktion hat dieses Bild von den hanifischen Hanafiten auch bei der Zurückweisung der gegen Abū Ḥanīfa erhobenen Häresievorwürfe. So schreibt al-Qārī in seinem hanafitischen Sammelwerk: „Der Imam war kein Qadarit, kein Ǧabrit, kein Murǧi'it und kein Muʿtazilit. Vielmehr war er hanifischer Sunnit, während sein Anhänger Hanafit ist" (123.4b). Ein paar Seiten später führt er im Zusammenhang mit der Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* den Gedanken weiter aus:

> „Der Imam hat in jenem Buch die meisten Regeln der Sunniten kundgetan. Man kann ihm nicht vorwerfen, dass er Muʿtazilit, Murǧi'it oder Ǧabrit ist, wie sich einige von ihnen einbilden. Vielmehr haben sie ihren Maḏhab auf ihn zurückgeführt, um ihn durch den Vorrang, den sie bei ihm gesehen hatten, zu verbreiten. Die meisten Muslime verlassen sich in der Glaubenslehre und bei den Werken auf Abū Ḥanīfa, denn er und seine Gefährten sind an der hanifischen Milla beteiligt, während alle Sektengründer (*arbāb milla*) ein eigenes Evangelium für sich in Anspruch nahmen. Doch hat sie Gott mit seinem Wort: 'Abraham war weder Jude noch Christ; vielmehr war er ein Ḥanīf, und keiner der Polytheisten' (3:67) verstoßen" (123. 8a).

Der hier von zitierte Koranvers macht noch einmal deutlich, wie sehr al-Qārī daran interessiert war, eine Beziehung zwischen Abū Ḥanīfa und Abraham herzustellen: seine Aussage über Abū Ḥanīfa ist in völliger Parallelität zur koranischen Aussage über Abraham formuliert. Die Idee von der ḥanīfischen Ḥanafiyya hat in dieser Schrift übrigens auch leitmotivischen Charakter, insofern als es bereits in der *Taṣliya*-Erweiterung anklingt. Dort werden als Adressaten des Heilsgrußes neben der Familie und den Gefährten des Propheten genannt: „ihre Anhänger durch die gute

---

116 Vgl. zu ihm GAL II² 251.

117 So in 21.435b An der Parallelstelle (128.34) heißt es: *maḏhab as-sāda al-Ḥanafiyya allaḏīna hum qādat ḏi l-milla al-Ḥanīfiyya*.

Nachahmung in der nachsichtigen hanafitischen Gemeinschaft“ (*atbāʿi-him bi-ḥusn al-iqtidāʾ fī l-milla al-ḥanafiyya as-samḥāʾ*). In diesem Fall ist das Adjektiv *ḥanafiyya* sogar doppeldeutig. Es kann sich auf den hanafitischen Maḏhab beziehen oder aber auf die *ḥanīfa samḥāʾ*, die gerühmte wahre und tolerante Urreligion. Genau auf diese Doppeldeutigkeit hat es al-Qārī sicherlich abgesehen. Es ist wohl kein Zufall, dass er auch in seinem Kommentar zum *Musnad Abī Ḥanīfa* (15.) das Bild von der *ḥanīfa samḥāʾ* im Textkopf beschwört. Dort beschreibt er Gott in der *Ḥamdala* als denjenigen, „der uns zur nachsichtigen, hanifischen Gemeinschaft geleitet hat“ (*allaḏī hadā-nā ilā l-milla al-ḥanīfiyya as-samḥāʾ*).

(7) Mit der Vorstellung von der ḥanīfischen Ḥanafiyya hängt das Thema der Bequemlichkeit des hanafitischen Maḏhabs zusammen. In der Ǧuwaynī-Widerlegung preist al-Qārī im Zusammenhang mit der Rechtfertigung der hanafitischen Gebets- und Reinheitsregeln in einem Reimprosapassus

> „die Wahrheit der hanafitischen Grundsätze, die auf der hanifischen Gemeinschaft fußen; diese sind die Milde (*samāḥa*) und die Bequemlichkeit (*suhūla*) in den religiösen Angelegenheiten“ (21.445a).

Schon im doxologischen Vorspann begegnet der Gedanke als Leitmotiv. Gott wird dort als derjenige beschrieben, „der die Lasten und Fesseln von uns genommen und uns keine Beengung in der Religion auferlegt hat“, der Gottesgesandte als derjenige, „der die nachsichtige, hanifische Gemeinschaft, hervorgebracht hat, die in Bezug auf seine Religion und sein Buch einfach ist“.

In seinem langen *Manāsik*-Kommentar schreibt al-Qārī über einen bestimmten Rechtssatz in Reimprosa:

> *wa-hwa ẓ-ẓāhiru al-muṭābiqu li-l-millati l-ḥanīfiyya · al-madfūʿu ʿan-hā l-ḥaraǧu fī l-qaḍāya š-šarʿiyya · wa-hwa l-manqūlu ʿan ǧamāʿatin min akābiri l-Ḥanafiyya ·* (73.32f)
> „das ist das Evidente, das der hanifischen Gemeinschaft entspricht, von der die Beengung in den gesetzlichen Dingen abgewendet sei, und es ist auch das, was über eine Gruppe großer Hanafiten überliefert ist“

Der Gedanke, dass die Beengung (*ḥaraǧ*) in der Religion von der islamischen Gemeinschaft abgewendet ist, hat seine Grundlage in dem Koranvers 22:78 „Er hat euch in der Religion keine Beengung auferlegt, die Gemeinschaft eures Vaters Abraham“. An einer anderen Stelle desselben Werkes zitiert al-Qārī genau diesen Koranvers und kommentiert ihn mit einem Hinweis auf den hanafitischen Maḏhab: „Das ist die tolerante hanifische Gemeinschaft, besonders mit der hanafitischen[118] Toleranz (*musāmaḥa*) beim allgemeinen Bedürfnis (*fī ʿumūm al-balwā*)“ (73.277). Der hanafitische Maḏhab ist also nach al-Qārīs Vorstellung der edelste Teil der islamischen Gemeinschaft, der das Toleranzprinzip der hanifischen Urreligion am konsequentesten fortführt.

Auch in der kurzen Abhandlung über die Handauflegung beim Umlauf (*ṭawāf*) um die Kaaba taucht das Motiv wieder auf:

> Bei uns gibt es als Voraussetzung für die Gültigkeit des Ṭawāf nur die Niyya. Sie ist notwendig, damit sich die gottesdienstliche Handlung (*ʿibāda*) von der Gewohnheit (*ʿāda*) abhebt, nämlich durch die Aufrichtigkeit der Gesinnung. All dies dient nur der Abwendung der Beengung von der aliteraten Gemeinschaft (*al-umma al-ummiyya*) und der Auszeichnung dieser Religion als der bequemen, nachsichtigen und hanafitischen/hanifischen (*ittiṣāf hāḏihi l-milla*

118 An Ms. Wien überprüfen!

bi-s-sahla as-samḥā' al-Ḥanafiyya[119]), damit auch der Schwache, die alte Frau und das kleine Mädchen zu ihrer Einhaltung imstande sind. (66.263b–264a)

Die Frage, ob schon vor al-Qārī andere Hanafiten ihren Maḏhab zur hanifischen Urreligion in Beziehung gesetzt haben, kann hier leider nicht beantwortet werden. Die Bezugnahme auf Vers 22:78 bei der Beschreibung des eigenen Maḏhabs scheint jedenfalls keine Erfindung al-Qārīs zu sein. Einer Anmerkung in der Hanafiten-Schrift lässt sich entnehmen, dass ein gewisser Qāḍī Ḥusayn al-Marwazī aus diesem Vers eine der vier Regeln abgeleitet hatte, auf die er den schafiitischen Maḏhab reduzieren wollte, dass nämlich Beschwerlichkeit Erleichterung nach sich ziehe (*al-mašaqqa taǧlibu t-taysīr*; 123.75a).

Die Schafiiten als Gegengruppe

Die arabische biographische Literatur stellt, wie in der Einleitung erwähnt, al-Qārī als einen antischafiitischen Autor dar. Nicht nur der Titel seiner Ǧuwaynī-Widerlegung liefert eine gewisse Bestätigung für dieses Urteil, auch in dem Text selbst finden sich mehrere Aussagen, denen man eine anti-schafiitische Tendenz nicht absprechen kann. Die Auswertung der Abhandlungen über den *ḫulf al-waʿīd* (33.) und die Propheteneltern (38.) sowie der Ḥanafiyya-Schrift (123.) hat gezeigt, dass auch hier Schafiiten als die intellektuellen Gegner erscheinen. Mit der Ǧuwaynī-Widerlegung durch Querverweis verbunden ist eine Passage im *Šifāʾ*-Kommentar (18.), in der sich al-Qārī mit dem Schafiiten ad-Dalaǧī auseinandersetzt.[120]

Dennoch lässt sich das Bild von al-Qārī als einem schlechthin anti-schafiitischen Autor nicht aufrechterhalten, denn in den meisten Fällen wendet er sich nicht gegen aš-Šāfiʿī selbst[121] oder den schafiitischen Maḏhab als ganzen, sondern nur gegen einzelne Schafiiten oder bestimmte schafiitische Gruppen. Diesen wirft er dann meistens auch Untreue gegenüber den Prinzipien des eigenen Maḏhabs vor. Hinsichtlich seiner bewusst negativen Darstellung des schafiitischen Gebetes in der Ǧuwaynī-Widerlegung betont er in einem Querverweis (Qvw. 123.79a), dass er damit nicht das Gebet der Schafiiten insgesamt wiedergegeben habe, sondern nur dasjenige ihrer Unwissenden (*ǧuhhāl*). Diejenigen Schafiiten, die sich seiner Auffassung nach falsch verhalten, versucht al-Qārī, in ein Näheverhältnis zur Schia zu rücken und sie damit zu desavouieren. Zu diesem Zweck verwendet er das neugebildete Wort Šāfiḍiyya, eine Zusammenziehung aus Šāfiʿiyya und Rāfiḍiyya. So erklärt er zum Beispiel in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung, dass der Herrscher, für den al-Fīrūzābādī sein Wörterbuch schrieb, Schafiit oder Schafidit (*šāfiḍī*) gewesen sei (21.451a). Und über seine mekkanischen Gegner, die ihn aufgrund dieser Schrift verfolgten, schreibt er:

> *wa-fī-him ǧamāʿatun min aš-Šāfiḍiyya · al-mutalabbisati bi-ṣūrati aš-Šāfiʿiyya · wa-sīrati ar-Rāfiḍiyya · muḏabḏabīna bayna ḏālika lā ilā hāʾulāʾi wa-lā ilā hāʾulāʾi li-l-ḫilāf li-mā hunālika* (21n.455a)

[119] In der Druckversion (S. 110) und Ms. Kairo 174b steht anstelle von *al-Ḥanafiyya* der Begriff *al-Ḥanīfiyya*.

[120] Vgl. dazu oben S. 244f.

[121] Eine der wenigen Ausnahmen ist seine Bemerkung hinsichtlich der Frage des rituellen Gebetes im Hundefell in der Ǧuwaynī-Widerlegung: „Zweifellos ist das, wofür sich aš-Šāfiʿī entschieden hat, von einer außerordentlichen Schimpflich- und Widerwärtigkeit, die der Stellung der gottesdienstlichen Handlung fernsteht, während das, was Abū Ḥanīfa vorgezogen hat, den Gesetzen der Scharia näher steht" (21.442b).

> Und unter ihnen befindet sich eine Gruppe von Schafiditen, die sich nach Art der Schafiiten kleiden, sich aber wie die Rafiditen benehmen. Sie schwanken zwischen den beiden Seiten, sind weder das eine noch das andere, damit sie sich davon unterscheiden.

Möglicherweise steht hinter den hier beschriebenen Schafiditen sogar eine reelle Gruppierung. In seiner langen Schia-Abhandlung berichtet al-Qārī, dass die Schiiten, die in Mekka bei der schafiitischen *ǧamāʿa* beteten, als Schafiditen bezeichnet wurden. Umgekehrt seien aufgrund dieses Sachverhalts aber auch manche echte Schafiiten bei den Hanafiten in Verdacht geraten (26.133b).

Dass al-Qārī dem schafiitischen Maḏhab durchaus Wertschätzung entgegenbringt, lässt sich daran erkennen, dass er sich auch öfters auf schafiitische Autoritäten beruft, wenn sie mit seiner Meinung übereinstimmen. Ein Beispiel ist der jemenitische Gelehrte Ibn al-Muqri', der gleich ihm gegen die Anhängerschaft Ibn ʿArabīs gekämpft hatte. Bei einer der Aussagen, die al-Qārī zustimmend von ihm zitiert, betont er, dass Ibn al-Muqri' „zu den großen Gelehrten der Schafiiten gehörte" (26.128a). In einzelnen Fällen argumentiert al-Qārī sogar mit der Lehrmeinung aš-Šāfiʿīs, um eine bestimmte Rechtsauffassung zu stützen. Ein Beispiel ist seine Verteidigung der im Gegensatz zu Abū Ḥanīfa und seinem Schüler Muḥammad stehenden Überlieferung des zweiten hanafitischen Imams Abū Yūsuf, wonach derjenige, der an der Wallfahrt gehindert ist, zum Ersatz *ṣadaqa* im Werte des Opfertiers leisten kann. Al-Qārī behandelt sie in seinem langen *Manāsik*-Kommentar. Den Einwand Raḥmat Allāhs, dass die in dieser Überlieferung vorgebrachte Regelung ein Analogieschluss sei, der gegen den Korantext verstoße und deshalb nicht akzeptiert werden könne, weist er unter anderem damit zurück, daß sich aš-Šāfiʿī „mit seiner Erhabenheit" (*maʿa ǧalālati-hī*) dieser Auffassung angeschlossen habe (73.287). Diesem Hinweis lässt er die Anweisung folgen: „Zeig dich höflich gegenüber dem Recht der Imame (*fa-kun muta'addiban fī ḥaqq al-a'imma*)." Das hier genannte Prinzip der Höflichkeit gegenüber den Imamen will al-Qārī ja auch selbst als Vorbeter seines schafiitischen Scheichs as-Sulamī vorgelebt haben, wie er in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung berichtet.[122]

Al-Qārī bekämpft also nicht den schafiitischen Maḏhab an sich, sondern nur den schafiitischen Vorranganspruch. Diesem Unterfangen freilich dient nicht nur die Ǧuwaynī-Widerlegung, sondern auch mehrere seiner Kommentare wie derjenige zu at-Tabrīzīs *Miškāt al-maṣābīḥ*.[123] Das Anliegen, auf allen Ebenen schafiitische Vorranganspruche zurückzuweisen, zeigt sich auch sehr deutlich in einer längeren Bemerkung von al-Qārīs *Ādāb-al-murīdīn*-Kommentar. Ausgangs-

---

[122] Vgl. oben S. 232. Höflich verfährt al-Qārī auch insofern, als er den Namen aš-Šāfiʿīs bei seiner Nennung öfters mit besonderen Eulogien versieht, wie z.B. *saqā Allāh ṯarā-hu* (73.116; „Gott tränke die Erde seine Grabes"; 73.116) oder *taǧammada-hū Llāhu bi-raḥmati-hī* (73.312, „Gott möge ihn mit seiner Gnade einhüllen"). Eine von ihm als abweichend und falsch dargestellte Auffassung, die schon bei Ibn Ǧamāʿa 879f. als die Lehre aš-Šāfiʿīs erscheint, wird bei ihm an der zweiten Stelle nicht als schafiitisch, sondern nur als dem schafiitischen Maḏhab zugeschrieben bezeichnet. Aš-Šāfiʿī, dessen Namen hier die besondere Eulogie erhält, wird dadurch ehrend über die Anhänger seiner Lehrer herausgehoben (73.312). Auch gegenüber späteren Schafiiten ist al-Qārī höflich. So heißt es in 73.89: *fa-hāḏihī kayfiyya mustaḥabba ʿinda baʿḍ aš-Šāfiʿiyya wa-hwa ḫilāf mā ʿalay-hi ʿāmmat al-a'imma wa-laysa mā yadull ʿalay-hi šay' min as-sunna* („diese Handlungsweise ist nach manchen Schafiiten *mustaḥabb*, doch steht das im Gegensatz zu dem, was die Allgemeinheit der Imame lehrt, und es gibt nichts aus der Sunna, das dies beweist" (73.89). Wie ein Vergleich mit Ibn Ǧamāʿa 757 zeigt, sind die mit der Angabe „manche Schafiiten" gemeinten Personen die beiden prominenten Gelehrten Ibn aṣ-Ṣalāḥ und an-Nawawī. Al-Qārī scheint diesen anonymen Ausdruck benutzt zu haben, um seiner Kritik die Schärfe zu nehmen.

[123] Vgl. dazu oben S. 163.

punkt dieser Bemerkung ist die Aussage as-Suhrawardīs im Grundwerk, dass die Sufis als Maḏhab denjenigen der *fuqahā' aṣḥāb al-ḥadīṯ* (hadith-orientierten Rechtsgelehrten) ausgewählt hätten. Ein Kommentator, den al-Qārī anonym zitiert, hatte hierzu erklärt, dass damit der schafiitische Maḏhab gemeint sei. Al-Qārī weist nun diese Interpretation als unrichtig zurück und schließt daran eine längere begründende Bemerkung an:

> „Die großen Scheiche findet man in jedem der vier Maḏāhib: den Šayḫ al-Islām Aḥmad al-Ǧāmī und Šayḫ Zayn ad-Dīn al-Ḫawāfī und alle großen Scheiche der Naqšbandiyya unter den Hanafiten, die meisten Angehörigen der Kubrawiyya unter den Schafiiten, Šayḫ al-Islām ᶜAbdallāh al-Anṣārī und den göttlichen Pol Šayḫ ᶜAbd al-Qādir al-Ǧīlānī unter den Hanbaliten, und Šayḫ Abū Madyan al-Maġribī, Abū l-Qāsim aš-Šāṭibī, Abū Ṭālib al-Makkī und Abū ᶜUṯmān al-Maġribī unter den Malikiten. [...] Man hat auch erzählt, dass Abū Yazīd dem Maḏhab von Imam Ǧaᶜfar gefolgt sei und al-Ǧunayd dem den Analogieschluss verneinenden von Abū Ṯawr" (188.33a).

Al-Qārī versucht also, die von dem Vorkommentator behauptete Bindung der Sufik an den schafiitischen Maḏhab dadurch zu widerlegen, dass er eine ganze Anzahl von bedeutenden Sufis aufzählt, die anderen Maḏāhib angehört haben sollen. Hierbei bleibt er allerdings nicht stehen, sondern geht gewissermaßen in die Offensive, indem er den vom Autor verwendeten Begriff *aṣḥāb al-ḥadīṯ* für die Hanafiten in Anspruch nimmt und deren Nähe zur Sufik herausstreicht:

> „Die Hanafiten sind dessen würdiger, dass man sie als *aṣḥāb al-ḥadīṯ* bezeichnet, weil sie sich nach den Hadithen der Ṣaḥāba richten und im Gegensatz zu den Schafiiten den schwachen Hadith über die vernunftbasierten Analogieschlüsse stellen. Darüber hinaus besteht kein Zweifel, dass die vorangegangenen Gottesfreunde dem Maḏhab Abū Ḥanīfas folgten, wie Ibrāhīm ibn Adham, Fuḍayl ibn ᶜIyāḍ, ᶜAbdallāh ibn al-Mubārak und Dāwūd aṭ-Ṭā'ī, der Vorsteher dieser Gemeinschaft (*imām hāḏihi t-ṭā'ifa*) und Kopf der Kette von Scheichen, die von Maᶜrūf al-Karḫī über as-Sarī as-Saqaṭī und al-Ǧunayd al-Baġdādī weiterführt" (188. 33a).

Obwohl al-Qārī offensichtlich daran gelegen ist, die Meriten der Hanafiten auf dem Gebiete der Sufik hervorzuheben, sieht er doch andererseits den Maḏhab nicht wirklich als eine Größe an, die auf den Erfolg beim Beschreiten des sufischen Pfades Einfluss hat:

> „Der Maḏhab hat nichts mit diesem *mašrab* [= der Sufik] zu tun. Vielmehr steht man Gott desto näher, je vollkommener man in der Nachfolge ist. [...] Das Wesentliche ist die Befolgung des Buches, der Sunna und des Konsenses der Gemeinschaft" (188.33a).

Doch lässt es sich al-Qārī nicht nehmen, auch an dieser Stelle noch einmal[124] die mangelnde Alltagsfähigkeit des schafiitschen Maḏhabs herauszustreichen:

> „Das Verhalten der Schafiiten bei ihrem Essen und Trinken, bei ihren Eheschließungen und der Abgabe ihrer Zakāt und ihres Fiṭr-Almosens ist ohne die Nachahmung der Hanafiten [...] nicht gültig" (188.33b).

Gemeint ist, dass die schafiitischen Regeln in diesen Lebensbereichen zu streng sind, als dass sie wirklich befolgt werden könnten. Die tatsächlich Handlungsweise der Schafiiten sei nur mit den Regeln des hanafitischen Maḏhabs vereinbar, so dass man sagen könne, dass diese eigentlich dem hanafitischen Maḏhab folgen.

---

[124] Der Gedanke begegnet schon in der Ǧuwaynī-Widerlegung, vgl. oben S. 221f..

Die Malikiten als Bündnispartner?

Während al-Qārī an zahlreichen Stellen in seinen Werken Differenzen der eigenen Lehrrichtung mit dem schafiitischen Maḏhab erwähnt,[125] ist der Gegensatz zum malikitische Maḏhab - wesentlich weniger präsent. Nur gelegentlich erwähnt al-Qārī, dass die Malikiten zu einem Punkt eine andere Auffassung vertreten (z.B. 73.308: *ḫilāfan li-Mālik*). Sein Verhältnis zum malikitischen Maḏhab scheint insgesamt sehr viel freundlicher gewesen zu sein.

Bemerkbar macht sich das vor allem darin, dass er eine Verteidigung der malikitischen Handhaltung beim rituellen Gebet abgefasst hat. Hintergrund ist der alte Konflikt über die Handhaltung des Betenden bei der stehenden Position (*qiyām*) nach dem *takbīr al-iḥrām*. Während die Mehrheit der Muslime an dieser Stelle die Arme vor den Körper legt, lassen die Mālikiten und die Schiiten die Hände nach unten hängen. Al-Qārī berührt diesen Konflikt auch in seiner Schrift zur Gebetsvervollkommnung. Dort schreibt er:

> Wisse, dass die meisten Leute die stehende Position und das Sitzen auslassen, ganz zu schweigen von dem Verweilen dabei. Sie sind einem abrogierten Gesetz gleich geworden, so dass die Volksmenge denjenigen, der sie einhält, einen Augendiener und Angeber nennt. Wenn der Betende dagegen eine umstrittene *sunna* auslässt, wie etwa das Auflegen der Hand, so beeilen sie sich, ihn des Rāfiḍitentums und der Ketzerei zu beschuldigen. (43.78b)

Hier wendet sich al-Qārī gegen die bei der Volksmenge verbreitete Doppelmoral, selbst wichtige Teile des Gebetes zu unterschlagen, dafür aber die Unterlassung von Kleinigkeiten zum Anlass für Verleumdungskampagnen zu nehmen.

Der Inhalt der Schrift, in der er die Handhaltung der Malikiten rechtfertigt, die unter dem Titel *Šifā' as-sālik fī irsāl Mālik* (46.) bekannt geworden ist, soll hier in zusammengefasster Form wiedergegeben werden. Al-Qārī berichtet er, dass er eine Diskussion mit einem bedeutenden Gelehrten gehabt habe, der sich darauf berief, dass nach dem *Ṣaḥīḥ Muslim* der Prophet beim Gebet seine rechte Hand auf die linke legte, und dass bei Buḫārī stehe, dass den Leuten befohlen wurde, die rechte Hand auf den linken Arm zu legen. Diese beiden Hadithe seien ein Argument gegen Māliks Abweichung von dieser Haltung. Er selbst habe daraufhin diesem Gelehrten gegenüber erklärt, dass bei einer so hochstehenden Persönlickeit wie Mālik, deren Autorität unzweifelhaft feststeht, nicht vorstellbar sei, dass eine solche Abweichung grundlos erfolge. Welchen hohen Rang Mālik habe, könne man schon daran sehen, dass al-Buḫārī durch Aḥmad ibn Ḥanbal und aš-Šāfi'ī ein indirekter Schüler von ihm sei. Darüber hinaus sei er von anderen mit einem Stern unter den Gelehrten verglichen worden. Insofern verdiene derjenige, der ihn verunglimpfe, Schmähung und Verdammung. Der Gelehrte, mit dem er sich über diese Frage auseinandersetzte, habe jedoch Beharrlichkeit an den Tag gelegt, eine Bitte um Vergebung

---

[125] Dies gilt insbesondere für den langen *Manāsik*-Kommentar (73.) und den *'Ayn-al-'ilm*-Kommentar (140.), wo ständig Formeln wie *'inda-nā ḫilāfan li-š-Šāfi'ī* (73.77, 312, 354; 140.1396; „bei uns im Gegensatz zu aš-Šāfi'ī") oder ähnlich vorkommen. Auch wenn neben aš-Šāfi'ī noch ein anderer Rechtsschulengründer die Gegenmeinung vertritt, wird nur die Nicht-Übereinstimmung aš-Šāfi'īs erwähnt. Ein Beispiel ist die rechtliche Einordnung der *'umra*. Während der schafiitische und der hanbalitische Maḏhab diese als *farḍ*-Pflicht betrachteten, sahen Hanafiten und Malikiten sie als darunter stehend an (vgl. R. Paret u. E. Chaumont: Art. „'Umra" in *EI²* (X 866a) sowie Ibn Ǧamā'a 1254f). Al-Qārī nennt jedoch nur aš-Šāfi'ī als Vertreter der Gegenmeinung und übergeht die beiden anderen Rechtsschulen (73.307). Dadurch wird der Dissens dem bereits bestehenden dichotoomischen Muster angepasst.

abgelehnt und gesagt: „Das Hängenlassen der Hände wird in keiner Weise vom Propheten überliefert“ (46.127b).

Al-Qārī berichtet, dass er daraufhin einige malikitische Gelehrte nach den Hadith-Beweisen gefragt habe, auf die sich ihre Regelung stütze, doch habe ihm niemand von ihnen eine vernünftige Antwort geben können, bis einer ihrer großen Gelehrten zu ihm gekommen sei und ihm al-Qurṭubīs *Muslim*-Kommentar gebracht habe, der etwas enthalte, das den Unverständigen widerlege. Aus diesem Text zitiert al-Qārī die folgende Passage:

> Man hat dazu (sc. zur Handhaltung beim *qiyām*) drei Lehrmeinungen vertreten. Muṭrif und Ibn al-Māǧišūn haben von Mālik überliefert, dass er, an diesem Hadith festhaltend, die rechte Hand unterhalb der Brust auf die Oberseite und das Gelenk der linken Hand gelegt habe. Ibn al-Qāsim hat überliefert, dass er sie beide herabhängen ließ, während ihm das Vorangegangene verhasst war, weil er es als das im Buch Abū Dāwūds verbotene „Aufstützen auf die Hand“ (*al-iʿtimād ʿalā l-yad*) ansah. Und Ašhab hat die freie Wahl (*taḫayyur*) zwischen den beiden und die Freigabe (*ibāḥa*, sc. beider Handhaltungen) überliefert.“ (46.127b)

Hierzu merkt al-Qārī an, dass ein jeder seinen Standpunkt habe und sein Ziel verfolge (*wa-li-kullin wiǧha wa-kullun yurīdu waǧha-hū*), und schließt daran die Darstellung seiner eigenen Meinung an. (46.127b).

Das Auflegen der Hände beim Gebet, so erklärt er zunächst, sei eine Handlungsweise an, die durch den gültigen Hadith und die Lehrmeinung der Menge der Muǧtahidūn bestätigt sei. Der bei Abū Dāwūd überlieferte Hadith, wonach das Aufstützen auf die Hände beim Gebet verboten ist, steht seiner Meinung nach zu dieser Handlungsweise nicht im Widerspruch, weil sich dieses Verbot nicht auf den *qiyām* bezieht, sondern auf die sitzende Position (*ǧalsa*), bei der man mit den Händen nicht den Boden berühren soll. Dies werde durch eine zweite Überlieferung Abū Dāwūds bestätigt, wonach sich der Gottesgesandte beim Gebet auf den vorderen Teilen seiner Füße (*ʿalā ṣudūr qadamay-hi*) erhob (das heißt wohl: ohne sich dabei mit den Händen aufzustützen). Beide Überlieferungen, so erklärt al-Qārī hierzu, taugen jedoch nicht als Rechtfertigung für die malikitische Gebetshaltung (46.128a).

Bei der Begründung der eigenen Position bleibt nun al-Qārī aber nicht stehen. Vielmehr versucht er auch die Argumentation der Gegenseite darzulegen: das Hängenlassen der Hände werde damit begründet, dass es zwischen den beiden Hadithen einen Widerspruch gebe, insofern als die Überlieferung des *Ṣaḥīḥ* für die Handauflegung spreche, die zweite Überlieferung Abū Dāwūds dagegen für ein Verbot derselben. Hier greife nun der Grundsatz, dass, wenn Gebotenes und Verbotenes einander widersprechen, die Seite des Verbotenen berücksichtigt und der Handlung des Gebotenen vorgezogenen werden müsse. Wenn man nun frage, wie Abū Dāwūd den Büchern der beiden Scheiche (al-Buḫārī und Muslim), die den größten Anspruch auf Gültigkeit besitzen, widersprechen könne, so sei dies etwas, das nur die Muqallidūn, „Leute wie uns“ (*amṯālu-nā*), betreffe, nicht aber den Muǧtahid, der den beiden vorausgehe, „denn dieser hat, wenn die beiden Hadithe seiner Meinung nach feststehen, das Recht zur Gewichtung zwischen ihnen“ (46.128a). Der Muǧtahid, so erläutert al-Qārī unter Berufung auf Ibn al-Humām, darf sich nämlich bei der Beurteilung einer Überlieferung nicht wie die anderen Menschen auf den Konsens der Mehrheit, sondern lediglich auf sein eigenes Urteil verlassen. Und wenn ein Hadith, der nicht in den beiden Büchern überliefert ist, von den Voraussetzungen her richtig ist, dann kann er einem in diesen Büchern enthaltenen Hadith durchaus entgegengestellt werden (46.128a–b).

Doch al-Qārī geht sogar noch darüber hinaus: die Tatsache, dass sich der Muǧtahid Mālik auf diese Überlieferung gestützt hat, ist seiner Auffassung nach selbst ein Beweis ihrer Richtigkeit und der Glaubwürdigkeit (*ᶜadāla*) ihrer Gewährsleute. Wenn der Autor des Werkes *al-Azhār* sie – gemeint ist diesmal die zweite Überlieferung Abū Dāwūds – für schwach erklärt habe, weil der in ihrem Isnād vorkommende Gewährsmann Ḫālid ibn Iyās schwach, so könne man dieses Problem dadurch abwenden, dass man sage, dass er für jenen Autor eben schwach sei, für den ehrenwerten Imam aber glaubwürdig (*ᶜadl*).

Al-Qārīs Argumentation ist insofern bemerkenswert, als er keine eigenständigen Bemühungen unternimmt, um mit typischen Vernunft- oder Überlieferungsbeweisen die malikitische Gebetshaltung zu verteidigen. Vielmehr baut seine Argumentation ganz auf die Autorität und das Ansehen des Rechtsschulengründers Mālik. Aufgrund seiner erhabenen Position als Muǧtahid soll er die sonst geltenden traditionswissenschaftlichen Regeln außer Kraft setzen können. Konnte al-Qārī damit rechnen, mit solchen Argumenten wirklich die Gegner der malikitischen Handhaltung zu überzeugen. Es stellt sich die Frage, ob diese Schrift nicht viel eher eine hanafitische Solidaritätskundgebung für die Malikiten in Mekka war. Dazu passt auch, dass al-Qārī zu dieser Schrift einen *taqrīẓ* von malikitischer Seite erhalten hat.

Eine weitere Sympathiebekundung al-Qārīs für Mālik findet sich im *Šifāʾ*-Kommentar (18.). Ausgangspunkt ist hierbei die berühmte Streitfrage, ob der nach Koranvers 33:56 zu sprechende Segenswunsch für den Propheten an eine bestimmte Zeit gebunden sei oder nicht. Im Grundwerk von al-Qāḍī ᶜIyāḍ war die Angabe zu finden, dass nach der Lehre der Malikiten und der anderen Gelehrten dieser Segenswunsch eine allgemeine Pflicht sei, die mit dem Glauben begründet werde und durch das einmalige Sprechen erfüllt sei. Die Schafiiten dagegen hätten behauptet, dass dieser Segenswunsch innerhalb des rituellen Gebets zu sprechen sei. Aš-Šāfiᶜī, der das rituelle Gebet desjenigen, der zwischen dem letzten *tašahhud* und dem *salām* keinen Segenswunsch für den Propheten spreche, für unvollkommen (*fāsid*) erklärt habe, habe sich mit dieser Lehrmeinung abgesondert, ohne für sie eine Traditionsgrundlage zu haben. Die Darstellung Qāḍī ᶜIyāḍs zu dieser Frage hatte offenbar schon im 9. Jahrhundert einige Schafiiten erzürnt. Der schafiitische Qāḍī von Damaskus, al-Ḫayḍarī (st. 888/1483) verfasste mit *Zahr ar-riyāḍ fī radd man šannaᶜa-hū l-Qāḍī ᶜIyāḍ ᶜalā man awǧaba ṣ-ṣalāt ᶜala bašīr fi t-tašahhud al-aḫīr* eine Widerlegung der Aussagen al-Qāḍī ᶜIyāḍs (vgl. GAL II² 121). Auch der frühere Kommentator ad-Dalaǧī, den al-Qārī in seinem Kommentar zitiert, hatte das Problem behandelt und sich darüber empört, dass der malikitische Qāḍī „das Oberhaupt der Muǧtahidūn" (*raʾs al-muǧtahidīn*) aš-Šāfiᶜī getadelt hatte. Al-Qārī seinerseits hielt diese Kritik an al-Qāḍī ᶜIyāḍ für äußerst verwunderlich (*min aᶜǧab al-ᶜaǧāʾib*),

> „denn das Oberhaupt der Muǧtahidūn war eigentlich nicht aš-Šāfiᶜī, vielmehr waren Abū Ḥanīfa und Mālik und ihresgleichen, was den Iǧtihād anlangt, definitiv ihr Oberhaupt (*raʾs*) und ihre Basis (*asās*). Denn diese beiden haben in Fiqh und Hadith Vorrang vor den anderen" (18.500).

Angesichts dieses mehrfachen Eintretens al-Qārīs für die Position des malikitischen Rechtsschulengründers stellt sich die Frage, ob er sich mit den Malikiten besonders verbunden fühlte. Sah er sie vielleicht als potentielle Bündnispartner bei seiner Auseinandersetzung mit dem lokalen schafiitischen Gelehrtenestablishment? An mehreren Stellen weist er auf Gemeinsamkeiten von Malikiten und Hanafiten im Gebetsritus hin, die die beiden Gruppen von den Schafiiten trennten.

So berichtet er, dass sich die Malikiten hinsichtlich des Zeitpunktes des Abendgebetes an den Hanafiten ausrichteten, die Schafiiten dagegen wegen ihres „Fanatismus“ (*taʿaṣṣub*) einen anderen Zeitpunkt wählten (22.105a). An einer anderen Stelle teilt er mit, dass man zu seiner Zeit in Buchara erzählte, die Schafiiten von Mekka verrichteten das Morgengebet mit drei *rakʿa*s. Dies war verwunderlich, denn das Morgengebet umfasst üblicherweise zwei *rakʿa*s. Al-Qārī erklärt das Aufkommen dieses Gerüchts damit, dass die Schafiiten am Freitag aufgrund eines bestimmten Hadith beim Morgengebet während der beiden *rakʿas* die Suren 32 und 76 rezitierten. Hierzu vermerkt er, dass die Hanafiten und Malikiten diese Gewohnheit nicht pflegten (17.II566; vgl. 187.78b).

Beachtung verdient in diesem Zusammenhang noch eine Bemerkung al-Qārīs in dem langen *Manāsik*-Kommentar. Ausgangspunkt ist die Anweisung Raḥmat Allāhs in seinem Kapitel über den *ṭawāf az-ziyāra*, dass am 11. Ḏu l-Ḥiǧǧa, also dem zweiten Opfertag, der Imam nach dem Mittagsgebet eine einfache Predigt zu halten habe, in der er die Menschen über die Regeln des Werfens und der Heimreise sowie die übrigen *manāsik* zu belehren habe. Die Aussage des Verfassers, dass die Unterlassung dieser Predigt, die als *sunna* gilt, eine grobe Nachlässigkeit sei, kommentiert al-Qārī mit den Worten:

> „Die Menschen haben sie [sc. diese Predigt] lange Zeit vernachlässigt, aber Gott {T} hat sie nach ihrer Abtötung wiederbelebt. Und er möge sich dessen, der sich darum bemüht hat, erbarmen“ (73.157).

Offensichtlich hat hier al-Qārī eine oder mehrere Personen vor Augen, die sich um die Wiedereinführung der genannten Predigt verdient gemacht haben. Tatsächlich wird bei Ibn Ǧubayr 130, der im 6./12. Jahrhundert reiste, die Predigt am zweiten Opfertag erwähnt, in den beiden Manāsik-Werken aus dem 7./13. und 8./14. Jahrhundert nicht mehr. Allerdings wird dort – bei Ibn Ǧamāʿa 1188 und Muḥibb ad-Dīn aṭ-Ṭabarī 480f. – eine Predigt erwähnt, die am ersten Opfertag stattfinden soll und den gleichen Belehrungszwecken dient, wie die bei Raḥmat Allāh erwähnte Predigt. Nach Ibn Ǧamāʿa bestanden über diese Predigt bei den Rechtsschulen jedoch unterschiedliche Ansichten. Während Schafiiten und Hanbaliten sie für *mustaḥabb* hielten, gab es für Hanafiten und Malikiten an diesem Tag keine Predigt. Dies kontrastiert wiederum mit der Aussage al-Qārīs, daß die am 11. Ḏu l-Ḥiǧǧa gehaltene Predigt nicht allgemein, sondern nur bei Hanafiten und Malikiten *sunna* sei. Offensichtlich gab es hier zwischen den Rechtsschulen eine Art Terminstreit. Wenn nun al-Qārī davon berichtet, dass die *ḫuṭba* am 11. Ḏu l-Ḥiǧǧa nach langer Zeit wiederbelebt wurde,[126] während er eine solche Ansprache für den ersten Opfertag nicht erwähnt, so stellt sich die Frage, ob hier nicht eine Verlegung der Predigt stattgefunden hat. Bei dieser liturgischen Änderung könnte das Erstarken der Hanafiyya sowie eine hanafitisch-malikitische Zusammenarbeit eine gewisse Rolle gespielt haben.

Zieht man eine Art hanafitisch-malikitische Allianz in Mekka als Hintergrund für al-Qārīs pro-malikitische Äußerungen in Erwägung, so ist auch noch einmal die osmanische Maḏhab-Politik in den Jahren vor der Jahrtausendwende zu betrachten. Sie setzte, wie oben (S. 37f) gezeigt wurde, für eine gewisse Zeit darauf, die in Mekka bestehende Polarität zwischen Schafiiten und Hanafiten durch Förderung malikitischer Gelehrter zu überbrücken. Zentrale Figur war hierbei

---

[126] Al-Qārī erwähnt diese Predigt übrigens auch in 59.154b. Danach wurde sie in Minā gehalten.

Qāḍī Badr ad-Dīn Ḥusayn ibn Abī Bakr al-Ḥusaynī al-Anṣārī (st. 990/1582).[127] Er führte nicht nur für den osmanischen Staat die Oberaufsicht über die Arbeiten zum Bau der neuen mekkanischen Wasserleitung, sondern wurde auch zum Leiter des neu gegründeten osmanischen Schulkomplexes der Madāris Sulaymāniyya. Während die anderen Lehrer dieser Einrichtung lediglich ein Gehalt von 50 bzw. 60 ᶜUṯmānīs pro Tag bezogen, erhielt er nach einer Beförderung den stattlichen Betrag von 100 ᶜUṯmānīs. Von 978/1570 bis zu seinem Tode war al-Ḥusaynī darüber hinaus mehrere Jahre lang Aufseher der Heiligen Moschee (*šayḫ al-ḥaram*).[128] Vielleicht hat diese Konstellation – ein Malikit in osmanischen Diensten als führender Gelehrter Mekkas – zu einer engeren hanafitisch-malikitischen Zusammenarbeit in der Heiligen Stadt geführt.

Nicht unterschlagen werden darf allerdings, dass al-Qārī auch einzelne Punkte kennt, bei denen Malikiten und Schafiiten gemeinsam eine andere Meinung vertreten als die Hanafiten. So ziehen die Hanafiten von den drei Wallfahrtsmethoden *ifrād*, *qirān* und *tamattuᶜ* die letztgenannte der ersten vor, während Malikiten und Schafiiten von allen drei den *ifrād* für die beste Methode halten (73.171). Die Hanafiten halten die Miete einer Person zum Zweck der Ausübung einer gottesdienlichen Handlung für unzulässig, nach Mālik und aš-Šāfiᶜī ist dies bei der *ṣadaqa*, den finanziellen frommen Handlungen und dem Ḥaǧǧ dagegen erlaubt (73.286, 300). Ein anderes bekanntes Beispiel, bei dem eine solche Konstellation vorlag, war das Schachspiel (*šaṭranǧ*), das unter den späteren Gelehrten umstritten war: Mālik und aš-Šāfiᶜī sollen es erlaubt haben, im hanafitischen Maḏhab war es dagegen verboten (vgl. auch 140.I446). Bezeichnend ist, dass auch hier al-Qārī eine gemeinsame Position von Malikiten und Hanafiten sehen wollte. So schreibt er in seiner Hanafiten-Schrift zum Schachspiel: „Richtiger ist, dass es Mālik mit uns verbietet" (123.6a).

Gegen die Eiferer in den eigenen Reihen: Abū Ḥanīfa, Jesus und die Endzeit

Zwar hat al-Qārī ein ausgeprägtes hanafitisches Selbstbewusstsein, doch führt dies nicht dazu, dass er pro-hanafitische Traditionen bedenkenlos akzeptiert. So weist er zum Beispiel den bereits von aṣ-Ṣaġānī als erfunden überführten Hadith, wonach der Gottesgesandte einst sagte: „Abū Ḥanīfa ist die Lampe meiner Gemeinschaft" (*Abū Ḥanīfa sirāǧ ummatī*)[129] genauso zurück (10.47; 140.I48) wie den angeblichen Prophetenausspruch: „Es kommt dereinst ein Mann namens Muḥammad ibn Idrīs (sc. aš-Šāfiᶜī). Er wird für meine Gemeinschaft schädlicher sein als Iblīs." Für ihn besteht kein Zweifel daran, dass dieser letztgenannte Hadith von einem der großen Fälscher und Betrüger lanciert wurde (21.260aK).

In seiner Mahdī-Schrift (39.176a–b) befasst sich al-Qārī mit einer ausführlichen, höchst merkwürdigen Geschichte, die suggeriert, dass sich auch Jesus bei seiner endzeitlichen Herrschaft

---

[127] Vgl. zu ihm oben S. 14, 37sowie al-Ġazzī *al-Kawākib as-sā'ira* III 131 und Qūtlāy 35.

[128] Vgl. Mirdād 202 und Quṭb ad-Dīn 93f.

[129] Der volle Wortlaut dieses angeblichen Prophetenwortes findet sich bei Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt* 29: *yakūnu fī ummatī raǧulun yuqālu la-hū Abū Ḥanīfata n-Nuᶜmān, huwa sirāǧu ummatī ilā yawmi l-qiyāma.*

nach der hanafitischen Rechtsschule richten werde.[130] Nach dieser Geschichte[131] gehört es zu den Huldwundern Abū Ḥanīfas (*min karāmāti-hī anna...*), dass Khidr dreißig Jahre lang bei ihm Unterricht in der Scharia, dem sufischen Pfad und in der Wahrheitslehre nahm, und zwar zuerst fünf Jahre auf gewöhnliche Weise, dann nach dem Tod des Lehrers 25 weitere Jahre an dessen Grab. Später gab Khidr das so von ihm erhaltene Wissen an den bekannten Sufi al-Qušayrī, dem aufgrund der ihm obliegenden Sorge für seine Mutter eine reguläre Ausbildung vewehrt war, in Privatstunden weiter. Durch Khidrs Unterweisung, die drei Jahre lang andauerte, wurde al-Qušayrī zu einem berühmten Scheich. Er schrieb an die tausend Bücher und hatte zahlreiche Anhänger und Schüler. Eines Tages legte al-Qušayrī all seine Schriften in eine Kiste und ließ diese von einem seiner Schüler in den Oxus werfen; eine Hand kam heraus und zog die Kiste in den Fluss. Erst am Ende der Zeiten soll diese Kiste wieder zum Vorschein kommen. Jesus, der dereinst vom Himmel nach Jerusalem herabsteigt, um gemäß dem islamischen Gesetz die Welt zu regieren, wird nach dem Ende der eschatologischen Kämpfe vergeblich auf die Suche nach den Schriften der muḥammadanischen Offenbarung (*kutub aš-šarᶜ al-Muḥammadī*) gehen, jedoch nichts davon finden. Wenn er sich daraufhin ratlos mit einem Stoßgebet an Gott wendet, schickt ihm dieser Gabriel mit der Aufforderung hinunter, zum Oxus zu ziehen, an dessen Ufer ein rituelles Gebet zu sprechen, den Bevollmächtigten der Kiste al-Qušayrīs anzurufen, sich als Jesus vorzustellen und um die Herausgabe der Kiste zu bitten. Jesus wird den Befehl befolgen, zum Oxus ziehen und das vorgeschriebene Ritual durchführen. Daraufhin wird sich das Wasser teilen und die Kiste auftauchen. Jesus wird sie entgegennehmen, öffnen und darin tausend Bücher finden. „Mit diesen Büchern" so heißt es am Schluss der Erzählung, „wird er die Offenbarung wiederbeleben."

In vielerlei Hinsicht gibt diese Erzählung, die al-Qārī als Überlieferung (*naql*) sehr ernst nimmt, Rätsel auf. Zunächst einmal ist ihre Herkunft recht dunkel. Al-Qārī erklärt, „ein völlig Ungebildeter" (*man huwa ᶜārin min al-faḍīla bi-l-kulliyya*), der ihm „in dieser Angelegenheit" (*fī hāḏihi l-qaḍiyya*) – was damit gemeint ist, wird noch erörtert – widersprach, habe sie aus Aufzeichnungen in Schreibheften (*fī kifā d-dafātir*) kopiert und an die Öffentlichkeit gebracht (39. 176a). Am Ende der Erzählung selbst wird ein Buch namens *Anīs al-ġulasā'* als Quelle ausgewiesen (39.176b). Angaben über Autor und Inhalt dieses Buches lassen sich leider nirgendwo finden, doch legt der Titel nahe, dass es sich um ein Werk der Unterhaltungsliteratur handelt.

Seltsam ist daneben aber auch, dass diese Erzählung im Grunde genommen die Umschreibung einer bekannter Geschichte über den transoxanischen Sufi al-Ḥakīm Muḥammad ibn ᶜAlī at-Tirmiḏī darstellt, die unter anderem Farīd ad-Dīn ᶜAṭṭār in seiner *Taḏkirat al-awliyā'* anführt. Danach wurde at-Tirmiḏī dafür, dass er als junger Mann auf eine Bildungsreise verzichtete, zu Hause blieb und für seine alte Mutter sorgte, damit belohnt, dass er von Khidr Privatunterricht erhielt. Später, als er ein großer Scheich geworden war, übergab er einem seiner Schüler einige seiner Schriften, mit der Aufforderung, sie in den Oxus zu werfen. Der Schüler, der zunächst zögerte, den Befehl auszuführen, erhielt von ihm die Auskunft: „Ich habe ein Werk über die Fundamente des Glaubens und die Wahrheitssuche verfasst, das vom Verstand kaum begriffen werden kann. Mein Bruder Khidr verlangte es von mir, und Gott bat dieses Wasser, es ihm zu

[130] Die Frage, nach welchem der vier Maḏāhib Jesus herrschen wird, ist schon as-Suyūṭī gestellt worden, vgl. sein „Kitāb al-Iᶜlām bi-ḥukm ᶜĪsā ᶜalay-hi s-salām" in *al-Ḥāwī li-l-Fatāwī* II 155f.

[131] Den ersten Teil dieser Erzählung habe ich bereits in *Begegnung mit Khidr* übersetzt, vgl. dort S. 446–48 (§ 60b).

überbringen."[132] In der Erzählung, die al-Qārī anführt, ist at-Tirmiḏī durch al-Qušayrī ersetzt, und als Empfänger der in den Fluss geworfenen Schriften erscheint anstelle von Khidr der endzeitliche Jesus. Durch den ergänzten Vorspann, in dem erzählt wird, wie Khidr bei Abū Ḥanīfa Unterricht erhält, wird eine Art transhistorische Initiationskette zwischen dem *heros eponymos* der hanafitischen Rechtsschule, Khidr, dem berühmten Sufi al-Qušayrī und dem eschatologischen Jesus fabriziert, eine Fiktion, die nicht zuletzt deswegen stutzig macht, weil al-Qušayrī ein exponierter Vertreter der schafiitischen Rechtsschule war.

Al-Qārī lässt keinen Zweifel daran, dass er diesen Bericht für frei erfunden hält: selbst derjenige, so erklärt er, der nur über einen beschränkten und matten Verstand verfüge, begreife sogleich seine Nichtigkeit (*yudrik buṭlāna-hū ḏū l-ʿaql al-qāṣir wa-l-fahm al-fātir*; 39.176a). Auf die inhaltliche Nichtigkeit weise bereits die extreme Blässe (*rakāka*) in den Ausdrücken und Formulierungen hin. Wenn er sich den sprachlichen und inhaltlichen Fehlern dieses Berichtes gewidmet hätte, was er aufgrund der göttlichen Aufforderung zur Nachsicht in 7:199 und 13:5 nicht tue, so wäre daraus ein eigenständiges Buch geworden (39.177a). Es liege aber offen zutage, dass dieser Bericht die Rede eines Häretikers (*mulḥid*) sei, der nach dem Ruin der Religion strebe, denn er habe Khidr, den Gott im Koran (18:65) als seinen Diener, als Inhaber des von ihm direkt vermittelten Wissens und als Lehrer Moses beschreibt, zu einem Schüler Abū Ḥanīfas gemacht, während Jesus nach diesem Bericht die islamischen Gebote sogar nur von einem indirekten Schüler Abū Ḥanīfas erhalte. Mit ironischem Unterton ruft er aus: „Wie schnell doch die Auffassungsgabe des Schülers ist, der von Khidr in drei Jahren lernt, was dieser von Abū Ḥanīfa... in dreißig Jahren gelernt hat!" Khidr, so argumentiert al-Qārī weiter, der schon zur Zeit Muḥammads, seiner Gefährten und der Nachfolger lebte, hätte sich niemals damit abgefunden, die islamische Scharia erst am Ende von Abū Ḥanīfas Leben zu erlernen. Aufgrund all dieser leicht zu durchschauenden Fehler wittert al-Qārī in dieser Geschichte die Gefahr einer gewaltigen Blamage für seine Rechtsschule: „Wenn die Gelehrten der Schafiiten, Hanbaliten und Malikiten von diesem üblen Bericht erführen, so würden sie sich darüber lustig machen und ihn als Beweis für die Verstandesschwäche der Hanafiten benutzen, für den Fall, dass sie nicht wissen, dass mitnichten einer von ihnen mit dieser Angelegenheit einverstanden ist" (39.177a).

Aus dieser letzten Bemerkung müssen wir wohl schließen, dass der „Ungebildete", der diese Geschichte kolportiert hatte, al-Qārīs eigener Rechtsschule angehörte, und zwar dem extremen Flügel, der den Vormachtanspruch des hanafitischen Maḏhab sogar auf die Endzeit ausdehnen wollte. Die Aussage al-Qārīs, dass dieser Ungebildete ihm „in dieser Angelegenheit" widersprach, ist dann so zu verstehen, dass er selbst diesen eschatologischen Vormachtanspruch der Ḥanafiyya zurückwies. Wenn diese Darstellung unseres Gelehrten zutrifft, so ist sie ein weiteres Indiz dafür, dass er in Mekka gar nicht zu dem fanatischen Lager der Hanafiten gehörte, wie ihm nachgesagt wird, sondern vielmehr dieses Lager zur Mäßigung aufrief, um den hanafitischen Maḏhab vor einer durch solche Geschichten drohenden Diskreditierung zu bewahren.[133]

---

[132] ʿAṭṭār *Taḏkirat al-awliyā'* 606–8.

[133] Die von al-Qārī angeführte eschatologische Wundergeschichte hat übrigens später noch bei einigen anderen muslimischen Gelehrten Empörung ausgelöst. Zu ihnen gehören insbesondere ʿAbd ar-Rasūl al-Barzanǧī, Muḥammad Amīn Ibn ʿĀbidīn und der salafitische Scheich Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (vgl. Ǧāwǧī 213, 333).

Iḥtiyāṭ als fünfter Maḏhab

Al-Qārī wendet sich nicht nur gegen Maḏhab-Eifer in den eigenen Reihen, sondern kennt auch ein theoretisches Konzept, das einer zu starken Betonung der eigenen Maḏhab-Identität entgegensteht. Dieses *iḥtiyāṭ* („Vorsicht") genannte Konzept haben wir bereits in der Ǧuwaynī-Widerlegung kennengelernt (vgl. oben S. 232f). Da es auch in seinen anderen Schriften eine sehr wichtige Rolle spielt, soll es hier etwas eingehender behandelt werden.

In seiner einfachen Form besteht *iḥtiyāṭ* daraus, dass sich der Gläubige im Fall der Unsicherheit über eine ihm obliegende Pflicht jeweils für diejenige Handlungsweise entscheidet, die jeden Zweifel ausschließt. Wenn zum Beispiel der Pilger im *iḥrām*-Zustand ein Jagdtier verletzt hat, dieses verschwindet, und er es später tot auffindet, dann haftet er, wenn das Tier aufgrund der zugefügten Wunde gestorben ist, in voller Höhe für den Wert des Tieres (in Form eines Opfers) Wenn es aufgrund einer anderen Ursache gestorben ist, dann haftet er zumindest für die Verletzung. Wenn er aber – und hier tritt das Prinzip des *iḥtiyāṭ* ein – nichts weiß (über die Ursache oder über den Verbleib des Tieres?), so soll er den Wert des ganzen Tieres ersetzen (73. 242). In gleicher Weise soll bei der Auslegung des für den Ḥaram-Bereich geltenden Jagdverbots verfahren werden. Hat sich ein Tier im Ḥill-Bereich niedergelegt, wobei ein Körperteil in den Ḥaram-Bereich hinüberragt, so gilt es als Jagdwild des Ḥaram (*ṣayd al-ḥaram*), da „sich in ihm Erlaubtheit (*ḥill*) und Verbotenheit (*ḥaram*) verbunden haben, und man (in diesem Fall) aus Vorsicht (*iḥtiyāṭan*) die Seite der Verbotenheit für gewichtiger halten soll" (73.250). Das Gleiche gilt für den Baum, dessen Wurzeln auf der Grenze zwischen den beiden Bereichen liegen: „Aus Vorsicht gegenüber der Seite des Ḥaram" (*iḥtiyāṭan li-ǧānib al-ḥaram*) soll man ihn seinem Bereich zuschlagen (73.255). Diese Form des *iḥtiyāṭ* wird schon bei früheren Autoren, so zum Beispiel bei Ibn Ḥazm, behandelt (vgl. Chejne 121).

Iḥtiyāṭ bedeutet aber auch, dass man sich bei allen Fragen, über deren Bewertung unter den Gelehrten Uneinigkeit besteht, so verhält, dass man nach keiner der Lehrmeinungen einen Fehler begeht. In dieser Form begegnet *iḥtiyāṭ* zum Beispiel in der kürzeren *samāʿ*-Schrift, wo al-Qārī schreibt: „Wenn (sc. das Gehörte) Dichtung ist, in der eine bekannte außenstehende Frau beschrieben wird, so ist sein Hören bei der Allgemeinheit der Gelehrten verboten. Anders ist es, wenn darin eine Frau beschrieben wird, die man nicht kennt. Darüber besteht nämlich ein Dissens". Hier findet nun das Prinzip des *iḥtiyāṭ* Anwendung: in letzterem Fall, so erklärt al-Qārī, sei nämlich das Vorsichtigere (*al-aḥwaṭ*) ebenfalls die Unzulässigkeit (80.115a). Ein weiteres Beispiel, an der sich das Prinzip illustrieren lässt, ist die Frage, ob beim *ṭawāf* eine Unreinheit auf dem Gewand, die kleiner als ein Dirham-Stück ist, verwerflich ist. Al-Qārī schreibt hierzu in seinem langen *Manāsik*-Kommentar:

> „Es besteht ein Konsens darüber, daß das Heraustreten aus dem Dissens (*al-ḫurūǧ ʿan il-ḫilāf*) erwünscht ist. Nun ist diese Frage strittig. So ist das Unterlassen des Erwünschten leicht verwerflich (*makrūh tanzīhī*), da es im Gegensatz zum Besseren steht und mit dem Prinzip der Vorsicht in der Religion (*al-iḥtiyāṭ fī d-dīn*) unvereinbar ist" (73.237).

Das Umkreisen der Kaaba mit dem unreinen Gewand ist also seiner Auffassung nicht in sich verwerflich, sondern nur deswegen, weil man sich mit ihm dem Dissens aussetzt. Aufgrund der Tatsache, dass einige Gelehrte es für verwerflich halten, ist der Pilger angehalten, es zu unterlassen, damit ein Dissens erst gar nicht entsteht.

In dieser Form sah al-Qārī den *iḥtiyāṭ* als ein Mittel für den frommen Menschen an, um Vollkommenheit und Gottgefälligkeit zu erreichen. Immer wieder betont er, dass nach dem Konsens der Scharia-Gelehrten das Herausgehen (*ḫurūǧ*) aus dem Dissens (*ḫilāf*) und Streit (*nizā*ᶜ) erwünscht sei (vgl. z.B. 59.159b; 73.105, 164, 300; 123.6a; 140.147, 240; 188.33a–b). Grundsätzlich sei alles, das dem Dissens ferner steht, besser (*awlā*) und der „Weg des Vollkommeneren" (*ṭarīq al-akmal*; 73.265). In einer seiner häufigen *ta'ammal*-Formeln fordert er den Leser auf, nachzudenken, damit er nicht in den Schlamm des Dissenses fällt (*li-allā taqa*ᶜ *fī waḥl al-ḫilāf*; 73.282).

Auf diesem Wege wird *iḥtiyāṭ* zu einem Prinzip, das den Gläubigen auch dazu anhält, sich vor der Verketzerung anderer Muslime zu hüten. So bemerkt al-Qārī an einer Stelle seines *Miškāt*-Kommentars, man solle nicht voreilig die Leute der Neuerungen (*ahl al-bida*ᶜ) für ungläubig erklären, da sie auf der Stufe des Unwissenden oder fehlgehenden Muǧtahid ständen. Das sei aufgrund von *iḥtiyāṭ* die Lehre der verifizierenden Gelehrten der Umma (17.I306). Und zur Frage des *samā*ᶜ äußert er: „Die Wahrheit ist, dass die Frage zwischen den Gelehrten und frommen Scheichen umstritten ist. Der *iḥtiyāṭ* besteht darin, denjenigen, der ihn (sc. den *samā*ᶜ) erlaubt, nicht zum Ungläubigen zu erklären, aufgrund des Prophetenwortes: Wendet die *ḥadd*-Strafen bei den Zweifelsfällen ab" (80.117b) Auch bei der Begründung seiner anfangs toleranten Haltung gegenüber Ibn ᶜArabī beruft sich al-Qārī auf das Konzept des *iḥtiyāṭ*. So erklärt er in einem Querverweis, dass er in seiner Pharao-Schrift gezeigt habe, dass die vorsichtigste Haltung in der Sache der Religion (*al-aḥwaṭu fī amri d-dīn*) das Schweigen über die Seele Ibn al-ᶜArabīs sei, insofern als sich die Gelehrten darüber uneinig seien, ob er ein *ṣiddīq* („Erzgerechter") oder ein *zindīq* („ketzerischer Freidenker") gewesen sei (41.12a).

Auf der Maḏhab-Ebene bedeutet *iḥtiyāṭ*, dass man sich bei Lehrunterschieden immer für die strengere Regel entscheidet (vgl. 73.164). Als ein Beispiel dafür, wie *iḥtiyāṭ* hier funktioniert, sei das Problem des sogenannten *šāḏirwān* der Kaaba genannt. Der Šāḏirwān ist ein ellenhoher Steinvorsprungs, der die Kaaba fast ganzseitig umgibt.[134] Strittig war zwischen Maḏāhib war, ob derjenige, der den Ṭawāf vollzog, den Šādirwān berühren durfte oder nicht. Während von aš-Šāfiᶜī die Lehrmeinung überliefert wurde, dass der Pilger ihn weder betreten, noch mit einem Teil seiner Kleidung oder seines Körpers darüber streifen durfte, wurden diese Vorschriften von den meisten hanafitischen und malikitschen Gelehrten verneint.[135] Die Frage war so bedeutend, dass Muḥibb ad-Dīn aṭ-Ṭabarī[136] dazu sogar eine eigene Schrift mit dem Titel *Istiqṣā' al-bayān fi mas'alat aš-šāḏirwān* (HKh 79) verfasst hatte. Al-Qārī referiert in seinem langen *Manāsik*-Kommentar die Lehrmeinung aš-Šāfiᶜīs (73.98) und kommentiert sie mit den Worten, „unsere Gelehrten haben dem keine Beachtung geschenkt (*mā ltafata ilay-hi ᶜulamā'u-nā*)", fügt jedoch hinzu, dass es trotzdem vorsichtiger sei, die Regel zu beachten (*lākin al-aḥwaṭu riᶜāyatu-hū*). Wenige Seiten betont er noch einmal, dass es, „um dem Dissens zu entgehen", erwünscht sei, den Umlauf hinter dem Šāḏirwān zu vollziehen (73.108), weil an der Erwünschtheit dieses Verhaltens niemand Zweifel hege.

---

[134] Al-Qārī 73.108 beschreibt ihn als *az-ziyāda al-mulāṣiqa bi-l-bayt min al-ḥaǧar al-aswad ilā daraǧat al-ḥiǧr ṯumma ka-ḏālika l-ḥiǧr*.

[135] Vgl die Erörterung des Streits bei Ibn Ǧamāᶜa 787–91.

[136] Vgl. zu ihm oben S. 25.

Auf der Maḏhab-Ebene spielt *iḥtiyāṭ* vor allem bei den unterschiedlichen Regeln für das rituelle Gebet eine wichtige Rolle. Zu den Punkten, die derjenige, der die Regeln der anderen Maḏāhib berücksichtigt, beachten muss, gibt al-Qārī bereits in seiner Ğuwaynī-Widerlegung einige Beispiele: Wenn er Hanafit ist, reinigt er sich mit Rücksicht auf die Schafiiten vom Kontakt mit Frauen und der Berühung des eigenen Gliedes. Wenn er Schafiit ist, vollzieht er keine rituelle Waschung aus zwei Krügen, reinigt sich aber vom Erbrechen und Blutaustritt (z.B. beim Nasenbluten), unter Befolgung der hanafitischen Lehre. In seinen anderen Schriften (22. 102a, 140.I47, 188.33a) nennt al-Qārī noch weitere Dinge: anders als viele Schafiiten, die bei der rituellen Waschung nur zwei, drei Haare befeuchten, streicht derjenige, der *iḥtiyāṭ* betreibt, sich über den ganzen Kopf, nach dem Aderlass, dem Schröpfen und dem schallenden Gelächter beim Gebet nimmt er eine rituelle Waschung vor, ausgetretenen Samen wäscht er oder, wenn dies nicht möglich ist, reibt er weg. Außerdem darf er das Spülen (*maḍmaḍa*) und Einatmen (*istinšāq*) beim Wegwaschen der Unreinheit (*ǧanāba*) nicht vergessen. Bei anderen Dingen hingegen, die bei dem einen Maḏhab *sunna*, bei dem anderen dagegen *makrūh* sind wie das Heben der Hände, das laute oder leise Aussprechen der Basmala und das Ausstrecken der Hände beim Qunūt, ist eine Harmonisierung nach al-Qārīs Auffassung nicht möglich und eine Vermeidung des Dissenses nicht vorstellbar. Deswegen solle hier jeder seinen Maḏhab befolgen und seine Lehrrichtung nicht unterdrücken.

Auf diese Weise ergibt sich dann auch die Möglichkeit, das rituelle Gebet zusammen mit anderen Maḏāhib zu verrichten. In seiner Schrift zur Gebetsordnung erklärt al-Qārī, die Allgemeinheit der hanafitischen Scheiche habe die Auffassung vertreten, dass die Ausrichtung an einer Person, die nicht dem eigenen Maḏhab angehört, zulässig sei, wenn man bei den Streitpunkten *iḥtiyāṭ* betreibe, sonst nicht. Dies bedeute, dass derjenige, der dies berücksichtige, sich ohne drohende Verwerflichkeit an dem Imam eines anderen Maḏhab ausrichten könne, für alle anderen dagegen trete eine Verwerflichkeit ein. Bei demjenigen, der den Dissens der Imame berücksichtige und aus ihm in erwünschter Weise heraustrete, sei das Gebet nicht nur unstrittig gültig, sondern sogar besser als das Gebet desjenigen, der mit dem eigenen Maḏhab bete und keinen *iḥtiyāṭ* betreibe, weil bei ihm das Gebet nur nach seiner Lehrrichtung gültig sei, nicht aber nach den anderen. „Deswegen" so al-Qārī, „haben die reinen sufischen Sayyids diesen gefälligen Pfad gewählt" (22.101b).

Wie hier kennzeichnet al-Qārī auch an mehreren anderen Stellen (so z.B. 140.I47, 188.33a) *iḥtiyāṭ* als Methode der Sufis (*ṭarīq aṣ-ṣūfiyya*). An diesen Stellen verweist er auch darauf, dass man *iḥtiyāṭ* schon als „fünften Maḏhab" bezeichnet habe.[137] In gewisser Weise stellt *iḥtiyāṭ* also eine eigene Lehrrichtung dar, die über den Maḏāhib steht. Woher kommt aber dieses Konzept? Schon al-Qārīs Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Makkī beschreibt den *iḥtiyāṭ* als eine sufische Handlungsnorm.[138] In den klassischen Handbüchern zur Sufik wird diese Norm jedoch nicht aufgeführt. Dagegen scheint die Unterscheidung zwischen *ruḫṣa* („Konzession") und *ᶜazīma* („göttliche Aufforderung"), wie man sie zum Beispiel in der Schrift *al-Mīzān al-Ḫiḍriyya* des ägyptischen Sufi

---

[137] Auch in der Ğuwaynī-Widerlegung wird ja die Befolgung des Vorsichtigeren schon als Maḏhab bezeichnet (vgl. oben S. 233).

[138] Vgl. *al-Ḫayrāt* 20: *wa-min hāḏā kānat ṭarīq aṣ-ṣūfiyya aᶜdal aṭ-ṭuruq wa-afḍala-hā, wa-hiya l-aḫḏ bi-l-ašadd wa-l-aḥwaṭ fī kull mas'ala bi-ḥayṯu yaḫruǧūn min ǧamīᶜ aqāwīl wa-ya'tūna bi-ᶜibādat muǧmaᶜ ᶜalā ṣiḥḥati-hā.*

ᶜAbd al-Wahhāb aš-Šaᶜrānī (st. 973/1565) findet, grundsätzlich in dieselbe Richtung zu weisen. Nach Vorstellung aš-Šaᶜrānīs ist die Scharia auf zwei Stufen, Milderung (*taḫfīf*) und Verschärfung (*tašdīd*), herabgekommen. Die Stufe der Verschärfung und Beharrlichkeit (*ᶜazīma*) sei für die starken, die Stufe der Milderung und Nachsicht (*ruḫṣa*) für die schwachen Menschen bestimmt.[139] Auch al-Qārī kennt diese Unterscheidung sehr gut. So merkt er an, dass bei der Einnahme Herats durch die Qızılbāš der Vater seines Lehrers, Ḥāfiẓ ad-Dīn Ziyāratgāhī, mit der Weigerung, die schiitische Schmähformel zu lesen, die *ᶜazīma* der unschönen *ruḫṣa* vorgezogen habe (26.131b). Die Beziehung zwischen diesem Konzept und der Pflicht zum *iḥtiyāṭ* wird an der folgenden Stelle im *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar deutlich, an der al-Qārī noch einmal die *samāᶜ*-Frage erörtert: „Der Weg des Sufis" so schreibt er dort „ist die Wahl der göttlichen Aufforderung (*ᶜazīma*), nicht der Konzession (*ruḫṣa*). Und das Herausgehen aus dem Dissens ist nach dem Konsens erwünscht. So gilt dies auch für den berüchtigten *samāᶜ*" (140.I511).

Nicht selten wird bei al-Qārī das *iḥtiyāṭ*-Konzept wirksam, ohne dass er es explizit erwähnt. So bemüht er sich gelegentlich, Gegensätze zu aš-Šāfiᶜī zu entschärfen. An einer Stelle heißt es zum Beispiel: „in dieser Frage gibt es eine Meinungsverschiedenheit mit aš-Šāfiᶜī... doch kann sie dadurch abgewehrt werden, dass... So besteht ein Konsens darüber, dass... doch Gott weiß es am besten" (*wa-fī l-mas'ala ḫilāfun li-š-Šāfiᶜī... lākin yudfaᶜu bi-anna ... fa-inna l-iǧmāᶜa ᶜalā anna... wa-Llāhu aᶜlam*; 73.98). Der Pilger, der große und kleine Wallfahrt kombiniert und deswegen ein Dankesopfer erbringen muß, soll die sieben späteren Tage des Kompensationsfastens nach seiner Rückkehr zu seiner Familie fasten, um dem Gegensatz mit den Schafiiten, die das Fasten in Mekka nicht erlauben, zu entgehen (*ḫurūǧan ᶜan ḫilāfi š-Šāfiᶜiyya*; 73.177). Obwohl al-Qārī über den *tamattuᶜ* zum Schluss kommt, dass für den Mekkaner, der dauerhaft in der Stadt lebt, der *tamattuᶜ*-Zustand nicht möglich ist und er insofern auch kein Blutopfer entsprechend 2:196 leisten muss, erklärt er: „Bekanntlich ist es für den Werktätigen in dieser Frage besser, das Blutopfer des Tamattuᶜ zu leisten und nicht davon zu essen, wegen der (dadurch gegebenen) Möglichkeit, dass es als Dankesgabe (*šukr*) oder Kompensation (*ǧabr*) ausfällt. So entgeht er der Verantwortung für den Dissens (*fa-yakūnu ḫāriǧan ᶜan ᶜuhdat al-ḫilāf*)" (72.266b).

Die Grenzen des *iḥtiyāṭ* werden auf interessante Weise an einer Stelle von al-Qārīs Sammelwerk zu den Hanafiten (123.) deutlich, an der er im Anschluss an einen Eintrag Ibn Abi l-Wafā's die Maḏhab-Zugehörigkeit des bekannten Theologen al-Ašᶜarī erörtert. Wie oben gezeigt wurde, war al-Qārī sehr bestrebt, die Zugehörigkeit prominenter Persönlichkeiten zur Ḥanafiyya zu verteidigen. Die Maḏhab-Zugehörigkeit al-Ašᶜarīs war seit jeher umstritten. In seinem *Šifāᵓ*-Kommentar weist al-Qārī daraufhin, dass Abū Muḥammad al-Ǧuwaynī, der Vater des bekannten Imām al-Ḥaramayn, ihn den Schafiiten zurechnete, wärend der frühere *Šifāᵓ*-Kommentor at-Tilimsānī ihn für einen Malikiten hielt (18.242). Ibn Abi l-Wafā' hatte ihm in seinem Lexikon einen Eintrag gewidmet und darin aus dem *Kitāb at-Taᶜlīm fī radd ᶜalā l-Ġazzālī wa-l-Ǧuwaynī* von Masᶜūd ibn Šayba as-Sindī[140] die Aussage zitiert, dass al-Ašᶜarī vom Maḏhab her Hanafit und im Kalām Muᶜtazilit gewesen sei. Dieser Aussage stellt al-Qārī in seinem Eintrag, der erheblich

[139] Vgl. Franke 2000, 300. Zu den Begriffen *ᶜazīma* und *ruḫṣa* vgl. auch Goldziher *Ẓāhiriten* 68f.

[140] Vgl. zu ihm und seinem Buch GAL S II 953 und Ibn Abi l-Wafā' II Nr. 515 (beide ohne Lebensdaten).

erweitert ist, zunächst ein Zitat aus al-Fīrūzābādīs Ṭabaqāt-Werk gegenüber, in dem darauf hingewiesen wird, dass dieser Gelehrte sowohl von den Schafiiten als auch von den Hanafiten beansprucht werde, aber wohl weder das eine noch das andere (*lā ḏā wa-lā-ḏā*) gewesen sei. Dazu ergänzt er noch die Aussage des hanafitischen Gelehrten Ibn aḍ-Ḍiyā' (st. 854/1450), der darauf hingewiesen hatte, dass auch die Malikiten al-Aš^carī für sich beanspruchten. Hierauf folgt nun, mit *aqūlu* („Ich sage") eingeleitet, al-Qārīs eigene Stellungnahme zu der Frage:

> Bei seinem hohen Rang ist es wahrscheinlich, dass er bei zeitgenössischen Gelehrten aller Rechtsschulen studiert hat. Später haben ihn dann die Vertreter aller Rechtsschulen als einen der Ihren betrachtet. Er war aber entweder ein *muqallid* des Imams (= Abū Ḥanīfa) oder er war nicht gebunden, wie al-Fīrūzābādī mit seinem Ausdruck „weder das eine noch das andere" angedeutet hat. Er bedeutet, dass er vielmehr entweder *muǧtahid* war oder das auszuwählen pflegte, was ihm richtiger, fester, vorsichtiger (*aḥwaṭ*) und frömmer erschien, wie es der Pfad der reinen Sufis ist. (123.58b)

Wie in vielen anderen Werken entwirft al-Qārī hier das sufische Ideal des *iḥtiyāṭ* und erwägt es, in Anknüpfung an al-Fīrūzābādī, als eine denkbare Antwort auf die Frage nach der Maḏhab-Zugehörigkeit al-Aš^carīs. Doch bleibt er nicht hierbei stehen, sondern weist diese Option zurück:

> Da die Vertreter der Maḏāhib, die sich in den *furū^c* unterscheiden, mit seiner Lehre über die *uṣūl* argumentiert haben, liegt es nicht fern, dass spätere Vertreter eines jeden Maḏhab jeweils glaubten, dass er zu ihrem Maḏhab gehörte. Am wahrscheinlichsten ist aber, dass er in den *furū^c* ein Hanafit war, wie es bei den meisten Mu^ctaziliten der Fall war, auch wenn sie in den *uṣūl* im Widerspruch zu Abū Ḥanīfa standen. Sodann ist mir in den Sinn gekommen, dass er vielleicht zuerst dem mu^ctazilitischen Maḏhab angehörte, sich dann aber entsprechend den Lehrmeinungen und Taten den Leuten der Vollkommenheit angeschlossen hat. Gott weiß am besten über die Zustände Bescheid. (123.58b)

Nachdem al-Qārī als Beleg für die Richtigkeit seines Gedankens verschiedene Versionen der Geschichte über al-Aš^carīs Bekehrung von der Mu^ctazila zu den Doktrinen der *ahl al-ḥadīṯ wa-s-sunna* angeführt hat, erklärt er, syllogistisch schlussfolgernd:

> Da nun sein Abrücken vom Mu^ctazilismus feststeht, aber nicht überliefert ist, dass er Schafiit oder Malikit geworden ist, andererseits der Mu^ctazilit meistens in den *furū^c* Hanafit ist, so sollte er in den Ṭabaqāt der Hanafiten genannt werden. Doch rühmt sich Abū Ḥanīfa nicht damit, von ihm nachgeahmt zu werden. Vielmehr rühmt jener sich, ihn nachzuahmen. (123. 59a)

Letztendlich – das wird in dieser Passage deutlich – sind also das Maḏhab-Bewusstsein und das sich daraus ableitende Bestreben, prominente Bürgen für die Ḥanafiyya zu erhalten, bei al-Qārī so stark ausgeprägt, dass sie das aus der sufischen Tradition stammende Ideal des *iḥtiyāṭ*, also der frommen Maḏhab-Transzendierung, in den Hintergrund drängen. Die nachgeschobene Bemerkung, dass nicht Abū Ḥanīfa, sondern eigentlich al-Aš^carī auf dieses Nachfolgeverhältnis stolz sein müsse, kann man vielleicht als einen Beleg dafür interpretieren, dass al-Qārī das angestrengte Bemühen um diesen „Werbeträger" für die Hanafiten im Grunde genommen ein wenig peinlich war.

c) Die soziopolitische Ebene

ᶜĀmma und ḫāṣṣa

Befasst man sich mit der Frage, welche Arten von Gruppen al-Qārīs Gesellschaftsbild kennt, so stößt man sehr schnell auf das Begriffspaar *ᶜāmma* („gemeine Menge") und *ḫāṣṣa* („Auslese"). Als Beispiel für eine Wendung, in der dieses Begriffspaar vorkommt, sei hier das Lob der Rechtswissenschaft im Textkopf des *Nuqāya*-Kommentars in Erinnerung gerufen, wo es heißt: „Bei den Verständigen ist bekannt, dass die Rechtswissenschaft die wichtigste der Wissenschaften ist und den umfassendsten und vollkomensten Nutzen für die Auslese (*ḫāṣṣa*) und die gemeine Menge (*ᶜāmma*) hat (128.31). Ein weiteres Beispiel ist die Ḥamdala-Erweiterung seiner Abhandlung über die *ᶜaḏaba* (79.), in der er Gott als denjenigen preist, der „die Menschen, ihre Auslese und ihre gemeine Menge, erschaffen hat". Anstelle von *ᶜāmma* und *ḫāṣṣa* steht auch manchmal das Wortpaar *al-ᶜawāmm* („Die Gemeinen") und *al-ḫawāṣṣ* („Die Erlesenen"). So schreibt al-Qārī zum Beispiel zum Abschluss seiner *niyya*-Abhandlung (36.), dass das gute Ende (*ḥusn al-ḫātima*) der Wunsch von Gemeinen und Erlesenen (*maṭlūbatu l-ᶜawāmmi wa-l-ḫawāṣṣ*) sei.

Welche Vorstellungen verband al-Qārī mit den Begriffen *ḫāṣṣa* und *ᶜāmma* bzw. *ḫawāṣṣ* und *ᶜawāmm*? Es ist wichtig, sich klar zu machen, dass damit zunächst einmal eine religiöse Unterscheidung gemeint war. Die *ḫāṣṣa* hebt sich von der *ᶜāmma* nicht etwa durch eine politische Führungsrolle, sondern nur durch ihre Frömmigkeit und Gotteserkenntnis ab. Deutlich wird das zum Beispiel in einer Anmerkung al-Qārīs in seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar. Grundlage ist die Aussage al-Ġazālīs in *Iḥyāʾ ᶜulūm ad-dīn* (IV 266), dass der Verzicht auf die Mitnahme von Proviant beim Reisen zu den höchsten Rängen des *tawakkul* gehöre und deshalb der Asket Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ dies praktiziert habe. Mit einem Wortspiel hieran anknüpfend, erklärt al-Qārī:

> „Deshalb hat al-Ḫawwāṣ, der zu den Erlesenen (*ḫawwāṣ*) gehörte, so gehandelt. Aber in Bezug auf die gemeine Menge (*ᶜāmma*) bedeutet es, dass die Seele ins Verderben geworfen wird, und dies ist verboten" (140.II330).

Aufgrund ihrer Schwäche soll den Angehörigen der *ᶜāmma* also nicht so viel zugemutet werden wie den *ḫawāṣṣ*. Darüber hinaus bezeichnen die Begriffe *ḫāṣṣa* und *ḫawāṣṣ* aber auch ein besonderes Näheverhältnis zu Gott. Dies geht sehr klar aus al-Qārīs Beschreibung der allgemeinen Erhöhung hervor, die sich für die Menschen, die an der *waqfat al-ǧumᶜa* teilnehmen, ergeben soll. Durch den hohen Rang des *yawm al-ḥaǧǧ al-akbar* steigen hier, wie oben (S. 309) dargestellt wurde, die Gemeinen (*al-ᶜawāmm*) zum Rang der Erlesenen (*al-ḫawāṣṣ*) und die Erlesenen selbst zu einer noch höheren Stufe auf.

Mit *ᶜāmma* ist die allgemeine Volksmenge gemeint, deren Angehörige sich durch kein besonderes Interesse an Religion und Wissenschaft auszeichnen.[141] Das Verhalten und die Vorstellungen dieser Volksmenge werden in zahlreichen kurzen Notizen thematisiert. Zum Teil haben diese Notizen wiederum volkskundlichen Wert wie etwa die Aussage in al-Qārīs langem

---

[141] Vergleichbar ist das in etwa dem „gemeynen Hauffen" in der Sprache Luthers (vgl. *TRE* XXV 348).

Manāsik-Kommentar, dass es ein beliebtes Spiel der Volksmenge (*ᶜāmma*) sei, den Zerstäuber (*raššāš*), mit dem gewöhnlich die Kaaba mit Rosenwasser eingesprüht wurde, zu entwenden (73.331), oder die Erklärung im *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar, dass die Speise, die man trauernden Verwandten eines Toten schickt, in der Sprache der Volksmenge *ᶜurfa* (od. *ᶜarafa*) genannt werde (140.I296). Auch weist er darauf hin, dass sich die Volksmenge von Mekka bei Todesfällen zur Tröstung gegenseitig umarmt, anstatt, wie es empfohlen ist, nur einander die Hände zu reichen (140.I392f).

In den meisten derartigen Notizen distanziert sich al-Qārī von der Volksmenge. So bemängelt er etwa, dass die Volksmenge die besonderen Säulen der Prophetenmoschee in Medina verwechselt (73.343), die Moschee von Dār Saᶜd in Qubā fälschlicherweise ᶜAlī-Moschee nennt (73.346) und den auf dem Baqīᶜ-Friedhof begrabenen Nāfiᶜ fälschlicherweise für einen der sieben großen Koranleser hält (73.345, 69.121b). An mehreren Stellen seines langen *Manāsik*-Kommentars (73.63, 68, 88) behandelt al-Qārī das Problem, dass die Volksmenge schon von Beginn des *iḥrām* an den Pilgermantel (*ridā'*) unter die rechte Achsel nimmt und über die linke Schulter legt, während diese *iḍṭibāᶜ* genannte Art, den Pilgermantel zu tragen, eigentlich nur für den *ṭawāf* vorgesehen ist. Al-Qārī befasst sich mit dieser Frage, über die, wie er sagt, die Volksmenge falsche Vorstellungen hat (*tawahham al-ᶜawāmm*; 73.68, 88), noch in einer gesonderten Schrift (67. *al-Istināᶜ fī l-iḍṭibāᶜ*). Ein anderes Feld, auf dem sich al-Qārī von der Volksmenge absetzt, ist die Sprache. So moniert er, dass die *ᶜāmma* den siebenfachen Umlauf um die Kaaba nach dem Muster der arabischen Bruchzahlen *subᶜ* nennt, und bezichtigt indirekt Raḥmat Allāh, diesem Vulgarismus in seinem Manāsik-Werk zu folgen (73.170). An mehreren Stellen spricht al-Qārī ganz allgemein die Empfehlung aus, sich nicht an der Verhaltensweise der Volksmenge zu orientieren,[142] oder er warnt den Leser vor dem, was die Volksmenge tut.[143]

Dasjenige, was al-Qārī an der Volksmenge beanstandet, ist vor allem ihre Laxheit bei der Ausführung der religiösen Pflichten. So kritisiert er, dass die Volksmenge das rituelle Gebet nicht genügend ernst nimmt. Viele Dinge, die, wie al-Qārī darlegt, nach der Meinung der meisten Rechtslehrer zu den unbedingten Pflichten des Gebetes gehören, wie die stehende Position (*qawma*) nach der Rumpfbeugung (*rukūᶜ*), das Sitzen (*ǧalsa*) nach der Niederwerfung (*suǧūd*) sowie das Verweilen (*ṭuma'nīna*) dabei, werden von ihr nicht sorgfältig genug ausgeführt. „Wisse", so schreibt al-Qārī,

> „dass die meisten Leute die stehende Position und das Sitzen auslassen, ganz zu schweigen von dem Verweilen dabei. Sie sind einem abrogierten Gesetz gleich geworden, so dass die Volksmenge denjenigen, der sie einhält, einen Augendiener und Angeber nennt. [...] Und das tun sie, obwohl doch in der unvollkommenen Ausführung [der *arkān*][144] viele Übel im Diesseits liegen, ganz zu schweigen von der Bestrafung im Jenseits." (43.78b)

Die Volksmenge hat auch falsche Vorstellungen über das Gebet auf der Reise. Dieses ist zu verrichten, auch wenn die Träger (*ḥammālūn*) Krach schlagen:

---

[142] Vgl. zum Beispiel 73.342: „Was die Volksmenge tut, ist unmaßgeblich" (*wa-lā ᶜibra bi-mā yafᶜalu-hu l-ᶜāmma*); für den Pilger: „er möge nicht wie die Volksmenge sagen:..." (59.156b; *lā yaqūla ka-l-ᶜawāmm*...).

[143] Vgl. z. B. 73.91: *wa-lā yaǧurru-ka mā yafᶜalu baᶜḍu l-ᶜāmma... fa-ta'ammal fa-tadabbar* („Laß dich nicht irreführen von dem, was manch einer aus der Volksmenge tut... bedenke und erwäge!").

[144] So in Ms. München f. 61b.

„Sodann beten viele Männer und Frauen auf dem Reittier, ohne dass es dafür eine der bekannten Hinderungsgründe gibt, wie die Furcht vor dem Dieb oder dem wilden Tier oder die Widerspenstigkeit des Tieres, die beim Ab- und Aufsteigen einen Helfer notwendig macht [...]. Was sich aber die Volksmenge einbildet, nämlich dass die Träger damit nicht zufrieden zufrieden sein könnten, geht auf ihre Dummheit, Unwissenheit und Achtlosigkeit gegenüber der Sache der Religion zurück, denn es obliegt ihnen dann, dies bei ihnen zur Vorbedingung (für den Beförderungsvertrag) zu machen, obwohl es ihnen (eigentlich) auch ohne Vorbedingung auferlegt ist, da es zu den notwendigen Dingen der jenseitigen Belange gehört, es für niemanden eine Entschuldigung gibt, etwas davon auszulassen, und man es auch nicht verweigern darf" (73.41).

In manchen Fällen sind die falschen Vorstellungen (*awhām*) der Volksmenge allerdings auch strenger als die von al-Qārī ausgemachten gesetzlichen Regelungen. So merkt er an einer Stelle (73.111) an, dass das Vollziehen des rituellen Umlaufs um die Kaaba mit unsauberem Schuhwerk verwerflich (*makrūh*) ist, nicht aber verboten (*ḥarām*), wie es die Volksmenge sich einbildet (*kamā yatawahhama-hu l-ʿawāmm*).

Derjenige, der über Wissen verfügt, hat die Pflicht, die Volksmenge vor Fehlvorstellungen zu schützen. So vermerkt al-Qārī zu der Koran-Interpretation eines *Fuṣūṣ*-Kommentators, auf die er in seiner Wiederlegung von ad-Dawānīs Pharao-Schrift verweist, es sei nicht erwünscht, sie zu zitieren, besonders nicht bei den Angehörigen der Volksmenge (*lā yanbaġī ḏikru-hū ʿinda l-ʿawāmm ʿala l-ḫuṣūṣ*; 86.189b). Auch darf er sie nicht trügerischen Versuchungen aussetzen. Zu der Überlieferung, wonach Abū Yūsuf einst mit zwei goldenen Steigbügeln auf einem Maulesel ausritt und dies auf Nachfragen damit rechtfertigte, dass er damit den Leuten vor Augen führen wolle, welchen Rang ein einfacher Schneidersohn durch Wissen erlangen könne, damit sie ebenfalls danach strebten, merkt er an: „Das ist nicht zu akzeptieren, da darin eine gewaltige Versuchung für die Volksmenge (*fitna ʿaẓīma li-l-ʿāmma*) liegt" (123.22a–b). Als ein Kennzeichen der Verkehrtheit seiner eigenen Zeit sieht es al-Qārī an, dass sich nicht die *ʿāmma* an der *ḫāṣṣa* ausrichtet, sondern umgekehrt die *ḫāṣṣa* die *ʿāmma* nachahmt. Eine solche Situation diagnostiziert er vor allem hinsichtliche des rituellen Gebetes. Im Textkopf seiner Abhandlung über die sorgfältige Ausführung der einzelnen Gebetsteile vermerkt er, er habe gesehen, dass nicht nur die Unwissenden, sondern auch „die meisten Gelehrten und Vornehmen, nein vielmehr solche, die das Scheichtum in Anspruch nehmen und von sich behaupten, Gottesfreunde und Erwählte (*asfiyāʾ*) zu sein, die Angelegenheit des Gebets vernachlässigen". Hierzu ergänzt er:

wa-ġarati l-ʿibāda · ġarya l-ʿāda · mimman la-hū l-faṭānatu wa-l-balāda · wa-qtadā l-ḫāṣṣatu bi-l-ʿāmma (43.74b)

Für Kluge und Dumme hat dieser Gottesdienst den Charakter einer Gewohnheit erhalten, und die Auslese richtet sich an der Volksmenge aus.

Trotz der allgemeinen Religionsferne der Volksmenge kommt es dennoch manchmal vor, dass ihr Verhalten mit dem übereinstimmt, was al-Qārī für richtig hält. So ergänzt er in seinem langem *Manāsik*-Kommentar die Empfehlung, am Ende der Wallfahrt nach dem Abschlussumlauf die Heilige Moschee durch das *Bāb al-Ḥazwara* zu verlassen, mit den Worten: *ka-mā ʿalay-hi ʿamalu l-ʿāmma* („so wie es die Volksmenge zu tun pflegt; 73.170). Und hinsichtlich der Sühnung einer Unreinheit beim *ṭawāf* merkt er an, dass die „Auffassung der Volksmenge" (*qawl al-*

ᶜāmma) mit der „offenkundigen Überlieferung" (*ẓāhir ar-riwāya*)[145] übereinstimme (73.237). In einem Fall empfiehlt er sogar die Auffassung der Volksmenge zur Orientierung: wenn nämlich bei einem der zur prophetischen Heilsgeschichte in Verbindung stehenden Denkmäler, Moscheen und Quellen auf dem Weg zwischen Mekka und Medina der genaue Ort nicht bekannt ist, sei der Besuch nur dann erwünscht, wenn zumindest die Volksmenge den genauen Ort kenne (73.351). Auch die sprachlichen Gewohnheiten der *ᶜāmma* sind nicht alle falsch. So bemerkt er, dass sich der von der Volksmenge benutzte Name Muᶜallā für den eigentlich Maᶜlā heißenden oberen Friedhof von Mekka durchaus aus der arabischen Grammatik (*al-qawāʿid al-ᶜarabiyya*) herleiten lasse (73.333).

Bemerkenswerterweise ist diejeniege Ebene, auf der al-Qārī am meisten mit dem Urteil und den Bedürfnissen der Volksmenge argumentiert, die Ebene des Maḏhabs. Dass al-Qārī aus der „Berühmtheit bei der Volksmenge" (*al-ištihār ᶜinda l-ᶜāmma*; 21.436b) ein Argument für den Vorrang des hanafitischen Maḏhabs bezieht, wurde schon erwähnt (siehe oben S. 359). Da nur der hanafitische Maḏhab den rechtlichen Gewohnheiten der Menschenmenge (*ᶜāmmat an-nās*) entgegenkommt, sind auch die Schafiiten zur Übernahme seiner Regelungen gezwungen (21. 440b). Die von al-Ǧuwaynī beanstandeten Laxheiten des hanafitischen Maḏhabs wie die Erlaubnis, das rituelle Gebet mit einem Hundefell bekleidet oder mit einem Urinfleck auf der Kleidung zu verrichten, verteidigt al-Qārī als eine „Großzügigkeit gegenüber der Volksmenge" (*tawsiᶜa li-l-ᶜāmma*; 21.442b, 443b). Die hanafitischen Regeln sind seiner Auffassung nach ganz allgemein von Milde (*samāḥa*) gegenüber der Menschenmenge (*al-ᶜāmma al-bašariyya*) gekennzeichnet (21. 445a). Wie sehr al-Qārī die Verträglichkeit des hanafitischen Maḏhabs mit den Bedürfnissen der Volksmenge als Beweis für seine Richtigkeit ansah, lässt sich auch an der Art erkennen, wie er in seiner Widerlegung al-Ǧuwaynīs auf dessen Aussage antwortet, dass ein *ᶜāmmī*, also ein Angehöriger der Volksmenge oder Laie, das Gebet, wie es Abū Ḥanīfa zugelassen habe, mit Gewissheit ablehnen würde. Hierzu erklärt al-Qārī, dass dies gewiss richtig sei, weil der Laie wegen seiner Unwissenheit nicht zwischen Wahr und Falsch unterscheiden könne; lediglich der Gelehrte könne aufgrund seines Verstandes das Kranke und Gesunde auseinanderhalten und die Überlieferungs- und Vernunftbeweise studieren. Bis hier folgt al-Qārī dem Konzept von der Unerheblichkeit der Volksmeinung, dann aber wendet sich seine Argumentation:

> „Der hanafitische Maḏhab ist eine Gnade für die Auslese und gemeine Menge dieser begnadeten Umma, so wie der Gottesgesandte eine Gnade für die Welten ist. Er hat den Menschen der bewohnten Orte und der Wüste die milde und leichte hanifische Religion gebracht, wie es überliefert wird: Haltet euch an die Religion der alten Frauen (*ᶜalay-kum bi-dīni l-ᶜaǧāʾiz*)." (21.448a–b).

Eine gewisse Ironie liegt darin, dass das Konzept, auf das sich al-Qārī hier bei der Propagierung seines religiösen Naivitätsideals beruft, die „Religion der alten Frauen" (*dīn al-ᶜaǧāʾiz*), ursprünglich eine Erfindung seines Kontrahenten al-Ǧuwaynī ist.[146]

---

[145] Der Ausdruck *ẓāhir ar-riwāya* ist ein Terminus der Rechtswissenschaft, der die „autoritative Version des Maḏhabs, die als wahr angesehene Sichtweise" bezeichnet, vgl. Gerber 1999: 74.

[146] Vgl. Nagel 1988.

Wissende und Unwissende

Mit der Unterscheidung zwischen *ḫāṣṣa* und *ᶜāmma* ist diejenige zwischen Wissenden (*ᶜulamā'*; sg. *ᶜālim*) und Unwissenden (*ǧuhalā'*, bzw. *ǧahala, ǧuhhāl, ǧāhilūn*; sg. *ǧāhil*) verwandt. Obwohl die beiden Gruppen in al-Qārīs Schriften sehr häufig genannt werden, ist eine Definition für sie leider nirgendwo zu finden. Allerdings heißt es in einer Tradition, die al-Qārī in seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar (140.II334) zitiert, dass schon derjenige dereinst mit den *ᶜulamā'* versammelt werden soll, der der islamischen Umma vierzig Hadithe bewahrt hat. Damit wäre die Grenze zwischen *ǧāhil* und *ᶜālim* sehr niedrig angesetzt. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, dass es sich um einen übertreibenden Erbauungshadith handelt. Es ist wohl eher davon auszugehen, dass es im Denken al-Qārīs keine klare Grenzen zwischen den beiden Gruppen gab.

Im arabisch-deutschen Übersetzungsverhältnis ist es üblich, das Wort *ᶜulamā'* mit „Gelehrte" wiederzugeben. Auch hier soll von dieser Gepflogenheit nicht abgewichen werden. Es ist jedoch im Gedächtnis zu behalten, dass die primäre Bedeutung von *ᶜulamā'* „Wissende" ist und dass es damit in einem antonymischen Verhältnis zu *ǧuhalā'* steht.[147]

Der Vorrang, der den Gelehrten gegenüber den übrigen Gläubigen zukommt, wird in einem Hadith deutlich, den al-Qārī in seinem *Miškāt*-Kommentar und später wieder in seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar behandelt:

> „Für den Gelehrten bitten die Himmels- und Erdenbewohner sowie die Fische in der Tiefe des Meeres um Vergebung. Der Vorrang des Gelehrten gegenüber dem Gottesdiener ist wie der Vorrang des Mondes in der Badr-Nacht gegenüber den übrigen Himmelskörpern. Die Gelehrten sind die Erben der Propheten. Die Propheten aber haben weder einen Dinar noch einen Dirham vererbt, sondern nur das Wissen. Wer es ergreift, ergreift Glück in Hülle und Fülle." (140.I187 mit Qvw. auf 17.)

Der große Unterschied zwischen dem Gelehrten und dem Gottesdiener (*ᶜābid*) wird noch in mehreren anderen Traditionen thematisiert. So zitiert al-Qārī an mehreren Stellen das Prophetenwort: „Der Vorrang des Gelehrten gegenüber dem Gottesdiener ist wie mein Vorrang gegenüber dem Geringsten von euch" (17.V613; 123.24a; 188.33a). Und von dem schiitischen Imam Muḥammad al-Bāqir überliefert er die Aussage, dass dem Teufel der Tod eines Gelehrten lieber sei als der Tod von siebzig Gottesdienern (11.139). Die Begründung für den Vorrang des Gelehrten ist einfach: Während sich der Gottesdiener nur mit seinem eigenen Zustand befasst, bemüht sich der Gelehrte um seine eigene Sache und diejenige der anderen (17.V613). Der Unterschied zwischen dem Gelehrten und dem Gottesdiener besteht aber auch darin, dass sich ersterer mit der Bedeutung der heiligen Texte befasst, während letzterer sie lediglich reproduziert. Dies macht al-Qārī im Zusammenhang mit der Erörterung eines Ausspruchs von ᶜAbdallāh ibn al-Mubārak klar:

> „Die Beschäftigung mit der aus Exegese, Hadith und Rechtswissenschaft erschlossenen Bedeutung des Korans ist verdienstlicher als sein bloßes Rezitieren und vieles Lesen. Das ist die Bedeutung des Prophetenworts: Der Vorrang des Gelehrten gegenüber dem Gottesdiener ist wie mein Vorrang gegenüber dem Geringsten von euch" (123.24a).

---

[147] Die französische Sprache, bei der die Bedeutungen „Gelehrter" und „Wissender" in dem Begriff *savant* zusammenfallen, hat es hier leichter.

Der hohe Rang der Gelehrten wird noch drastischer in einem erfundenen Hadith zum Ausdruck gebracht, der eigentlich auf Ḥasan al-Baṣrī zurückgeht. Danach ist die Tinte der Gelehrten besser als das Blut der Märtyrer (*midād al-ᶜulamāʾ afḍal min dimāʾ aš-šuhadāʾ*; 123.24b). In seiner langen *mawḍūᶜāt*-Sammlung erklärt al-Qārī zu diesem Hadith mit *qultu*: „Sein Sinn ist richtig, denn der Nutzen des Märtyrerblutes ist (auf den Märtyrer) beschränkt, der Nutzen des Schreibrohrs des Gelehrten dagegen umfasst (auch andere)" (10.63). Bemerkenswert ist, dass er es hier anders als sonst nicht für notwendig erachtet, auf einen autoritativen Paralleltext zu verweisen, um die bedeutungsmäßige Richtigkeit des Ausspruchs zu begründen.

In mehreren Schriften (10.24; 11.65; 84.105) behandelt al-Qārī außerdem den Hadith, wonach Gott, wenn Gelehrte und Schüler an einem Dorf vorübergehen, die Toten, die auf dem Friedhof dieses Dorfes begraben liegen, für vierzig Tage von der Grabesqual befreit. Zwar verweist er jeweils auf die Lehrmeinung as-Suyūṭīs, wonach diese Tradition keine Grundlage hat, doch bleibt ihre inhaltliche Aussage bestehen: die Nähe des Gelehrten ist für alle, auch die Landbevölkerung, heilsnotwendig. Jede Form der Verhöhnung von Gelehrten ist Blasphemie, weil sie letztendlich eine Verhöhnung von Scharia und Koran darstellt, die von diesen Gelehrten unterrichtet werden. Dies macht al-Qārī in mehreren Bemerkungen seines *Alfāẓ-al-kufr*-Kommentars deutlich (20. 470–72).

Zwar erfreuen sich die Gelehrten einer Vorrangstellung unter den Gläubigen, doch haben sie dafür auch eine schwere Bürde zu tragen. „Wer sich von den Gelehrten vollendet hat" so zitiert al-Qārī einen Spruch "wird von vier Dingen heimgesucht: der Schadenfreude der Feinde, dem Tadel der Freunde, der Verleumdung der Unwissenden und dem Neid der Gelehrten" (26.139a). Besonders der gegenseitige Neid kennzeichnet die Gelehrten, wie ein Hadith, den al-Qārī in seinen Mawḍūᶜāt-Sammlungen anführt, verdeutlicht: „Das Zeugnis der Muslime übereinander ist zulässig, das Zeugnis der Gelehrten übereinander jedoch nicht, denn sie sind neidisch" (*Šahādatu l-muslimīna baᶜḍa-hum ᶜalā baᶜḍin ǧāʾiza wa-lā taǧūzu šahādatu l-ᶜulamāʾi baᶜḍa-hum ᶜalā baᶜḍ, li-anna-hum ḥussad*; 10.44; 11.114). Zwar will al-Qārī die Gültigkeit dieser Regel auf die Diesseitsgelehrten (*ᶜulamāʾ ad-dunyā*) eingeschränkt wissen, weil im Gegensatz zum Gönnen (*ġibṭa*) Neid (*ḥasad*) verboten sei, doch erwähnt er selbst mehrere Beispiele für Missgunst unter den Gelehrten. Im Anhang seines *Fiqh-akbar*-Kommentars teilt er mit, selbst bei der Volksmenge kursiere die Vorstellung, „dass bei den großen Gelehrten die Verleumdung (*ġība*) verbreitet ist, und alle gegen einander Ansprüche haben, so dass sich zwischen ihnen gegenseitige Rache ereignet (*fa-yaḥṣul at-taqāṣṣ fī-mā bayna-hum*)" (184.441).

Was sieht al-Qārī als die Pflichten des Gelehrten an? Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht seine Auseinandersetzung mit einer Passage aus al-Ġazālīs *Iḥyāʾ ᶜulūm ad-dīn*. Al-Ġazālī leitet dort aus dem prophetischen Erbe der Gelehrten eine aktive missionierende Rolle für sie in der Gesellschaft ab:

> „Jedem Gelehrten in einer Region, Ortschaft oder in einem Stadtteil, einer Moschee oder an einem Schauplatz obliegt es, den betreffenden Leuten ihre Religion beizubringen und zwischen dem, was ihnen schadet und was ihnen nützt, sowie zwischen dem, was sie unglücklich macht und was sie erfreut, zu unterscheiden. Er soll nicht warten, bis er danach gefragt wird, sondern selbst die Menschen zu sich rufen. Denn die Gelehrten sind die Erben der Propheten. Und die Propheten haben die Menschen nicht in ihrer Unwissenheit belassen, sondern ihnen in ihren Versammlungen zugerufen, und sie sind anfangs vor ihren Häusern umhergegangen,

> haben einen nach dem anderen aufgesucht und belehrt. [...] Dies ist eine individuelle Pflicht für alle Gelehrten." (*Iḥyā' ᶜulūm ad-dīn* IV 50)

Al-Qārī hält solchen Aktivismus von seiten der Gelehrten für übertrieben. So kommentiert er die Passage mit den Worten:

> „Weder im Buch noch in der Sunna ist anerkannt, dass dies eine individuelle oder kollektive Pflicht ist. Den Gelehrten obliegt in Wahrheit nur, das Wissen nicht zu verbergen und es denjenigen darzulegen, die dafür geeignet sind. Umgekehrt obliegt aber den Unwissenden, sie zu fragen, so wie Gott gesagt hat: {Fragt doch die Leute der Mahnung, wenn Ihr nicht Bescheid wisst; 16:43; 21:7}" (140.II211)

Es ist wohl nicht verfehlt, diese Stellungnahme al-Qārīs als einen weiteren Beleg für seinen Quietismus zu werten. Der Gelehrte muss seiner Auffassung nach nicht auf den Unwissenden zugehen, sondern umgekehrt der Unwissende auf den Gelehrten.

Vor allem hat der Gelehrte gegenüber dem Laien Vorbildsfunktion. Dies wird aus al-Qārīs Kommentierung der Tradition über die Pflicht zum Gebieten des Rechten und Verbieten des Unrechten (*al-amr bi-l-maᶜrūf wa-n-nahy ᶜan il-munkar*) in seinem *Arbaᶜūn*-Kommentar deutlich:

> „Wenn die Einfältigen (*sufahā'*) einen Gelehrten sehen, der gierig auf die Ansammlung von Vermögen ist, mag es auch von erlaubtem Ursprung sein, eifern sie ihm nach und verfallen durch die Liebe zum Vermögen darauf, zweifelhafte Dinge zu tun. Wenn sie sehen, dass er zweifelhafte Dinge begeht, verfallen sie darauf, verbotene Dinge zu tun. Und wenn sie sehen, dass er auch die verbotenen Dinge nicht meidet, verfallen sie dem Unglauben." (187.228a–b)

Aufgrund der hier beschriebenen Gesetzmäßigkeit habe man gesagt: *fasādu l-ᶜālam · fasādu l-ᶜālim* · („Die Verkommenheit des Gelehrten ist die Verkommenheit der Welt"). Dieses Wortspiel, das al-Qārī noch in mehreren anderen Schriften anbringt,[148] verdeutlicht in prägnanter Weise die Verantwortung des Gelehrten gegenüber seiner Umwelt.

Derjenige, der über Wissen verfügt, hat allerdings nicht nur Vorbild zu sein, sondern muss seine Verantwortung gegenüber den Unwissenden auch dadurch wahrnehmen, dass er sie vor Fehlvorstellungen schützt. Besonders gefährdet sind die Unwissenden durch die Leute des Trugs (*ahl al-bāṭil*). Deren Gewohnheit ist es, ihren Lehren dadurch größere Beliebtheit zu verschaffen, dass sie sie bei den Unwissenden einem von den Leuten der Wahrheit (*ahl al-ḥaqq*) zuschreiben. Als Beispiele hierfür nennt al-Qārī die Schiiten, die ihre Lehre von Ǧaᶜfar aṣ-Ṣādiq herleiten, die Freidenker (*mulḥidūn*), die Gedichte von ᶜAṭṭār, Ḥāfiẓ und Mīr Qāsim al-Anwār rezitieren, sowie allgemein die Ketzer (*mubtadiᶜa*), die sich für ihre Behauptungen auf Koranverse und prophetische Hadithe berufen (41.12b). Nur der Gelehrte hat hier das Unterscheidungsvermögen, das Falsche vom Wahren zu trennen.

Al-Qārīs Behandlung der Unwissenden gleicht in vielen Punkten seiner Behandlung der *ᶜāmma*. Mehrfach gibt er die Anweisung, sich nicht so zu verhalten, wie es die Unwissenden tun (*ka-mā yafᶜalu-hū l-ǧahala*; 193.50b). Der Pilger in Medina soll sich zum Beispiel nicht von dem verleiten lassen, was er dort bei den Unwissenden sieht, sondern in seiner Verhaltensweise den tätigen Gelehrten (*al-ᶜulamā' al-ᶜāmilūn*) folgen (73.342). Auch gibt er in kurzen Notizen Schilderungen von Fehlvorstellungen der Unwissenden. So verwechselt etwa „der unwissende

---

[148] 17.I532; 140.II208; 187.228b. Vgl. auch 43.74b (*fa-fasād al-ᶜālam mutarattib ᶜalā fasād al-ᶜālim min banī ādam*), 188.58a (*fasād al-ᶜālim fasād al-ᶜālam wa-ṣalāḥ al-ᶜālim ṣalāḥ al-ᶜālam [...] wa-qad qīlā ayḍan mawt al-ᶜālim mawt al-ᶜālam*), 17.I525 (*zallat al-ᶜālim zallat al-ᶜālam*).

Dummkopf" (*al-ǧāhil al-ġabī*) den andalusischen Hadith-Gelehrten Abū Bakr Ibn al-ᶜArabī (st. 543/1148) mit seinem bekannteren Landsmann Muḥyī d-Dīn Ibn ᶜArabī (39.169a). Und in Mekka gehört es zu den verwerflichen Unsitten (*al-bidaᶜ al-mustankara*) von vielen Unwissenden (*kaṯīr min al-ǧahala*), dass sie sich nach Betreten der Heiligen Moschee an die Kaaba hängten und sie küssten, noch bevor sie mit dem eigentlich vorher zu absolvierenden Umlauf begonnen hatten (73.115).

Eine besondere Gruppe der Unwissenden stellen die *ǧahala muwaswasa* dar. Man kann den Ausdruck vielleicht am besten übersetzen mit „Unwissende, die mit (religiösen) Skrupeln behaftet sind". Al-Qārī verwendet ihn vor allem bei der Beschreibung des *saᶜī*, der „Laufzeremonie" zwischen den beiden Hügeln Ṣafā und Marwa, zur Kennzeichnung von Personen, die dort durch ihren religiösen Übereifer störend auffielen. Dazu eine kurze Erklärung: Die Pilger, die nach dem rituellen Umlauf den *saᶜy* ausführen wollen, verlassen die Heilige Moschee durch das große Südtor, das Bāb aṣ-Ṣafā, überqueren die Straße und steigen zum Hügel aṣ-Ṣafā hinauf, der sich etwa 45 Meter vom Tor entfernt südöstlich der Kaaba erhebt. Wenn die Pilger auf diesem Hügel angekommen sind und die Kaaba sehen, so wird in den Manāsik-Werken erklärt, sollen sie mit der Zeremonie beginnen, indem sie ihre Hände, mit den Handflächen nach oben, in Schulterhöhe heben und Verse aus dem Koran rezitieren.

Ein Problem bestand nun darin, dass die Kaaba von diesem Hügel aus wegen eingezogener Bauten schon seit längerem nicht mehr sichtbar war.[149] Deswegen gibt Raḥmat Allāh, wie schon einige Gelehrte vor ihm, die Erklärung, dass es ausreiche, bei dieser Zeremonie die Kaaba durch das Ṣafā-Tor zu sehen, nicht notwendig dagegen sei es, so hoch zu steigen, dass man sie von oberhalb der Moscheemauer sehen könne. Al-Qārī kommentiert diese Erklärung mit den Worten:

> Wisse, dass viele Stufen von aṣ-Ṣafā (jetzt) unter der angestiegenen Erde begraben sind, so dass derjenige, der sich auf die erste der noch existierenden Stufen stellt, das Haus (= Kaaba) sehen kann und nicht hochzusteigen braucht. Was aber einige „Leute der Ketzerei und der von Skrupeln geleiteten Unwissenheit" (*ahl al-bidᶜa wa-l-ǧahāla al-mutawaswasa*) tun, nämlich hochzusteigen und sich an die Mauern (der benachbarten Häuser?) zu hängen (*ḥattā yulṣiqū anfusa-hum bil-ǧudur*), steht im Gegensatz zum Weg der Sunniten." (73.116)

Der Grund für das Verhalten dieser Leute war sicherlich, dass sie die Kaaba von oberhalb der Moscheemauer sehen wollten.

Das gleiche Problem gab es bei al-Marwa, dem zweiten Hügel, den die Pilger nach Durchquerung des ungefähr 385 Meter langen *masᶜā*, der „Laufstrecke", erreichen. Auch hier galt die Regel, dass der Pilger so hochsteigen sollte, bis er die Kaaba sah, doch war der Blick auf sie schon seit langem durch Bauwerke versperrt.[150] Darüber hinaus war auch der Hügel selbst schon unter Bauten begraben. Insofern relativiert bereits Raḥmat Allāh, der Autor des Grundwerks, die Anweisung an den Pilger, auf den Hügel Marwa hochzusteigen, mit den zwei Konditionalklauseln: „wenn es dort eine Aufstiegsstelle (*maṣᶜad*) gibt" und „wenn es möglich ist". Al-Qārī gibt dazu den Kommentar:

---

[149] Für das frühe 8./14. Jahrhundert vgl. Ibn Ǧamāᶜa *Hidāyat as-sālik* 872: „Ihre Aussage: ‚Man steigt eine Manneshöhe hoch, so dass man die Kaaba sieht' gilt für früher. Heute dagegen kann man die Kaaba nur vor dem Hochsteigen vom Bāb aṣ-Ṣafā aus sehen."

[150] Vgl. Ibn Ǧamāᶜa 872: *wa-qīla inna l-Kaᶜba kānat turā min aᶜlā l-Marwa fa-ḥālat al-abniya bayna-hā wa-bayna l-Marwa.*

> „Heute gibt es dort keine Aufstiegsstelle mehr, denn der untere Teil von al-Marwa liegt unter dem Bogen (*ᶜaqd*), der sich zu ihm hin öffnet. Man hat indessen hinter dem Hügel Stufen gebaut, die zu ihm hinaufführen. Und wer sich auf die erste Stufe stellt, oder vielmehr auf die darüber liegende Erde, dem wird beglaubigt, daß er ihn erstiegen hat. Er braucht also nicht hinaufzuklettern oder sich an die dahinterliegende Mauer zu hängen, wie es die unwissenden Ketzer und Skrupulanten (*al-ǧahala min al-mubtadiᶜa wa-l-mutawaswisa*) tun." (73.117)

Al-Qārīs scharfes Urteil über diese Leute, die die Mauern hochkletterten, erklärt sich wahrscheinlich daher, dass sie die Wallfahrtsordnung störten.

Ein weiterer Ort, an dem sich die *ǧahala muwaswasa* störend bemerkbar machten, war die Ecke der Kaaba mit dem Schwarzen Stein. Schuld an ihrem Verhalten war die bereits oben (S. 374) behandelte Regel, dass der Pilger nicht den Šāḏirwān berühren sollte. Al-Qārī berichtet, dass „einige Unwissende, die hinsichtlich der Regeln des Umlaufs von Skrupeln behaftet waren" (*baᶜḍ al-ǧahala al-muwaswasa bi-ādāb aṭ-ṭawāf*) nach der Berührung des Schwarzen Steins, um das Streifen des Šāḏirwāns zu vermeiden, einige Schritte rückwärts liefen und dabei den hinter ihnen Stehenden wehtaten, was bisweilen zu großem Aufruhr (*fitna ᶜaẓīma*) führte. Dies, so kommentiert al-Qārī, geschehe nur aufgrund ihrer Unwissenheit der Angelegenheit, denn zum Einhalten der Verpflichtung reiche es, vor der Berührung kurz stehenzubleiben, sich zu positionieren, die Berührung (*istilām*) durchzuführen, in die Ausgangsposition zurückzukehren und dann ohne rückwärtige Bewegung den Umlauf fortzusetzen (73.115).

Das hier zugrundeliegende Konzept von *waswasa* als religiöser Skrupulanz begegnet noch in anderen Schriften al-Qārīs. So gibt ihm die vom Verfasser der Moralenzyklopädie *ᶜAyn al-ᶜilm* beschriebene Unempfindlichkeit der Prophetengefährten gegenüber Schmutz Anlass zu einer kritischen Bemerkung über seine eigenen Zeitgenossen und ihre übertriebene Reinlichkeit:

> „Jetzt ist eine Gruppe an die Reihe gekommen, deren einzelner sich ausgiebig in der Prüfung der Reinheit des Äußeren ergeht und seine ganze Zeit mit der Abwaschung von Exkrementen (*istinǧā'*), dem Waschen der Kleidung, der Säuberung des Äußeren und der Suche nach reichlich fließendem Wasser verbringt, wobei er auf Grund von Skrupulanz (*bi-ḥukm al-waswasa*) und in Verwirrung des Geistes glaubt, dass nur dies die gewünschte erhabene Reinheit ist" (140.I57).

Ein Problem des Verhältnisses zwischen Wissenden und Unwissenden besteht darin, dass der Unterschied zwischen ihnen nicht immer am Äußeren der Person erkennbar ist. So treten manchmal Unwissende (*ǧuhalā'*) in Gestalt verständiger Scheiche (*fī hay'at mašāyiḫ ᶜurafā'*; 140.I9) auf und Schwachköpfe (*sufahā'*) in der Gestalt von Rechtsgelehrten (*fī ṣūrat al-fuqahā'*; 34.141; 140.I9). Zu dieser Kategorie von Menschen, bei denen die äußere Form nicht mit dem inneren Wesen übereinstimmt, gehören nach al-Qārī auch die Anhänger Ibn ᶜArabīs: mögen sie auch in Gestalt des tätigen Wissenden und vollkommenen Gebildeten (*al-ᶜālim al-ᶜāmil wa-l-fāḍil al-kāmil*) daherkommen, so sind sie doch eigentlich unwissend (*ǧāhil*) und nachlässig (*ġāfil*; 41. 56a).

In negativem Licht erscheinen bei al-Qārī interessanterweise auch die *ṭalabat al-ᶜilm*, die Wissenssucher oder Studierenden. Dass Wissenssuche an sich als eine sehr nützliche Beschäftigung gilt, geht aus einem Hadith hervor, mit dem sich al-Qārī in mehreren seiner Kommentare befasst. Er lautet: „Wer einen Weg geht, auf dem er nach Wissen sucht, mit dem geht Gott einen Weg des Paradieses. Aus Wohlgefallen breiten die Engel ihre Flügel über den Wissenssucher (*ṭālib al-ᶜilm*) aus." (140.I187 mit Qvw. 17). In der von al-Qārī abgebildeten Wirklichkeit fallen

die *ṭalabat al-ᶜilm* allerdings weniger durch ernsthafte Beschäftigung auf als durch bestimmte Unsitten, die sie der Volksmenge ähnlich machen. So berichtet al-Qārī in zwei Schriften, dass sich viele Angehörige der Volksmenge und ein Teil der Studierenden (*kaṯīrun min al-ᶜāmmati wa-baᶜḍu ṭ-ṭalaba*) beim Gruß bzw. bei der Grußerwiderung auf ein Zeichen mit der Hand oder mit dem Kopf beschränken, anstatt, wie eigentlich gefordert, den Gruß in hörbarer Form zu verrichten (52.235a; 140.I373). Außerdem will al-Qārī schon häufig bei der gemeinen Menge der Studierenden (*ᶜawāmm ṭalabat al-ᶜilm*) beobachtet haben, dass sie die Bücher mit der linken und die Schuhe mit der rechten Hand anfassen, während man eigentlich, wie aus der Überlieferung hervorgeht, mit der rechten Hand die reinen, und mit der linken Hand die unreinen Gegenstände berühren soll (17.II65). Die *ṭalabat al-ᶜilm* sind in al-Qārīs Schriften durchgehend negativ konnotiert. Auch auf dem Moscheehof in Mekka gingen von ihnen Störungen aus. In einem Abschnitt über den Umlauf um die Kaaba schreibt al-Qārī:

> *ṯumma lā yaḫfā mā fī-hi min ar-riyā'i wa-s-samᶜati wa-l-ġurūri wa-l-ᶜaǧabi wa-qtidā'i l-ǧahri bi-hī lā siyyamā iḏā kāna ᶜalā hay'ati ṭalabati l-ᶜilmi aw ṣūrati ṣ-ṣūfiyya* (73.110)
> „Fernerhin ist bekannt, was bei ihm an Augendienerei, Lärm, Nichtigkeiten, Verwunderung, und Nachahmung lauten Rufens vorkommt, besonders wenn es sich um Personen handelt, die in Gestalt von Studierenden oder Sufis auftreten."

Die Personen, die sich hier als Störenfriede bemerkbar machten, waren also, folgt man al-Qārīs Darstellung, gar keine wirklichen Studierenden oder Sufis, sondern gaben sich nur als solche aus.

Ein häufiger Vorwurf al-Qārīs ist, dass Menschen zu Unrecht Wissen für sich in Anspruch nehmen. An mehreren Stellen umschreibt er Personen, die sich in einer ihm nicht zusagenden Form zu bestimmten Fragen äußern, mit Formeln wie *man yazᶜamu anna-hū min ᶜulamā'i l-aᶜlām* (39.171b „einer, der ein großer Gelehrter zu sein behauptet") oder *man yazᶜamu anna-hū min al-fuḍalā'i wa-l-ᶜulamā'* (26.133b; dito). Diejenigen, die das Wissen zu Unrecht für sich in Anspruch nehmen, sind für al-Qārī noch schlimmer als die gewöhnliche Volksmenge. „Die sündigen Massen (*al-ᶜawāmm al-ᶜuṣāt*)", so schreibt er in seinem Gelehrten-Traktat,

> „sind (immer noch) besser als die Unwissenden auf dem Pfad der Religion, die glauben, dass sie zu den selbständig interpretierenden Gelehrten (*al-ᶜulamā' al-muǧtahidūn*) gehören. Denn der Angehörige der Volksmenge (*al-ᶜāmmī*) erkennt seine Unzulänglichkeit an, tut Buße und bittet um Vergebung. Jener Unwissende dagegen, der von sich glaubt, dass er ein Gelehrter ist, und die zum Weltlichen führenden Wissenschaften, mit denen er sich beschäftigt, für einen Pfad der Religion hält, tut keine Buße und bittet auch nicht um Vergebung, sondern setzt diese Verhaltensweise bis zum Tode fort. So bitten wir Gott um Gesundheit und ein gutes Ende" (89.97b).

Al-Qārī wendet sich also gegen diejenigen Personen, die sich aufgrund ihrer Beschäftigung mit weltlichem Wissen für Gelehrte halten und sich aufgrunddessen in Gewissheit wiegen, während sie in Wirklichkeit gar kein Wissen besitzen, weil lediglich das religiöse Wissen für das Jenseits von Belang ist.

In diesen Zusammenhang gehört auch der Vorwurf des *ǧahl murakkab*, des potenzierten Unwissens, den al-Qārī gegenüber mehreren seiner Gegner erhebt. Zu dieser Art von Unwissen führt al-Qārī in seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar eine Anekdote an. Demnach wurde einst Sahl at-Tustarī gefragt, ob er etwas kenne, was schlimmer als Unwissen sei, woraufhin er antwortete: „Ja, das Unwissen um das eigene Unwissen (*al-ǧahl bi-l-ǧahl*)". Dies, so wird angemerkt, sei das potenzierte Unwissen (140.II74). Al-Qārī benutzt dieses Konzept vor allem in seiner Polemik

gegen andere Gelehrte, so etwa gegen al-Fīrūzābādī, al-Qaffāl und al-Ǧuwaynī, die ihm mit ihren anti-hanafitischen Äußerungen ein Dorn im Auge waren. Ihr Zustand soll potenziertes Unwissen gewesen sein, „weil sie nicht wussten, dass sie ihre Stellung gegenüber den vollkommenen Gelehrten nicht kannten" (21.451a). *Ǧahl murakkab* war al-Qārī zufolge auch eine der Ursachen dafür, dass die Schafiiten in Mekka die richtige Aussprache der Buchstaben nicht kannten (21. 449a). Darüber hinaus bezeichnet er Ǧalāl ad-Dīn ad-Dawānī indirekt als *ṣāḥib al-ǧahl al-murakkab* (86.184a; „Vertreter potenzierten Unwissens").

Damit der Gelehrte nicht der potenzierten Unwissenheit anheimfällt, muss er sich die Begrenztheit seines eigenen Wissens ständig bewusst machen und Gott grundsätzlich als die letzte Instanz allen Wissens anerkennen. Deshalb soll auch der Muftī, wenn er auf eine Frage antwortet, hinter seine Antwort grundsätzlich die Formel *wa-Llāhu aʿlam* („Gott ist wissender") schreiben (26.148a). Auch das geflügelte Wort *al-ʿaǧzu ʿan darki l-adrāk idrāk* („Das Unvermögen, die Tiefen zu erreichen, ist Verstand"), das al-Qārī an zahlreichen Stellen in seinen Schriften anführt (vgl. z.B. 140.I14, II237, 188.7a, 55a) und auf Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq zurückführt (76. 336b–337a; 140.I72, II362), soll diesen Gedanken verdeutlichen.[151] In seinem *Badʾ-al-amālī*-Kommentar hängt er diesen Spruch Abū Bakrs an eine *Allāhu-aʿlam*-Formel an (138.4b). Das geflügelte Wort verweist allerdings nicht nur darauf, dass Gott letzte Wissensinstanz ist, sondern auch darauf, dass der menschliche Verstand unfähig ist, sein Wesen zu begreifen (140.I111). Außerdem gründet al-Qārī darauf seine Lehre, dass der Mensch im Verhältnis zu Gott allein dadurch seinen Dank zum Ausdruck bringen kann, dass er seine Unfähigkeit zum Dank eingesteht (140.II237).

Auf das Konzept des *ǧahl murakkab* greift al-Qārī übrigens auch bei der Auslegung der Fātiḥa zurück. Die dort vorkommenden Formulierungen *al-maġḍūb ʿalay-him* („die dem Zorn verfallen sind") und *aḍ-ḍāllīn* („die Irregehenden") wurden schon vor ihm in der traditionellen Exegese auf Juden bzw. Christen bezogen (vgl. Paret, Kommentar ad 1:7). Über den Grund, warum die Juden dem Zorn zugeordnet wurden, schreibt er in seinem *Ḥizb*-Kommentar:

> „Das Offensichtliche – Gott aber ist am wissendsten – ist, dass die Juden aufgrund ihres wiederholten Unglaubens und potenzierten Unwissens (*li-mā takarrara kufru-hum wa-tarakkaba ǧahlu-hum*) den Zorn verdient haben. Denn sie waren ja zuerst hinsichtlich Jesu' und dann hinsichtlich unseres Propheten ungläubig." (193.17a).

Die Tatsache, dass al-Qārī diese Erklärung, die auch Zielpunkt eines Querverweises ist (17. VIII493), mit der *Allāhu-aʿlam*-Formel versieht, zeigt nicht nur, dass er hier seine persönliche Meinung vorträgt, sondern auch, dass er sich selbst gegen den Vorwurf des *ǧahl murakkab* absichern will.

Al-Qārī kennt nicht nur viele Gruppen von Gelehrten, die Wissen zu Unrecht für sich in Anspruch nehmen, sondern ist insgesamt von einem pessimistischen Bild des Gelehrtenstandes geprägt. Die Gelehrten tragen in seiner Sicht die Hauptverantwortung für den Verfall der Zeit. Sie sind es, die vom rechten Weg abgewichen sind und viele Menschen in die Irre geführt haben: „Man hat gesagt: Das Volk (*ar-raʿiyya*) ist nur durch die Verkommenheit der Herrschenden verkommen, und die Herrschenden sind nur durch die Verkommenheit der Gelehrten verkommen" (140.II28). Wie der Topos von der guten alten Zeit kann sich freilich auch diese Sichtweise auf

---

[151] In seiner vollständigen Form lautet er *al-ʿaǧz ʿan darki l-idrāk idrāk wa-l-baḥṯ ʿan sirri ḏāti r-rabb išrāk* (17.I444).

ältere Autoritäten stützen: Nach einem Diktum Ibn Mas^cūds, das al-Qārī in seinem kürzeren *Mawḍūʿāt*-Werk anführt, bezieht sich der oben genannte Hadith von der fortschreitenden Verschlechterung der Zeiten (S. 291f) nicht auf die Qualität der Herrschenden oder die Fruchtbarkeit der Jahre, sondern allein auf das allmähliche Verschwinden der wahrhaften Gelehrten von Generation zu Generation. Das koranische Bild von Gott, der über die Erde kommt und sie von ihren Enden her aufzehrt (13:41), soll schon Ibn ʿAbbās in diesem Sinne gedeutet haben (11.137f).

Vor dem Hintergrund dieser Vorstellungen erhält auch der Sinnspruch *fasādu l-ʿālam·fasādu l-ʿālim·*, den al-Qārī in mehreren seiner Schriften anbringt, eine neue Funktion. Er beschreibt nicht mehr nur die Verantwortung des Gelehrten, der gegenüber seiner Umwelt eine Vorbildfunktion wahrnehmen muss, sondern dient der Konstatierung eines bereits eingetretenen und von den Gelehrten verschuldeten allgemeinen Verkommenheitszustands. In dieser Funktion erscheint dieser Spruch zum Beispiel in der Schrift, in der sich al-Qārī mit einem namenlosen osmanischen Gelehrten auseinandersetzt, der während der Festpredigt sein Gebet verrichtet hatte (44.). Al-Qārī erklärt hier, er habe sich nur deswegen so ausführlich zu dem betreffenden Problem geäußert und es zum Thema einer Abhandlung gemacht, damit die Leute wissen, dass die Verkommenheit der Welt die Verkommenheit des Gelehrten ist. In diesem Zusammenhang äußert er auch den Verdacht, dass viele Gelehrte ihre Position als rechtliche und moralische Instanz der Laien ausnutzen, um sich selbst materielle Vorteile zu verschaffen. Sie handelten nach dem Motto: „Das Diesseits ist eine Leiche. Werft alle die unreinen Dinge hin. Wir heben sie auf" (*ad-dunyā ǧayfa murdār-hā hama bayandāzīd mā bardār-hā*). „Es ist" so äußert er in einem Reimprosapassus, „als ob sie Rechtsfälle (*masāʾil*) haben, die für die Begehung dieser Laster als Mittel (*wasāʾil*) dienen, die sie aber ihrem Schüler und Fragesteller (*sāʾil*) verbergen" (44.489a).

Da die Gelehrten der Zeit verkommen sind, verdienen ihre Handlungen keine Beachtung mehr,[152] ja es ist nicht einmal mehr zulässig, sich an ihnen auszurichten.[153] Letztendlich ist die Schlechtigkeit der Gelehrten der Zeit[154] aber auch ein Beweis für die Wahrhaftigkeit der Voraussagen des Propheten, denn er soll nach einem Hadith, der bei Ibn Māǧa überliefert wird, auf die Frage, wann das Prinzip des *amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan il-munkar* nicht mehr eingehalten werde, die betreffende Zeit gegenüber seinen Anhängern folgendermaßen gekennzeichnet haben: „Die Herrschaft ist bei euren Kleinen, die Hurerei bei euren Großen und das Wissen bei euren Schamlosen (*raḏāʾil*)" (187.228b).

Ethnische Gruppen

Der Blick auf die verschiedenen Völker ist bei al-Qārī von der klassischen Polarität zwischen *ʿArab* (Araber) und *ʿAǧam* geprägt. Es ist bekannt, dass der Begriff *ʿAǧam* im Arabischen ambivalent ist: im weiteren Sinne bezeichnet er alle Nicht-Araber, im engeren Sinne nur bestimmte Gruppen von Nicht-Arabern. Al-Qārī schiebt diese Zweideutigkeit auf den Unterschied zwischen *luġa* (Lexik) und *ʿurf* (Gewohnheit): Gemäß der lexikalischen Prägung (*bi-ḥasab al-waḍʿ al-luġawī*) soll sich *ʿAǧam* auf alle Nicht-Araber einschließlich der Bewohner von Sind (*Sunūd*), der

---

[152] Vgl. 22.107a: *iḏ lā ʿibra bi-afʿāl ʿulamāʾ hāḏa z-zamān.*

[153] Vgl. 43.74b: *lā yaǧūz al-iqtidāʾ bi-afʿāl ʿulamāʾ hāḏā z-zamān.*

[154] Zu den Scheichen der Zeit (*mašāyiḫ az-zamān*) und ihrer Schlechtigkeit vgl. 188.72a.

Äthiopier (*Ḥubūš*) und Sudanesen (*Sūdān*) erstrecken, nach der gewohnheitsmäßigen Verwendung (*al-iṭlāq al-ᶜurfī*) bezeichne der Begriff dagegen nur Perser und Türken (18.210). Al-Qārī hält sich allerdings auch selbst nicht strikt an diese Unterscheidung. So gibt er am Anfang seines *Šifā'*-Kommentars die Erklärung, dass mit *ᶜAǧam* die Bewohner Persiens, die Türken und Inder gemeint seien (18.4), was weder mit der *luġa-* noch mit der *ᶜurf*-Definition von *ᶜAǧam* exakt übereinstimmt. In seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar verwendet al-Qārī an einer Stelle (184.459) den Begriff *luġat al-ᶜAǧam* („Sprache der ᶜAǧam") sogar nur als Bezeichnung für das Persische. Angesichts dieser Uneindeutigkeit ist nicht klar, welche ethnische Gruppe al-Qārī meint, wenn er ganz allgemein von den *Aᶜǧām* spricht, so wenn er zum Beispiel in seinem *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentar vermerkt, dass manche von ihnen häufig zu große Bärte trügen (140.I328).

(1) Mag der Begriff *ᶜAǧam* auch uneindeutig sein, so ist doch auffallend, dass al-Qārī an vielen Stellen in seinem Gesamtwerk für die damit bezeichnete Gruppe Partei ergreift. Zwar merkt er bei dem erfundenen Hadith, wonach die *ᶜArab* die Herren der *ᶜAǧam* sind, in der langen *Mawḍūᶜāt*-Sammlung, dass seine Bedeutung richtig sei (10.48), doch sieht er ansonsten die *ᶜAǧam* in einer kulturellen Überlegensheitsposition gegenüber den Arabern. So vermerkt er zu der Aussage al-Baġawīs in *Šarḥ as-sunna*, dass sich die *ᶜAǧam* bei der Kleidung durch übermäßige Verfeinerung und Angeberei hervortun, mit *qultu*: „Heute werden die *ᶜAǧam* darin von den Arabern übertroffen" (17.VIII158). Daneben beruft er sich in seiner Argumentation mehrfach auf den Topos, dass das Wissen von den Arabern zu den *ᶜAǧam* übergegangen und nicht mehr zu ihnen zurückgekehrt sei.[155] Es scheint, dass er sich mit dem *ᶜAǧamī*-Konzept gut identifizieren konnte. Hierbei ist auch zu berücksichtigen, dass er von Zeitgenossen wie Naǧm ad-Dīn al-Ġazzī selbst als *ᶜAǧamī* bezeichnet wurde.[156]

Besonders deutlich tritt al-Qārīs *ᶜAǧamī*-Identität an einer Stelle in seinem *Miškāt*-Kommentar zutage, an der er sich mit einer Begriffserklärung seines Lehrers Ibn Ḥaǧar auseinandersetzt. Dieser hatte nämlich im Zusammenhang mit der Kommentierung einer Prophetentradition erklärt, dass der Begriff *ḫarīf* (Herbst) bei den Arabern auch als Bezeichnung für den Sommer verwendet würde. Hierzu merkt al-Qārī zunächst unter Bezugnahme auf Ibn Ḥaǧars ägyptische Herkunft an: „Das ist seltsam von ihm, denn wie kann einem solch großen Gelehrten, in dessen Land jeder Bauer und Ungeschliffener (*ǧilf*) den Herbst vom Sommer unterscheiden kann, diese Unterscheidung verborgen bleiben?" (17.IV551). In einer allgemeineren Bemerkung spielt al-Qārī dann seine eigene *ᶜAǧamī*-Identität gegen die arabische Identität seines Lehrers aus:

> Wenn der *ᶜAǧamī* bei der Kenntnis der Rede der Araber fehlgehen würde, so wäre dies nicht verwunderlich. Erstaunlich aber ist, wenn der Araber seine (eigene) Rede nicht versteht und ihre Ordnung nicht im Griff hat. Deswegen wurden sie (sc. die *ᶜAǧam*) durch das Prophetenwort gepriesen: „Wenn sich das Wissen bei den Plejaden befände, so würden es Männer aus Persien erlangen.' Der Wahrheitsgehalt dieses Wortes des Propheten, das gleichzeitig ein Wunder von ihm darstellt, tritt dadurch zutage, dass die Wahrheitsforschungen in den religionsgesetzlichen Wissenschaften, ganz zu schweigen von den rationalen Vorzügen, am Ende zu den nicht-arabischen Gelehrten, die in der Exegese, Traditionswissenschaft, Rechtswis-

[155] Vgl. 17.IV552 (*ḥattā qīla: intaqala l-ᶜilmu min al-ᶜArabi ilā l-ᶜAǧami ṯumma lam yaᶜud ilay-him*) und 21.441a (*li-ḏā qīla: inna l-ᶜilma ḫaraǧa min al-ᶜArabi ilā l-ᶜAǧami ṯumma lam yarǧiᶜ ilay-him ᶜalā l-waǧhi l-atamm*).

[156] Vgl. *Luṭf as-samar wa-qaṭf aṯ-ṯamar* II 578f.

senschaft, Dogmatik und in anderen Bereichen führend sind, gelangt sind, so dass man sogar gesagt hat: „Das Wissen ist von den Arabern zu den *ᶜAǧam* übergegangen und (anschließend) nicht mehr zu ihnen zurückgekehrt." (17.IV551f)

Auch wenn al-Qārī als Beleg für den hohen Rang der *ᶜAǧam* hier ein Prophetenwort heranzieht, in dem von Männern aus Persien die Rede ist, so sind die Perser für ihn doch nicht in gleicher Weise Bezugsgruppe wie die *ᶜAǧam*. Das mag daran liegen, dass der Begriff „Perser" (*Furs*), wie er selbst an anderer Stelle erklärt, im engeren Sinne nur die Bewohner der Persis (*Fāris*) und ihrer Hauptstadt Šīrāz bezeichnet. Das Prophetenwort möchte er nicht auf diese Gruppe beschränkt wissen. Vielmehr soll es sich auf die Gemeinschaft der *ᶜAǧam* insgesamt beziehen, die auch noch mehr als allein die Persisch-Sprecher einschließt. Diese Gemeinschaft soll auch mit dem in Vers 47:38 genannten Volk, das die Ungehorsamen von Muḥammads Anhängern ersetzen soll, gemeint sein (vgl. 17.X618).

Die *ᶜAǧam* sind für al-Qārī nicht-arabische Träger einer arabischen Kultur, die bei den Arabern selbst verloren gegangen ist. Besonders in der arabischen Sprachwissenschaft sieht al-Qārī die *ᶜAǧam* als überlegen an. Mit einer *a-mā-tarā*-Formel[157] fordert er in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung den Leser auf, sich ihre Leistungen zu vergegenwärtigen: „Siehst Du nicht, dass die meisten Lexikographen aus ihren Reihen stammen, ja sogar die meisten Exegeten und die Allgemeinheit der Hadith-Gelehrten zu ihnen gehören" (21.441a). Er selbst berühmt sich in seiner Widerlegung, sowohl das Arabische als auch das Persische zu beherrschen. Ǧuwaynī hatte bei seiner Negativ-Darstellung des hanafitischen Gebetes die darin benutzte Wendung *du barg-i sabz* als eine persische Übersetzung für den arabischen Ausdruck *mudhāmmatānī* „die beiden dunkelgrünen" in Vers 55:64 erklärt. Al-Qārī bemerkt hierzu, dass das, was al-Ǧuwaynī vorgebracht habe, für denjenigen, der die beiden Sprachen von der Bedeutung her kenne (*man yaᶜrifu l-lisānayn fī l-maᶜnā*), keine Erklärung für diesen Ausdruck sei (21.446b).

Ein gewisser Stolz auf die persische Sprache wird dann bei al-Qārī an einer Stelle seiner längeren *Mawḍūᶜāt*-Sammlung sichtbar, wo er sich mit zwei Traditionen auseinandersetzt, die dem Persischen einen jenseitigen Wert zusprechen. Die eine ist dem hanafitischen Rechtswerk *al-Kāfī* von al-Ḥākim aš-Šahīd al-Marwazī (st. 334/945; vgl. HKh 1378) entnommen und besagt, dass im Paradies neben dem Arabischen auch Darī-Persisch gesprochen wird (*lisān ahl al-ǧanna al-ᶜArabiyya wa-l-Fārisiyya ad-Dariyya*), die andere geht auf ad-Daylamī zurück und lautet „Wenn Gott eine Sache beabsichtigt, die etwas Mildes an sich hat, dann offenbart er denn nahgestellten Engeln auf Darī-Persisch". Al-Qārī erklärt zunächst, vielleicht in Abhängigkeit zu früheren Autoren, dass dies im Widerspruch zu dem richtigen Prophetenhadith stehe: „Liebt die Araber aus drei Gründen, weil ich Araber bin, weil das Wort Gottes Arabisch ist und weil die Sprache des Paradieses Arabisch ist". Aus Ibn Kamālpašas *Ḥāšiya ᶜalā t-Talwīḥ* zitiert er dann die Erklärung, dass Darī die persische Hofsprache bezeichne, die nach dem persischen Wort *dar* („Tür, Tor, Hof") benannt ist. Hierzu vermerkt er: „Wenn der Hadith mit seinem Wortlaut (*lafẓ*), nicht seiner Vokalisierung (*ḍabṭ*), stimmen würde, so wäre es ja besser, wenn man das Wort als *durriyya* vokalisieren würde, um damit auszudrücken, dass die persische Sprache Wörter hat, die in ihrer lautlichen Anmut und inhaltlichen Eleganz Perlen (= pers. *durr*) ähneln" (10.55).

[157] Vgl. dazu unten S. 454.

(2) Eine weitere ethnische Gruppe, die eine prominente Rolle in den Schriften al-Qārīs einnimmt, sind die *Arwām*. Aus der Tatsache, dass er in seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar eine im Grundwerk erwähnte Unsitte, nämlich beim Gruß die Hand hinter dem Ärmel zu reichen, als schlechte Gewohnheit der hochmütigen *Aᶜǧām* und *Arwām* identifiziert (140.I375), können wir schließen, dass die *Arwām* für ihn nicht zu der Oberkategorie der *ᶜAǧam* gehörten. Der Begriff *Arwām* ist der Plural der Nisba *Rūmī* und bezeichnet im klassischen Arabisch die Byzantiner. Al-Qārī verwendet diesen Begriff wie seine Zeitgenossen allerdings in einer etwas anderen Bedeutung. Am Anfang seiner Eier-Schrift (27.) berichtet er, dass einige von den *Arwām* zu ihm gekommen seien, um ihn über den nicht-islamischen Eierbrauch zu befragen, dem die Muslime in seiner Heimat, den *bilād ar-Rūm*, ausgesetzt seien. Wie ihm von vertrauenswürdigen Vertretern dieser Gruppe zugetragen worden sei (*ka-mā balaġa-nā ᶜan iṯ-ṯiqāt min al-Arwām*), nenne man die Tage, an dem dieser Brauch stattfindet, *Qızıl Yumurta Bayrāmı*. Aus dieser Bezeichnung, die sich sprachlich gut zuordnen lässt, wird deutlich, dass al-Qārī mit den *Arwām* osmanische Türken aus Anatolien oder Rumelien meinte. Die Tatsache, dass er den osmanischen Gelehrten Ibn Kamāl Paša ebenfalls als „einen von den *Arwām*" bezeichnet,[158] liefert hierfür eine Bestätigung.

Doch sah al-Qārī die *Arwām* nicht wirklich als Türken an. Die Türken begegnen bei ihm als eigene ethnische Gruppierung, die eher in Zentralasien und Ostasien angesiedelt ist. So erklärt er an einer Stelle seines *Šifāʾ*-Kommentars das Toponym *Ṣīn* („China") als „Reich im Osten, in dem ungläubige Türken wohnen" (*mamlaka bi-l-mašriq fī-hā at-Turk min al-kafara*; 18.730). Wie die Kurden stehen die Türken für ihn auf einem besonderen niedrigen Zivilisationsstand. In seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar beschreibt er die „unwissenden und dummen Kurden und Türken" (*al-Akrād wa-l-Atrāk al-ǧahala wa-l-aġbiyāʾ*) als das diametrale Gegenteil der die Propheten beerbenden Gelehrten (140.II11). Noch primitiver als die Türken sind seiner Meinung nach die Turkmenen (*ǧamāᶜat at-Turkumān*). Sie sind aber umgekehrt wie die Kinder, Frauen und Einfältigen auch diejenigen, die am schnellsten von schlechter Gesittung geheilt werden können (140.II165).

Die *Arwām* sind in al-Qārīs Weltbild nicht Türken, sondern vielmehr die direkten Nachkommen der Byzantiner. Dies geht sehr klar aus einer ausführlichen *qultu*-Bemerkung in seinem *Miškāt*-Kommentar hervor. Ihr Ausgangpunkt ist der in den beiden *Ṣaḥīḥ*-Werken überlieferte lange Hadith über die Anerkennung von Muḥammads Prophetentum durch den byzantinischen Kaiser Heraklios in einem Gespräch mit dem zu dieser Zeit noch heidnischen Mekkaner Abū Sufyān ibn Ḥarb.[159] Zu dieser Begebenheit zitiert al-Qārī den hanafitischen Gelehrten Akmal ad-Dīn Bābartī (st. 786/1384) mit einer allgemeinen Bemerkung über Heraklios und den späteren Untergang des Byzantinischen – oder um der arabischen Begrifflichkeit möglichst nahe zu kommen: Romäischen – Reiches (*al-mamlaka ar-Rūmiyya*). Hinter diesem Zitat setzt nun die *qultu*-Bemerkung al-Qārīs ein. Er erklärt zunächst, dass mit dem Romäischen Reich, von dessen Untergang Akmal ad-Dīn spricht, das heidnische Rom (*ar-Rūmiyya al-ǧāhiliyya*) gemeint sei. Mit dem Untergang dieses Reiches ist das Schicksal von dessen Volk allerdings noch nicht besiegelt,

---

[158] Vgl. oben S. 269.

[159] Zur arabischen Erzählung von der Befragung Abū Sufyāns durch Heraklios vgl. Leder „Heraklios erkennt den Propheten".

vielmehr beginnt für die Romäer nun eine glanzvollere Zeit, die sie ins Zentrum des islamischen Heilsgeschehens rückt. Al-Qārī erzählt:

„Sodann kam mit Sieg (*ġalaba*) und Glaubenselan (*šawka īmāniyya*) das Islamische Reich über sie, bis Gott sie dazu erhob, die Christenschar (*aṭ-ṭā'ifa an-naṣrāniyya*) zu bekämpfen und den der Gottlosigkeit zuneigenden Rāfiḍiten entgegenzutreten. Sie stellten sich in den Dienst der beiden vornehmen Heiligtümer durch Bautätigkeit (*ᶜimāra*), Wohltätigkeitseinrichtungen (*ḫayrāt*) und fromme Spenden (*mabarrāt*) in den beiden erhabenen Städten und durch Entsendung der Pilgerführer (*umarā' al-ḥaǧǧ*) aus allen Richtungen, nicht nur von der Straße aus, die nach Mekka führt. Auch bezeigen sie ihre Verehrung für die Scharia und ihren Respekt für die Gelehrten, Scheiche und Gottesfreunde. Gott möge es ihnen auf beste Weise vergelten (*ǧazā-hum Allāh aḥsan al-ǧazā'*) und sie über alle Feinde siegen lassen, bis zum Tag des Aufrufs (*yawm an-nidā'*)" (17.X150).

Aus dieser Schilderung wird sehr deutlich, dass al-Qārī mit dem Begriff *Arwām* eigentlich das osmanische Staatsvolk meint. Dieses Volk, das zu seiner Zeit den Kampf gegen Christen (in Europa) und Schiiten (in Persien) führt und dem er seine Segenswünsche ausspricht, sieht er in direkter Kontinuität zu dem Staatsvolk des untergegangenen Byzantinischen Reiches, das bei ihm den gleichen Namen führt. Die Doppeldeutigkeit des Begriffes *Rūmī* ist es auch, die es ihm als notwendig erscheinen lässt, den von al-Babartī benutzten Ausdruck *al-mamlaka ar-Rūmiyya* in seiner Bemerkung zu präzisieren.

Zwar misst al-Qārī den *Arwām* insgesamt eine wichtige Rolle bei der Verteidigung des Islams in der eigenen Gegenwart zu, doch treten bei ihm auch einige Vertreter dieser Spezies auf, die sich durch Unwissen und hässliche Verhaltensformen auszeichnen. So bezeichnet er zum Beispiel den osmanischen Qāḍī, der ihn dazu auffordert, wegen seiner Angriffe auf Ibn ᶜArabī Buße zu tun, als „einen von den unwissenden Qāḍīs der *Arwām*" (*baᶜḍ al-ǧuhhāl min quḍāt al-Arwām*; 41.138b). Und in seinem langen *Manāsik*-Kommentar berichtet er, dass einige Gelehrte und Unwissende von ihnen (*baᶜḍ al-ᶜulamā' al-Arwām wa-ǧuhhālu-hum*) am Ende der Wallfahrt durch grässliche Abscheulichkeiten (*makrūhāt šaniᶜa*) auffielen. Zu diesem Zeitpunkt rasierten sie nämlich nicht, wie vorgeschrieben, das ganze Kopfhaar ab, sondern ließen einen Haarbüschel auf der Mitte des Kopfes stehen, der *kākul* genannt wurde.[160] Al-Qārī empfiehlt, dass man nicht auf das hören solle, was diese Menschen an unerhörten Ausreden (*al-aᶜḏār al-badīᶜa*) vorbrächten (73.53).

In besonders negativem Licht erscheint bei al-Qārī der osmanische Prediger, mit dem er sich in seiner Schrift *al-Burhān al-ǧalī* (44.) auseinandersetzt. Dieser hatte während einer Festtagspredigt ein privates superogatorisches Gebet verrichtet und war wegen dieses unzulässigen Verhaltens von einem Dritten in einer schriftlichen Anfrage zur Rede gestellt worden. Al-Qārī wirft ihm in dem Nachtrag zu seiner Schrift ein außerordentliches Maß an Verblendung (*ġurūr*), Unwissenheit (*ǧahāla*), Eingebildetheit (*ᶜuǧb*) und Dummheit (*ḥamāqa*) vor (44.484a). Dieser Nachtrag enthält überhaupt interessante Informationen über das Verhältnis zwischen *Arwām* und

[160] Ähnliches berichtet Johann Wild, ein Zeitgenosse al-Qārīs, der im frühen 17. Jahrhundert als Sklave nach Mekka kam, von den Bräuchen am Ende der ᶜUmra: „Und wenn sie das verrichtet haben, so lassen sie sich oben gegen den Tempel zu..., wo sie sich denn niedersetzen, den Kopf scheren. Etliche aber lassen sich nur mit dem Schermesser auf der rechten Seite oberhalb der Schläfe eine Platte scheren" (*Reysbeschreibung* 118).

Arabern in seiner Zeit. Den Gelehrten, mit dem er sich in 44. auseinandersetzt, zitiert er mit den Worten:

> *ẓanantu anna hāḏā s-su'āl · waqa^ca min ba^cdi l-ǧuhhāl · min awlādi l-^cArabi wa-l-A^cǧām · fa-inna-hum yakrahūna ṭā'ifata-nā al-Arwām ·* (44.484a, korrigiert nach 44.90aK)
>
> „Ich hatte gedacht, dass diese Anfrage von einem der unwissenden Araber oder *^cAǧam* stammen würde. Sie hassen nämlich unsere Gruppe der *Arwām.*"

Weiter will al-Qārī gehört haben, dass dieser Gelehrte „während seiner Sitzung im Angesicht der ehrwürdigen Kaaba etwas sagte, aus dem hervorgeht, dass er die Araber hasst" (44.484a). Dieses Textzeugnis zeigt, wie stark die bereits in der Einleitung erwähnten Spannungen zwischen Arabern und osmanischen Türken in seiner Zeit waren.

Gegen die Aussage des Predigers, dass Araber und *^cAǧam* die *Arwām* hassen, bringt al-Qārī ein Argument vor, das wiederum auf der Identität zwischen alten und neuen Romäern aufbaut:

> Seine Aussage 'Sie hassen uns' steht im Gegensatz zu dem, was von der Offenbarung her anerkannt ist, denn Gott hat gesagt, dass die Gläubigen Brüder sind (49:10). Schau doch auf das Elend Abū Ǧahls, der zu den (sc. arabischen) Qurayš gehörte, und auf die Glückseligkeit von Bilāl, der ein Abessinier war, von Salmān, der ein Sklave der *^cAǧam* war, und von Ṣuhayb, der ein Sklave von *Rūm* war. Die Verdienste der drei letztgenannten sind berühmt und aus dem, was der Gottesgesandte gesagt hat, niedergeschrieben worden. (44.484a)

Der hier genannte Prophetengefährte Ṣuhayb ibn Sinān (st. 38/659) kam noch in vorislamischer Zeit als Sklave aus dem byzantinischem Reich nach Mekka und wurde zu einem der ersten Anhänger des Propheten Muḥammad.[161] Al-Qārī macht ihn, vielleicht auf älteren Identifizierungen aufbauend, zu einem Vorfahren der „romäischen" Osmanen. Das von ihm vorgebrachte Argument konnte freilich nur als ein Beleg dafür dienen, dass der arabische Prophet die Romäer nicht hasste. Zur Widerlegung der von dem osmanischen Prediger vorgebrachten Behauptung, die sich auf die realen Araber der Gegenwart bezog, war es nur wenig tauglich.

Anlass für die gehässigen Bemerkungen des osmanischen Predigers über die Araber scheint das geringe Interesse der mekkanischen Gelehrten an seinen Lehrsitzungen gewesen zu sein. Dies legt jedenfalls die folgende Aussage al-Qārīs nahe, mit der er ebenfalls auf die Vorwürfe des Predigers reagiert:

> *inna ^culamā'a hāḏā l-baladi l-amīn · li-aǧli kawni-him mutakabbirīn · mutaǧabbirīn · ǧāhilīn · ġāfilīn · lam yaḥḍarū fī maǧlisi wā^ciẓi l-muslimīn ·* (44.484b)
>
> Die Gelehrten dieser sicheren Ortschaft (= Mekka) wohnen der Sitzung des Predigers der Muslime nicht bei, weil sie stolz und hochmütig sowie unwissend und nachlässig sind.

Aus den Worten al-Qārīs spricht ein gewisses Verständnis für den ortsfremden Prediger, der sich über die Arroganz der mekkanischen Gelehrten geärgert hatte. Er selbst wäscht sich an der Stelle von dem Vorwurf der Romäerhasses frei und äußert: „Ich habe jedenfalls mit tausenden angesehenen Persönlichkeiten bei den Romäern in Zirkeln gesessen." (*wa-qad-kuntu fī r-Rūmi mutaḥalliqan bi-l-ulūfi min akābiri l-mu^ctabarīn*; 44.484b).

Leider nennt al-Qārī den osmanischen Prediger, mit dem er sich in seiner Schrift auseinandersetzt, nicht beim Namen, so dass wir über seine Identität im Unklaren bleiben. Aufschlussreich ist allerdings eine kurze Beschreibung, die al-Qārī am Ende seines Nachtrags gibt. Dort sagt er:

---

161 Vgl. az-Ziriklī *al-A^clām* s.v. Ṣuhayb ibn Sinān.

> *wa-ḫiṣmī l-mušāru ilay-hi qad iftaḫara bi-mā yağtamiʿūna ʿalay-hi wa-yaqbulūna ilay-hi wa-yuqabbilūna yaday-hī min akābiri l-Arwām · wa-sanāğiqi aʿlāmi l-islām · wa-yataʿazzazu bi-him wa-yuhaddidu-nī bi-manāṣibi-him* (44.488a).
>
> „Mein Gegner, auf den ich mich beziehe, ist stolz darauf, dass bedeutende Romäer und die prominenten Persönlichkeiten des Islams bei ihm zusammenströmen und ihm die Hände küssen. Er brüstet sich mit ihnen und droht mir mit den Ämtern, die sie innehaben."

Hieraus geht hervor, dass der Prediger nicht selbst zur osmanischen Führungsschicht in Mekka gehörte, sondern nur gute Kontakte zu ihren Angehörigen hatte.

(3) Auch wenn al-Qārī verschiedene Gruppen und Einzelpersonen der Osmanen für ihr Verhalten tadelt, hat er doch insgesamt ein recht positives Bild von ihnen als ethnischer Gruppe. Durchgehend negativ konnotiert sind dagegen die Usbeken, mit denen er sich vor allem in der langen Schia-Abhandlung auseinandersetzt. Aufgrund ihres grausamen und unrechtmäßigen Vorgehens gegen die Zivilbevölkerung Chorasans[162] sieht er sie in der Gefahr, offenkundiger Gottlosigkeit (*kufr ẓāhir*) zu verfallen (26.133b). Ihre nicht weniger rücksichtslose Behandlung der sunnitischen Bewohner von Taschkent und ihr wahlloses Abschlachten von Frauen, Kindern, Gelehrten und Sufis in Buchara lässt ihn fragen:

> Wie können sie (sc. die Usbeken) den Islam für sich in Anspruch nehmen und diese gewaltigen Missetaten begehen, wo doch Ibn al-Humām darauf hingewiesen hat, dass derjenige, der eine Festung vom Lande der Ungläubigen erobert, in der Tausende von ihnen versammelt sind, unter diesen kein Massaker anrichten darf, wenn gesagt wird, dass es möglicherweise auch nur einen einzigen Ḏimmī unter ihnen gibt. (26.133b–134a)

Es sind sicherlich die in der Schia-Abhandlung beschriebenen Missetaten der Usbeken, die al-Qārī auch dazu veranlassen, sie in einem anderen Werk in die Nähe eines eschatologisches Volkes zu rücken, das mit den bösen Mächten der Endzeit im Bunde steht. Grundlage ist der von at-Tirmiḏī überlieferte Hadith, demzufolge der Dağğāl in Chorasan auftreten wird und ihm Völkerschaften Gefolgschaft leisten werden, deren Gesichter wie mit Leder bewehrte Schilde (*mağānn muṭraqa*) aussehen. Hierzu erklärt al-Qārī im *Miškāt*-Kommentar:

> „Das bedeutet, dass ihre Gesichter breit und ihre Backenknochen hoch wie ein Schild sind. Diese Eigenschaft findet sich nur bei den Türken und Usbeken Transoxaniens. Vielleicht werden sie zum Dağğāl in Chorasan kommen, wie es sich aus seinem Wort 'Gefolgschaft leisten' (*yattabiʿu-hū*) ergibt. Oder sie werden zu jenem Zeitpunkt selbst in Chorasan sein – Gott schütze es vor den Übeln der Zeit." (17.IX415).

Trotz seiner harten Verurteilung der Usbeken warnt al-Qārī allerdings davor, sie zu Ungläubigen zu erklären:

> Durch das, was sie tun, ist Verderben über Festland und Meer gekommen. Doch heißt es bei den beiden Scheichen (al-Buḫārī und Muslim?) nach al-Muġīra: „Keine Partei meiner Gemeinschaft gewinnt die Oberhand, ohne dass ihnen, während sie die Oberhand haben, der Befehl Gottes kommt," Ich habe nicht gelehrt, dass die usbekische Partei ungläubig ist, wie es mancher der hanafitischen Gelehrten gelehrt hat, denn bei allem, was sie getan haben, weiß man nicht, ob sie dies in ihrem Inneren für erlaubt halten oder all das missbilligen. So ist es besser, über sie zu schweigen, denn Gott weiß es am besten. (26.134a)

[162] Vgl. oben S. 328.

Stimmt die Darstellung al-Qārīs, so gab es andere hanafitische Gelehrte, die aufgrund der begangenen Kriegsverbrechen ein noch härteres Urteil über die Usbeken fällten. Ihnen hält er den Grundsatz entgegen, dass nur derjenige als Ungläubiger bezeichnet werden darf, der das Begehen von großen Sünden für erlaubt hält.

(4) Natürlich enthalten al-Qārīs Schriften auch eine ganze Anzahl von Notizen über Araber. Als ethnische Gruppe stehen sie bei ihm vor allem für Einfach- und Ungezwungenheit. Das in *ᶜAyn al-ᶜilm* empfohlene Trinken aus Holzbechern ist seiner Auffassung nach nicht nur der Sache am angemessensten, sondern kommt auch der Neigung der Araber am nächsten (140.I302). Die bei Muslim erwähnte Tradition, derzufolge ᶜAbdallāh ibn ᶜAmr einst dem Gottesgesandten die Hand auf den Kopf legte, als er ihn im Sitzen beten sah, gibt al-Qārī Anlass zu der Bemerkung, dass solches Verhalten bei der Gruppe der Araber (*ṭā'ifat al-ᶜArab*) nicht im Gegensatz zum *adab* stehe, da bei ihnen keine Affektiertheit (*takalluf*) herrsche und sie vollkommene Zwanglosigkeit (*ta'alluf*) übten, was man auch daran sehen könne, dass sie sich nicht mit *antum* („Ihr") anredeten, wie es eigentlich die Höflichkeit erfordere, sondern mit *anta* („Du"). Die dieselbe Tradition betreffende Anmerkung seines Lehrers Ibn Ḥaǧar, dass man den ungezwungenen Umgang der Araber miteinander auch daran erkennen könne, dass manch einer von ihnen beim Gespräch mit dem Gottesgesandten dessen vornehmen Bart anfasste, weiß al-Qārī durch den Hinweis auf eine in seiner eigenen Zeit übliche Verhaltensweise zu ergänzen:

> „Man beobachtet in unserer Zeit, dass manch ein roher Araber (*baᶜḍ aǧlāf al-ᶜArab*) den Bart des Šarīfen von Mekka ergreift und sagt: 'Möchte ich mich für dich aufopfern können, o Ḥasan'. Vielleicht hängt ihm dabei die Sandale von den Zehen herunter (*wa-l-ḥāl anna-hū qad yakūna naᶜlu-hū muᶜallaqan fī iṣbaᶜi-hī*; 17.III325)".

Vermutlich spricht al-Qārī hier von den Beduinen, die mit dem Šarīfen verbündet waren und dessen Streitmacht bildeten (vgl. Faroqhi 198). Die Eigenschaft des *ǧalf*, der Roh-, Grob- und Ungeschlachtheit, die er ihnen zuordnet, ist schon seit den Zeiten der klassischen arabischen Literatur ein festes Attribut der Beduinen.[163]

Grundsätzlich unterscheidet al-Qārī zwischen den Arabern (*ᶜArab*) im engeren Sinne, die die Stadt bewohnen, auf der einen und den *Aᶜrāb*, die in der Steppe heimisch sind, auf der anderen Seite.[164] Über letztere, die er mit den Beduinen gleichsetzt, äußert er sich mehrfach recht abfällig. Ein Beispiel ist sein vernichtendes Urteil, das er in der Ǧuwaynī-Widerlegung über das rituelle Gebet der Wüstenaraber-Scheiche (*mašāyiḫ al-aᶜrāb*) fällt: Es soll bei der Allgemeinheit der Muslime als ungültig betrachtet werden (vgl. oben S. 231). Sprichwörtlich scheint ihm auch die schlechte Beherrschung der arabischen Desinentialsflexion (*iᶜrāb*) bei den *Aᶜrāb* zu sein. In seiner Wuǧūdiyya-Schrift unterstreicht al-Qārī die Absurdität einer ihm abenteuerlich anmutenden syntaktischen Interpretation Ibn ᶜArabīs damit, dass so etwas nicht einmal bei den im Koran getadelten Wüstenarabern vorkomme (41.46b). Um so erstaunlicher erscheint ihm die Argumentation der Grammatiker mit den Sprachgewohnheiten der Steppenarabern. In seinem *Miškāt*-Kommentar schreibt er:

---

[163] Vgl. dazu Binay *Die Figur* 55–59.

[164] Vgl. 17.I160: *al-Aᶜrāb wa-hum sukkān al-bādiya ka-mā anna l-ᶜArab sukkān al-balad.* Daneben ist ihm aber bewusst, dass der Begriff *ᶜArab* auch in einem weiteren Sinne benutzt wird und dann sowohl die Bewohner des Dorfes (*qarya*) als auch der Steppe (*bādiya*) umfasst, vgl. 18.4.

> „Sodann gehört es zu den größten Wunderlich- und Seltsamkeiten, dass, wenn über al-Aṣmaʿī oder seinesgleichen erzählt würde, dass ein Steppenaraber, einer von denen, die sich über die Fersen pinkeln, das in ungebundener oder gebundener Rede gesagt hätte, die Grammatiker sich daran halten würden und es zu einer präliminarischen Grundregel machen würden" (17.IX221).

Dieser Vorwurf gegenüber den arabischen Grammatikern, den al-Qārī ganz ähnlich auch in seiner *Tafsīr-al-Ǧalālayn*-Glosse vorträgt (vgl. oben S. 176), beruht auf einer negativen Beurteilung der sprachlichen Fähigkeiten der Beduinen, die sich wahrscheinlich erst in der nachklassischen Zeit der arabischen Literatur unter dem Einfluss der *šuʿūbiyya* herausgebildet hat.[165]

Ein eindrucksvolles Beispiel für die Verachtung al-Qārīs und seines Milieus gegenüber den Steppenarabern findet sich auch in seinem *ʿAyn-al-ʿilm*-Kommentar. Der Autor des Grundwerks beschreibt in seiner Einführung den Zustand der religiösen Wissenschaften nach dem klassischem Muster eines *nasīb* als verlassenen Lagerplatz. Das hier entworfene Bild von den teuren Gefährten, die abgereist sind, und den Wüstenarabern, die sich niedergelassen haben, kann al-Qārī mit Leichtigkeit entschlüsseln: Die abgereisten Gefährten sind die verstorbenen großen Gelehrten der ersten Generationen, die lagernden Wüstenaraber die Unwissenden, die den Platz der großen Gelehrten eingenommen haben (140.I8). Die Gleichsetzung der Wüstenaraber mit den Unwissenden rechtfertigt al-Qārī hierbei mit der negativen Darstellung dieser Gruppe im Koran (9:97).

Al-Qārī schreibt den Beduinen überwiegend negative Eigenschaften wie Ungebildetheit und religiöse Indifferenze zu. Aus ihrer Laxheit bezieht er allerdings ganz ähnlich wie bei der *ʿāmma* ein Argument für die Richtigkeit seines Maḏhabs. So schreibt er in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung:

> „Bei den meisten Schafiiten, besonders bei der beduinischen Gruppe (*al-ǧamāʿa al-badawiyya*), stimmen die Reinheit, das rituelle Gebet und der Umlauf, ebenso auch die meisten zwischenmenschichen Handlungen (*muʿāmalāt*) und Eheschließungen nur entsprechend dem Maḏhab der hanafitischen Gelehrten" (21.448b).

Die Beduinen, von denen er hier spricht, sind vermutlich die gleichen, deren rituelles Gebet er in der gleichen Schrift rügt.

(5) Auch auf die Besonderheiten regionaler arabischer Untergruppen geht al-Qārī an einzelnen Stellen seiner Werke ein. So erwähnt er in seinem *Nuqāya*-Kommentar fahrende Bettler aus dem Jemen (*as-sayyāra min šuḥḥāḏ ahl al-Yaman*), die im Sūq und an den Türen der Händler die Anrufung Gottes und des Propheten mit dem Spiel der *zammāra* verbinden (128.III35). Von der „Menge der jemenitischen Scheiche" (*ǧumhūr šuyūḫ al-Yaman*) berichtet er, dass sie bei der Bekleidung mit der Ḫirqa Grußworte zu ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī sprechen (98.248b). In seinem *ʿAyn al-ʿilm*-Kommentar geht er noch ausführlicher auf diese Gruppe ein und lässt durchscheinen, dass sie über große Popularität verfügte:

> „Was ein Teil der jemenitischen Scheiche macht, nämlich (sc. Gottesgedenken und Prophetengebet mit Musik) zu verbinden, ist eine offenkundige Verwerflichkeit. Doch ist das einer Gruppe entgangen, so dass die Volksmenge meint, dass dies der Weg der Sufis sei. Sie erkühnen sich zu solchen Handlungen auch in der Moschee, auf dem Friedhof, in den Basarstraßen und in den Versammlungen der Liebenden (*maḥāḍir al-ʿuššāq*)" (140.I506).

---

[165] Vgl. Binay *Die Figur* 52 mit Verweis auf Leder *Nomadische Lebensformen* 88f.

Die Darstellung dieser Handlungen gibt ihm erneut Anlass, zu einer Klage über die Verkommenheit der eigenen Zeit anzuheben.

Wer ist mit den jemenitischen Scheichen gemeint? Naǧm ad-Dīn al-Ġazzī berichtet in seiner Biographiensammlung *Luṭf as-samar wa-qaṭf aṯ-ṯamar* von einem mekkanischen Frommen namens Ġiyāṯ aš-Šaǧarī, von dem er den Eindruck einer gewaltigen Enthüllung (*kašf ʿaẓīm*) mitnahm. Aš-Šaǧarī war jemenitischer Prophetennachkomme, „verfügte" über die Herrscher Mekkas und erhielt von ihnen alles, was er wünschte. Gleichzeitig betete er mit den Armen und Zurückgezogenen. Sein Grenzgängertum äußerte sich auch darin, dass er das eine Mal „Königskleidung" trug, das andere Mal sie auszog, verkaufte und damit die Armen verköstigte, während er sich selbst Armenkleidung anzog. Die jemenitischen Händler riefen ihn um Hilfe an, wenn sie auf dem Meer oder dem Festland in Not gerieten, und sprachen Gelübde für ihn, die sie dann, wenn sie ihr Ziel erreicht hatten, erfüllten. Während der Wallfahrtssaison feierte er nach Art der Jemeniten und nahm selbst an ihren Gesangsrunden teil. Ansonsten widmete er sich eifrig den gottesdienstlichen Übungen. Anfang des Jahres 1014h starb er.[166] Vielleicht gehörte dieser Ġiyāṯ aš-Šaǧarī zu der von al-Qārī beschriebenen Gruppe jemenitischer Scheiche.[167]

In seinem *Arbaʿūn*-Kommentar übt al-Qārī Kritik an der *Azhariyya*, also der Gruppe von Gelehrten, die sich der ägyptischen Azhar-Moschee zuordnen lassen. Ausgangspunkt ist das Prophetenwort im 26. Hadith von an-Nawawīs Sammlung: „Kein Volk versammelt sich in einem der Häuser Gottes, um das Buch Gottes zu rezitieren und unter sich zu studieren, ohne dass die Gottesruhe (*sakīna*) zu ihnen herabsteigt, die Gnade sie bedeckt, die Engel sie umgeben und Gott sie unter denen, die bei ihm sind, erwähnt". Hierzu vermerkt al-Qārī:

> „Insgesamt weist der Hadith auf die Vorzüglichkeit des Zusammenkommens zur Koranrezitation nach Art des gemeinsamen Studiums (*bi-ṭarīq al-mudārasa*) hin. Anders ist es mit der Art der Vermischung (*sabīl al-muḫālaṭa*), die die Unwissenden der Azhar (*al-ǧahala min al-Azhariyya*) mit einem Übermaß an musikalischen Klängen (*maʿa ziyādat al-anġām al-mūsīqiyya*) ausüben. Bei den religiösen Gelehrten wird dies missbilligt" (187.246b).

In seinem großen Manāsik-Kommentar kommt al-Qārī noch einmal auf diesen Gedanken zurück. Kontext ist hier die im Grundwerk stehende Anweisung an den Pilger, dass, wenn er in einer Gruppe (*ǧamāʿa*) unterwegs ist, er nicht zur *talbiya* des anderen laufen, sondern für sich die *talbiya* ausrufen solle, ohne zur Stimme des anderen zu laufen (*dūna an yamšiya ʿalā ṣawti ġayri-hī*). Al-Qārī erklärt dazu, dass dies notwendig sei, weil sonst die *talbiya* die Gedanken des anderen störe (*yušawwiš ḫawāṭira-hū*). Das rhythmische Laufen zur *talbiya* scheint ihn an die Rezitationsbräuche der Azharīs zu erinnern. Hierzu bemerkt er, diesmal mit einer *qīla*-Formel (vgl. dazu oben S. 152):

> „Man hat auch gesagt, dass das gemeinsame Koranstudium nur dann erwünscht ist, wenn einer nach dem anderen liest, nicht aber wenn man in der gemeinschaftlichen Form rezitiert, die die ägyptischen und syrischen Koranleser eingeführt haben" (73. 71).

---

[166] *Luṭf as-samar* 601f.

[167] Al-Qārī selbst nennt allerdings nur einen gewissen Abū Ǧawba (Lesung unsicher) als den *mašāyiḫ Yamaniyya* zugehörig (52.3b).

Bemerkenswert ist, dass er hier den Brauch, den Koran gemeinschaftlich zu rezitieren, nicht mehr nur auf die Angehörigen der Azhar beschränkt, sondern allen ägyptischen und syrischen Koranlesern zuordnet.

Nicht ganz klar ist die Bedeutung des Begriffes *awlād al-ᶜArab*, den al-Qārī an einzelnen Stellen verwendet. In seinem *Miškāt*-Kommentar stellt er in einer *qultu*-Passage die ästhetischen Auffassungen der Bewohner von Damaskus und Aleppo, der Perser (*ṭā'ifat al-Aᶜǧām*) und Osmanen (*ǧamāᶜat al-Arwām*) denjenigen der *awlād al-ᶜArab* gegenüber. Während erstere, so berichtet er, rötliches Weiß (*al-bayāḍ al-mušawwab bi-l-ḥamra*) als die schönste Körperfarbe betrachteten, bevorzugten letztere das Weiß, das mit leichtem Gelb vermischt ist (*al-bayāḍ al-maḫlūṭ bi-adnā ṣufra*; 17.X36). Aus der Tatsache, dass al-Qārī die Bewohner von Damaskus und Aleppo, die zu seiner Zeit zum großen Teil Araber waren, neben den *awlād al-ᶜArab* erwähnt, müssen wir schließen, dass er mit dieser Bezeichnung nicht die Araber allgemein, sondern eine enger definierte Gruppe meinte, vielleicht die Araber der arabischen Halbinsel.

(5) Neben *ᶜArab* und *ᶜAǧam*, *Arwām* und Usbeken kommen noch verschiedene andere Ethnien in den Schriften al-Qārīs vor. So warnt er in einer Reimprosapassage seines *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentars davor, sich den Abessiniern (*Ḥabaša*) beim Tanz anzuschließen, weil dies für die betreffende Person im Falle der Regelmäßigkeit zu einer großen Sünde werden könne (140. I499). Vermutlich hatte er bei dieser Aussage abessinische Sklaven vor Augen, die in Mekka solchen Tanzaktivitäten nachgingen. Abessinier galten in Mekka zu seiner Zeit, aber auch später noch (vgl. EI² VI 161a), als die besten Sklaven. In seinem längeren *Manāsik*-Kommentar erklärt al-Qārī, dass man abessinische Sklaven genauso wie türkische Sklaven gegen billigere Inder oder Nubier eintauschen solle, wenn man sonst das Vermögen zur Wallfahrt nicht habe (73.30).

Eine andere Stelle, an der al-Qārī auf die Eigenarten verschiedener Völker eingeht, befindet sich in seinem *Šifā'*-Kommentar. Ausgangspunkt ist die im Grundwerk zu findende Aussage eines bedeutenden Malikiten, dass derjenige, der sage, dass der Prophet schwarz sei, getötet werden müsse. Nach al-Qārīs Auffassung ist diese Regel einzuschränken:

> „Derjenige, der das sagt, kann dadurch entschuldigt sein, dass er seine (sc. des Propheten) Beschreibung nicht kennt, besonders wenn er zu den Angehörigen des gemeinen Volkes gehört, es sei denn, er will ihn damit (mit der Beschreibung als Schwarzer) herabsetzen oder lächerlich machen. Das ist aber nach dem Brauch unter den Menschen verschieden (*yaḫtalifu bi-ḫtilāfi l-ᶜurfi bayna l-anām*), denn die Schwärze ist bei den Abessiniern und Indern erwünscht, sowie bei den Arabern, *Aᶜǧām* und *Arwām* die Weiße erstrebt wird" (18.685).

Diese Bemerkung al-Qārīs, mit der er sich von rigideren Vorstellungen eines früheren Gelehrten absetzt, lässt ein gewisses Maß von Einfühlungsvermögen gegenüber den Völkern des Südens mit ihren eigenen ästhetischen Vorstellungen erkennen.

In einem Abschnitt seines *Fiqh-akbar*-Kommentars, der dem universalen Sendungsanspruch Muḥammads gewidmet ist, entwirft al-Qārī sogar eine Art Völkerlehre, zumindest was die religiösen Zuständen bei ihnen vor dem Auftreten des Gottesgesandten anlangt. Dabei gibt er kurze Charakterisierungen der verschiedenen ihm bekannten Völker:

> Die Araber nahmen sich (in jener Zeit) die Götzen zu Göttern, machten das Begraben neugeborener Mädchen zu ihrer Scharia, das Zerstören zu ihrer ständigen Gewohnheit, das Blutvergießen zu ihrer Natur und Diebstahl und Raub zu ihrem einträglichen Geschäft. Die Perser beschäftigten sich mit der Verehrung der Feuer und der Beschlafung ihrer Mütter und Töch-

> ter.[168] Die *Rūm* betrieben die Zerstörung der Länder und die Peinigung derjenigen, die in ihre Hände gerieten, und zogen beständig kreuz und quer durch die Länder der Welt; ihre Religion war der Götzendienst, und ihre Gewohnheit die Bedrängung der Menschen. Die Menge der Inder (*ǧumhūr al-Hind*) kannte nichts als die Götzenverehrung und Selbstverbrennung (*iḥrāq anfusi-him bi-n-nīrān*).[169] Die Juden waren beschäftigt mit der Verfälschung der Schriften (*taḥrīf*), der Anthropomorphisierung Gottes (*tašbīh*) und der Verleugnung des Messias, und die Christen mit der Lehre der Inkarnation (*ḥulūl*) und der Trinität (*taṯlīṯ*). (184.339f)

All diese Irrlehren, so lässt sich die Fortsetzung dieser Passage zusammenfassen, seien mit dem Auftreten des Gottesgesandten verschwunden, und die hanifische Religionsgemeinschaft in der Gesamtheit der Länder (*fī ᶜāmmat al-buldān*) stark geworden.

Da al-Qārī in dem Zitat über die Periode vor dem Auftreten Muḥammads spricht, liegt es nahe, den Begriff *Rūm* entsprechend der früheren arabischen Tradition als Bezeichnung für die christlichen Byzantiner zu verstehen, die zu jener Zeit im Besitz der Stadt *Rūm* (Kontantinopel) waren. Dazu passt jedoch nicht die Charakteriserung dieser Gruppe als ein kriegerisches, nomadisch lebendes Volk. Vielmehr scheint hier eine Art Rückprojektion vorzuliegen: al-Qārī hat den in seiner Gegenwart für die Türken verwendeten Begriff *Rūm* auf die zentralasiatischen Vorfahren der Türken, die für ihr wildes, nomadisches Dasein bekannt waren, übertragen. Dafür spricht auch die separate Erwähnung der Christen in seiner Aufzählung.

Sufische Orden

In dem osmanischen Kalligraphenlexikon von Müstaqīmzāde finden wir die Angabe, dass al-Qārī ein Naqšbandī gewesen sei.[170] Schimmel bezeichnet ihn hierauf aufbauend als „author of many religious works in the Naqshbandi tradition".[171] Was lässt sich aufgrund von al-Qārīs eigenen Schriften über sein Verhältnis zum Naqšbandiyya-Orden sagen? Tatsächlich findet man in ihnen einige Passagen, die darauf hindeuten, dass er der Naqšbandiyya nahestand. So bezeichnet er die Naqšbandīs in seinen Schriften fast durchgängig mit der Ehrenbezeichnung *as-sāda* („Herrschaften").[172] Die *sāda Naqšbandiyya* gehören seiner Auffassung nach „zu den führenden Männern der Sufis" (*akābir aṣ-Ṣūfiyya*; 52.244b), bzw. stellen „den erlesensten Teil der sufischen Führer" (*zubdat al-qāda aṣ-ṣūfiyya*) dar (17.II156). Al-Qārī sah also offenbar die Naqšbandiyya als eine Art Führungselite innerhalb der Gemeinschaft der Sufis an.

In zahlreichen kurzen Notizen geht al-Qārī auf die Lehren der Naqšbandiyya ein. In seinem *Šifā'*-Kommentar weist er zum Beispiel darauf hin, dass der frühe Sufi-Gelehrte Muḥammad ibn ᶜAlī at-Tirmiḏī (st. um 300/912) in Transoxanien bei den großen Gelehrten und Sufis stark verehrt werde, und zwar besonders bei der Gruppe der Naqšbandī-Herrschaften (*ṭā'ifat as-sāda an-Naqšbandiyya*; 18.38). In seinem *Miškāt*-Kommentar erzählt er im Zusammenhang mit dem Prophetenwort, dass nur derjenige, der seinem Glaubensbruder das wünsche, was er selbst liebt,

---

[168] Zum Inzest als religiösem Brauch bei den Zoroastriern vgl. Stausberg 52f.

[169] Gemeint ist sicherlich der bekannte hinduistische Brauch der Witwenverbrennung.

[170] *Tuḥfet al-ḫaṭṭāṭīn* 324.

[171] *Calligraphy and Islamic Culture* 57.

[172] Möglicherweise wollte er damit auch eine arabische Übersetzung für den persischen Begriff *ḫōǧagān* liefern, der in Zentralasien für die Angehörigen dieser *ṭarīqa* benutzt wurde.

wirklich gläubig sei, eine Anekdote über einen Naqšbandī-Scheich, die diesen Grundsatz illustrieren soll. Danach empfand dieser Scheich eines Tages im Winter große Kälte und bat darum, in seine Kleidung eingewickelt zu werden. Als man ihn zugedeckt hatte, kam einer seiner Novizen zu ihm, der in ein kaltes Gewässer gefallen war. Der Scheich sorgte dafür, dass man ihn aufwärmte. Erst als dem Novizen warm geworden war, fühlte auch der Scheich wieder Wärme und konnte aufstehen (17.VIII697).

Viele Aussprüche zitiert al-Qārī von dem bekannten Naqšbandī-Scheich Ḫōǧa ʿUbaydallāh Aḥrār as-Samarqandī (st. 896/1490). In seinem *Miškāt*-Kommentar zitiert er ihn zum Beispiel mit einer Aussage über das Verhältnis von Reichtum und Armut. ʿUbaydallāh, der darüber befragt wurde, wer besser sei, der geduldige Arme (*al-faqīr aṣ-ṣābir*) oder der dankbare Reiche (*al-ġanī aš-šākir*), soll geantwortet haben: Weder der eine, noch der andere, vielmehr sei der klagende Arme (*al-faqīr aš-šākī*) der beste. Hierzu gibt al-Qārī die Erklärung:

> „Entweder bezweckte er damit die Übertreibung oder er meinte das sich aus der Not ergebende Klagen (*aš-šikāya aḍ-ḍarūriya* = im Gegensatz zur nicht wirklich bestehenden Armut) oder er wollte damit auf das Gotteswort 'Ich klage Allein meinen Kummer und Gram zu Got't (12:86) anspielen" (17.IV352; vgl. auch 193.8a).

An einer anderen Stelle lässt er ʿUbaydallāh sagen: „Die diesseitigen Dinge sind wie eine Schlange. Jeder, der sie zu beschwören weiß, darf sie ergreifen. Alle anderen nicht." Man fragte ihn: „Was bedeutet: Sie zu beschwören?" Er antwortete: „Dass man weiß, wo man sie ergreift und wofür man sie aufwendet" (17.IX18). Eine weitere Aussage, die von ʿUbaydallāh überliefert wird, betrifft den Hadith über den eschatologischen Heerführer al-Ḥāriṯ. ʿUbaydallāh soll den al-Manṣūr genannten Befehlshaber der Vorhut von al-Ḥāriṯ mit Khidr identifiziert haben (17.IX 360). Es ist gut möglich, dass al-Qārī einige dieserAussagen aus ʿUbaydallāhs Schrift *al-Faqarāt* kannte, denn diese zitiert er auch in seiner *wuǧūdiyya*-Abhandlung (vgl. oben S. 262f).

Besonders intensiv befasst sich al-Qārī mit dem speziellen *ḫalwa*-Ideal der Naqšbandiyya. *Ḫalwa*, das als Konzept schon in den klassischen Sufi-Handbüchern erklärt wird, bedeutet soviel wie „Zurückgezogenheit, Abgeschiedenheit".[173] Ihm wird in der späteren Sufik das Konzept der *ǧalwa*, des Erscheinens und Herausgehens aus der Abgeschiedenheit, gegenübergestellt.[174] Die Popularität des *ǧalwa*-Prinzips um die islamische Jahrtausendwende zeigt sich darin, dass mit der Ǧelvetiyye ein Orden gegründet wird, der sich alsw ganzer nach ihm benennt. Al-Qārī sieht auch bei der Naqšbandiyya einen klaren Bezug zu diesem Prinzip. So stellt er in seinem *Ādāb-al-murīdīn*-Kommentar die Naqšbandiyya der Kubrawiyya gegenüber und ordnet ersterer das Prinzip der *ǧalwa* und letzterer dasjenige der *ḫalwa* zu (188.3b). Das ist allerdings nur die halbe Wahrheit, denn in Wirklichkeit kommt auch die Naqšbandiyya nicht ohne Zurückgezogenheit aus, wie al-Qārī an anderen Stellen deutlich macht. Das eigentlich Besondere bei ihr ist, dass die Zurückgezogenheit innerhalb der Gesellschaft stattfindet. Al-Qārī bezeichnet dieses Ideal auf Arabisch als *ḫalwa fī l-ǧalwa* (vgl. 17.V285; 52.244b), ein Ausdruck, den man wahrscheinlich als Übersetzung der bekannteren persischen Wendung *ḫalwat dar anǧuman*[175] verstehen muss.

---

[173] Vgl. dazu al-Qušayrī *Risāla* 50–52, dt. Übers. 160–65.

[174] So schon in as-Suhrawardīs *Kitāb Ādāb al-murīdīn* (S. 8, 17), das aus dem 6./12. Jahrhundert stammt, titelgeben in dem Buch as-Simnānīs: *al-ʿUrwa li-ahl al-ḫalwa wa-l-ǧalwa*.

[175] Vgl. dazu zum Beispiel Zarcone *La Naqchbandiyya* 458.

Wie sich das alte und das neue von der Naqšbandiyya propagierte *ḫalwa*-Ideal zueinander verhalten, wird sehr deutlich an einer Stelle in al-Qārīs *Miškāt*-Kommentar, an der er sich mit der Pflicht zur Grußerwiderung befasst.[176] Dort berichtet er mit einer gewissen Missbilligung von einem namenlosen Frommen in der Heiligen Moschee von Mekka, den er der Gruppe der „wegbeschreitenden, Askese treibenden, Gottvertrauen und Weltverzicht übenden Sufis" (*al-mutaṣawwifa ad-dāḫila fī silk as-sālikīn al-murtāḍīn al-mutawakkilīn az-zāhidīn fī d-dunyā*) zuordnet. Seit mehr als vierzig Jahren habe sich dieser mit *izār* und *ridā'* als Kleidung begnügt, durchgehend gefastet und sich dem *iʿtikāf* gewidmet, ohne weltliche Güter zu besitzen. Schließlich habe er sich am Ende seines Lebens dem völligen Schweigen verschrieben und auch den *ṭawāf* nicht mehr vollzogen. Besonders stört al-Qārī, dass sich dieser Sufi trotz seiner Kenntnis der religiösen Gebote und seiner guten ethischen Einstellung nicht an das propetische Gebot zur mündlichen Grußerwiderung hält. Das Verhalten des frommen Asketen kontrastiert er mit demjenigen eines anderen namenlosen Scheichs, den er wenige Zeilen später erwähnt. Dieser, ein Vertreter der Naqšbandiyya, pflegte, um der religiösen Pflicht, die Mitmenschen möglichst häufig zu grüßen, besonders gut nachkommen zu kommen, regelmäßig im Sūq zu sitzen und bezeichnete diese Gewohnheit als „Zurückgezogenheit der Männer" (*ḫalwat ar-riǧāl*; 17.VIII432). Al-Qārī polemisiert zwar nicht gegen den mekkanischen Asketen, sondern kleidet seine Kritik an ihm in eine milde Erbarmungsformel: „Gott weiß am besten über den Zustand (sc. der Menschen) Bescheid und möge sich unser und seiner am Ende erbarmen" (17.VIII431). Dennoch wird sehr deutlich, dass er das Verhalten des Naqšbandīs als das richtigere ansieht.

Bereits an einer früheren Stelle des *Miškāt*-Kommentars führt al-Qārī einen Ausspruch von Bahā' ad-Dīn an-Naqšband (st. 791/1389), dem Namensgeber der Naqšbandiyya, an, der das neue *ḫalwa*-Konzept in noch prägnanterer Form exemplifiziert. Als Bahā' ad-Dīn Naqšband einst gefragt wurde, was er auf seiner Wallfahrt an Wundern gesehen habe, soll er nämlich geantwortet haben: „Ich sah einen Jüngling, der auf dem Markt von Minā Handel trieb und großen Umsatz an Geld machte, nie aber einen Augenblick seine Aufmerksamkeit von Gott abwandte. Und ich sah einen alten Scheich, der am Multazam hing und Gott um weltliche Dinge anging" (17.IV363f). Der Multazam ist eine Stelle an der Südostseite Kaaba zwischen Kaaba-Tür und Schwarzem Stein. Er ist dafür bekannt, dass an ihm das Bittgebet erhört wird (73.332).

Das spezielle *ḫalwa*-Konzept der Naqšbandiyya ist für al-Qārī noch mit einem anderen Gedanken verbunden. Der bei at-Tirmiḏī und Ibn Māǧa überlieferte Hadith, demzufolge Gott demjenigen, der den Sūq betrete und dabei eine bestimmte Gebetsformel rezitiere, eine Million Bonuspunkte gutschreibe, eine Million Maluspunkte ausstreiche und ihn um eine Million Stufen erhöhe, gibt ihm im *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar Anlass zu der folgenden Bemerkung:

> Dies ist ein Argument für das, was die *sāda Naqšbandiyya*, die zu den führenden Männern der Sufik gehören, gutgeheißen haben, indem sie nämlich gesagt haben: „Die Zurückgezogenheit (*ḫalwa*) liegt in der Erscheinung (*ǧalwa*), die Abgeschiedenheit (*ʿuzla*) in der Gesellschaft (*ḫulṭa*). Der Sufi ist seiend (*kā'in*) und getrennt (*bā'in*), nah (*qarīb*) und doch fremd (*ġarīb*), thron-orientiert (*ʿaršī*) und doch teppich-orientiert (*faršī*)". (52.244b)

[176] Der Hadith, dessen Kommentierung ihm Anlass zu seinen Ausführungen gibt, stammt aus dem *Ǧāmiʿ* von at-Tirmiḏī und lautet: „Nicht gehört zu uns, wer sich anderen angleicht. Gleicht euch weder den Juden, noch den Christen an. Der Gruß der Juden ist das Zeichen mit den Fingern, der Gruß der Christen das Zeichen mit den Händen."

Der Ausdruck *kāʾin bāʾin qarīb ġarīb faršī ʿaršī* kommt noch in mehreren anderen Schriften al-Qārīs vor (z.B. 17I.438; 188.41b; 195.23a). Was er genau bedeutet, wird meistens nicht erklärt. In seinem *Ādāb al-murīdīn*-Kommentar (188.20a) erklärt al-Qārī, dass man als *kāʾin bāʾin* die Stellung der Leute der Verbindung (*maqām ahl al-ǧamʿ*) bezeichne. Sie verzichteten nicht gänzlich auf den weltlichen Erwerb (*kasb*), sondern verbänden Erwerb in notwendigem Umfang mit religiösem Gehorsamswerk (*ṭāʿa*) im Maße des zeitlichen Überschusses (*ziyāda*). *Kāʾin* bedeute „seiend mit den Menschen im Äußeren", *bāʾin* „getrennt von ihnen im Inneren" (188.41b); die Zunge zeige in diesem Zustand auf die Menschen, das Herz auf Gott (188.107b).

Die ausführlichste Erläuterung zu dieser Adjektiv-Reihe findet sich im *Miškāt*-Kommentar im Kapitel über das Lachen. Ausgangspunkt ist eine von al-Baġawī angeführte Tradition, derzufolge die Propheten häufig zu lachen pflegten, aber in der Nacht wie die Mönche waren. Dies gibt al-Qārī Anlass zu einer persönlichen Bemerkung:

> „Nein vielmehr sage ich: In demselben Augenblick, in dem sie äußerlich lachten, weinten sie innerlich. Denn sie waren teppich-orientiert mit ihren körperlichen Hüllen (*faršiyyūn bi-ašbāḥi-him*), thron-orientiert mit ihren Geistern (*ʿaršiyyūn bi-arwāḥi-him*), mit den Menschen seiend in ihren Leibern (*kāʾinūn maʿa l-ḫalq bi-abdāni-him*), getrennt von ihnen mit Gott in ihren Herzen (*bāʾinūn ʿan-hum maʿa l-ḥaqq bi-qulūbi-him wa-ǧināni-him*), nahe im Äußeren mit dem Nahen und Fernen (*qarībūn fī ẓ-ẓāhir maʿa l-qarīb wa-l-baʿīd*), fremd den Menschen im Inneren nach Art der Isolierung und Absonderung (*ġarībūn ʿani l-ḫalq fī l-bāṭin ʿalā qadam at-taǧrīd wa-t-tafrīd*), Könige im Verhalten der Lumpenkleidung (*mulūk fī sulūk libās al-aṭmār*), reich trotz ihrer vollendeten Armut in dieser Welt (*aġniyāʾ maʿa kamāl faqri-him fī hāḏihi d-dār*)" (17.VIII509).

Die Gleichzeitigkeit der Gegensätze ist also das Wichtige an diesem Handlungskonzept: Die Naqšbandīs waren wie die klassischen Sufis mit ihren Gedanken ständig bei Gott, doch blieben sie dabei gewissermaßen „auf dem Teppich" der weltlichen Notwendigkeiten. Die Häufigkeit, mit der al-Qārī dieses Konzept in seinen Werken in Erinnerung ruft, zeigt, wie wichtig es ihm war. Ob es sich wirklich um ein Naqšbandī-Konzept handelt oder al-Qārī es den Vertretern dieses Ordens nur zugeschrieben hat, müsste freilich noch geklärt werden.

Neben der „innerweltlichen Askese" nennt al-Qārī noch zwei andere Prinzipien als Kennzeichen der Naqšbandiyya: den leisen Ḏikr (17.II156) und das „Erleben der Einheit" (*šuhūd al-waḥda*; 17.V285). Letzterer Ausdruck, der nicht expliziert wird, erinnert wiederum stark an das Konzept der *waḥdat aš-šuhūd*, dessen Entwicklung Aḥmad as-Sirhindī, der ebenfalls der Naqšbandiyya angehörte, zugeschrieben wird (vgl. oben S. 336), und liefert einen zusätzlichen Beleg dafür, dass die die *waḥdat-aš-šuhūd*-Lehre schon früher in der Naqšbandiyya Fuß gefasst hat.

Im Zusammenhang mit der Erörterung der Gebetsformel, die beim Betreten des Sūqs zu sprechen ist, schreibt al-Qārī in seinem *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar hinsichtlich der *sāda Naqšbandiyya*:

> „Möge uns Gott aus ihren Segnungen Nutzen geben! Demjenigen, der die Hadithe des Propheten studiert, seine Wohltaten und Zustände erkannt und über seine Aussagen und Handlungen Kenntnisse erworben hat, wird klar, dass dieser Pfad (*ṭarīqa*) derjenige ist, den der Gottesgesandte nach der Berufung gewählt hat, bei dem seine Gemeinschaft verblieben ist und dem die führenden Gefährten gefolgt sind." (52.244b)

Diese Darstellung der Naqšbandiyya als einer Gemeinschaft, die den vom Propheten beschrittenen Weg weitergeht, stellt ein besonders klares Bekenntnis von al-Qārīs Seite zu dieser

Ordenstradition dar. Auch an anderen Stellen merkt al-Qārī bei Hadithen an, dass sie eine Bestätigung für die Position der Naqšbandiyya seien (17.II156, V285; 195.5b).

In seiner Bart-Schrift zitiert al-Qārī einen Passus aus der *Risāla Unsiyya* des bekannten Naqšbandī-Scheich Mawlānā Niẓām ad-Dīn Yaᶜqūb Čarḫī[177] (st. 851/1447), der ein Schüler von Bahā' ad-Dīn Naqšband war. Bei dieser Gelegenheit preist er Čarḫī als

> *sayyidu-nā wa-muᶜtamadu-nā fī sanadi-nā ġalġalat al-awliyā' al-mukarramīn wa-wāsiṭat silsilat ᶜuqad al-aṣfiyā' al-muᶜaẓẓamīn sulālat al-akābir al-bahā'iyya wa-ḫulāṣat al-mafāḫir aḍ-ḍiyā'iyya Yūsuf aṯ-ṯānī fī ḥusn al-mabānī wa-l-maᶜānī wa-sālik masālik Maᶜrūf al-Karḫī* (78.80b)
>
> „Unser Herr und unsere Stütze in der Überlieferung, rascher Zugang zu den ehrwürdigen Gottesfreunden und Zwischenglied in der Kette der verehrten Reinen, Spross der glanzvollen Großen und Quintessenz der lichthaften Ruhmestaten, zweiter Josef in der Schönheit der Formen und Sinninhalte, Beschreiter der Wege Maᶜrūf al-Karḫīs"

Čarḫī ist bekanntlich das 19. Glied in der Initiationskette (*silsila*) des Naqšbandī-Ordens.[178] Daraus, dass al-Qārī sich hier selbst zu Čarḫī in Beziehung setzt und gleichzeitig dessen Position in dieser Naqšbandī-*silsila* betont, können wir schließen, dass er tatsächlich diesem Orden affiliiert war.

Wer hat al-Qārī in den Naqšbandiyya-Orden eingeführt? In der Einleitung zu seinem *Miškāt*-Kommentar (17.I33) erwähnt al-Qārī einen gewissen -Sayyid Zakariyyā, der ein indirekter Schüler ᶜUbaydallāh Aḥrārs war, als seinen Lehrer. Wir können vermuten, dass er es war, der ihn mit der Naqšbandiyya-Tradition vertraut machte. Möglicherweise war dieser Zakariyyā auch mit dem in der Einleitung (siehe oben S. 35) genannten Zakariyyā ibn Aḥmad al-Bihārī identisch, der in dieser Zeit als Naqšbandī in Mekka nachweisbar ist. Allerdings könnte es noch andere Vermittler der Ordenstradition gegeben haben. In seiner langen *samāᶜ*-Schrift gibt al-Qārī eine Aussage ᶜUbaydullāhs unter Berufung auf einen gewissen -Sayyid ᶜAbd al-Awwal wieder (82.18a). Leider ist nicht klar, wer damit gemeint ist. Außerdem nennt er unter seinen indirekten Lehrern auch den bekannten Naqšbandī-Scheich Zayn ad-Dīn Maḥmūd al-Bahdīnī (94.233b). Zayn ad-Dīn Maḥmūd, der den Beinamen *Kamāngar* (Bogenmacher) hatte, stammte aus dem chorasanischen Dorf Bahdā, hatte bei verschiedenen Scheichen der Region, unter anderen Ǧāmī studiert und stand bei dem Moghul-Herrscher Humāyūn in hohem Ansehen.[179] Ob al-Qārī mit ihm ebenfalls durch Sayyid Zakariyyā verbunden war oder durch einen anderen Lehrer, sagt er leider nicht.

(2) Neben der Naqšbandiyya ist auch die Šāḏiliyya in al-Qārīs Oeuvre sehr präsent. In mehreren Schriften zitiert er Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī (st. 656/1258), auf den sich die Šāḏiliyya-Tradition zurückführt, mit dem Ausspruch: „Wähle nicht, und wenn du wählen musst, dann wähle, nicht zu wählen. {Denn dein Herr erschafft, was er will, und wählt 28:68}" (10.38; 140.II110). An zwei weiteren Stellen lässt er aš-Šāḏilī die Alchemie der Gottesfreunde erklären. Sie besteht aus den beiden Worten: „Entferne die Schöpfung aus deinem Blick!" und „Wende Deine Gier von Gott ab, dass er Dir mehr gibt, als Er dir zugemessen hat" (17.IX25; 188.53a). In seinem *Miškāt*-Kommentar findet sich an einer Stelle (17.IV363) eine Erzählung über aš-Šāḏilī und seinen

---

[177] In den Mss. realisiert als al-Ḫarḫī (München), al-Karḫī (Kairo) bzw. al-Ǧarḫī (Berlin).

[178] Vgl. De Vos *La Genèse de la sagesse* 82–84.

[179] Badā'ūnī *Muntaḫab at-tawārīḫ*, engl. Übers. I 588f, Bāyazīd Bayāt *Taẕkira-yi Humāyūn wa-Akbar* 169f.

Schüler Abū l-ᶜAbbās al-Mursī (st. 686/1287). Gleich dahinter zitiert er einen Ausspruch aš-Šāḏilīs über die Notwendigkeit, von Gott nur das zu erbitten, was er einem zugeteilt hat (17. IV364). An einer anderen Stelle (17.V154) epithetisiert er aš-Šāḏilī als al-Quṭb al-Imām und zitiert von ihm die Erklärung zu einem Hadith (*huwa ġayn anwār lā ġayn aġyār*).

Meistens werden die Anhänger der Šāḏiliyya bei al-Qārī unmittelbar neben den Naqšbandīs genannt. So erwähnt er in seiner Dawānī-Widerlegung, dass Ibn ᶜArabī in beiden Gruppen großes Ansehen genieße (vgl. oben S. 252). In seinem *Šamāʾil*-Kommentar verteidigt er die Vorbehaltslosigkeit der beiden Gruppen gegenüber schöner Kleidung und prächtigen Reittieren. Hierzu schreibt er:

> „Da die Altvorderen die Leute des Vergnügens mit ihrem Schmuck und ihrer Kleidung prahlen sahen, führten sie ihnen die Schlampigkeit ihrer eigenen Kleidung vor, aus Verachtung für das, was Gott verachtet und die Gleichgültigen verehren. Jetzt aber sind die Herzen verhärtet und der Sinn dieses Verhaltens ist vergessen. So benutzen die Gleichgültigen die Schlampigkeit des Aussehens als Mittel zur Beschaffung diesseitiger Güter und zur Erlangung der Zuneigung ihrer Leute. Die Sache hat sich also verkehrt, so dass derjenige, der ihnen darin widerspricht, Gott zugehört und seinem Gesandten und den Altvorderen Folge leistet. Von daher hat der Gotteserkenner Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilī {q}einst zu einem schlampig Gekleideten, der die Schönheit seines Aussehens missbilligte, gesagt: Du da, mein Äußeres sagt: ‘Lob sei Gott!’, während dein Äußeres spricht: ‘Gebt mir um Gottes willen etwas von euren diesseitigen Gütern’. Was die Naqšbandiyya anlangt, so ist ihr Hauptziel die Verhüllung ihres Zustandes und die Entfernung von Augendienerei und Heuchelei bei ihren Taten“ (183.119).

Offensichtlich fand er auch das spezielle *ḫalwa*-Ideal der Naqšbandiyya bei der Šāḏiliyya wieder. In seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar stellt er heraus, dass zu einigen Zeiten das Heraustreten zu den Menschen (*ǧalwa*), bei dem über die Dinge der Religion sowie über die frommen Scheiche und Gelehrten gesprochen wird, besser sei als die Abgeschiedenheit (*ḫalwa*). Grundsätzlich gebe es nämlich zwei verschiedene *ḫalwa*-Konzepte; 1. die konventionelle und auch vom Autor des *ᶜAyn al-ᶜilm* befürwortete *ḫalwa*, bei der man sich zur Erleichterung in einen dunklen Raum zurückziehe; und 2. diejenige *ḫalwa*, bei der der Mensch auch in den Versammlungen der Menschen Gottes gedenke und sich getreu dem Koranvers {Männer, die weder Handel noch Kauf von dem Gedanken an Gott abhält; 24:37} verhalte. Dieses zweite Konzept bezeichnet al-Qārī als die Methode der Naqšbandiyya und Šāḏiliyya (140.II30).

(3) Zwar sprechen mehrere Textbelege dafür, dass al-Qārī dem Naqšbandiyya-Orden affiliiert war, doch gibt es andere Passagen, denen wir entnehmen können, dass er dem sufischen *silsila*-Wesen mit seinen Initiationsriten allgemein eher ablehnend gegenüberstand. Die drei wichtigsten sufischen Initiationsriten sind die Verleihung der *ḫirqa* („Fetzen, Flickenrock“), der Handschlag (*muṣāfaḥa*) und Instruktion der ordensspezifischen Andachtsformel (*talqīn aḏ-ḏikr*).

Die Auseinandersetzung mit der *ḫirqa* beginnt in der kurzen *Mawḍūᶜāt*-Sammlung. Hinsichtlich der Berichte darüber, dass der Prophet nach Art der Sufis eine *ḫirqa* getragen habe, verweist er auf deren Ablehnung durch die Imame der späteren Hadith-Gelehrten (*aʾimmat al-mutaʾaḫḫirīn min al-muḥaddiṯīn*; 11.268f). In seiner Wuǧūdiyya-Abhandlung weist al-Qārī selbst die Berichte über die prophetische Herkunft der *ḫirqa* zurück: maßgeblich, so vermerkt er an der betreffenden Steille, sei nicht die *ḫirqa*, das Stück Stoff, das der Adept bei der Initiation erhält, sondern vielmehr die *ḥirfa*, das sufische Handwerk, über das er verfügen muss (41.58b). Schon in seinem *Miškāt*-Kommentar empfiehlt al-Qārī hinsichtlich der Kleidung die Prophetengefährten

als Modell. Sie trugen, was ihnen an Kleidungsstücken aus Wolle, Baumwolle und Leinen zur Verfügung stand, und hielten sich nicht an besondere Merkmale oder bunte Flickenstücke (*muraqqaᶜāt muntaqiša*; 17.1429).

Wichtig ist das *ḫirqa*-Thema besonders in der Abhandlung über Uways al-Qaranī (97.). Dort weist al-Qārī auch die beiden anderen sufischen Initiationsriten, *muṣāfaḥa* und *talqīn aḏ-ḏikr*, zurück. So heißt es an einer Stelle:

> „So ist auch weder die Weitergabe (eigtl. Verbindung) der prophetischen *ḫirqa* an ihn (sc. Uways) und von ihm an manch unglaubwürdigen Scheich bewiesen, noch die Instruktion des leisen und lauten Ḏikr sowie seine Rückführung auf den Propheten über Abū Bakr und ᶜAlī. Bei den Leuten, die in den Hadithen und den *siyar* erfahren sind, ist dies nicht richtig. Ja, vielmehr ist zwischen ᶜAlī und al-Ḥasan al-Basrī, obwohl sie Zeitgenossen waren, nach Übereinkunft keine Zusammenkunft erwiesen. Und so verhält es sich auch mit dem speziellen, kettenmäßig weitergegebenen Handschlag (*muṣāfaḥa*), den sie der Volksmenge zum Gegenstand der Beschäftigung gemacht haben: er hat keine lückenlose Abstammung. Halte dich vielmehr an das Buch und die Sunna sowie an die Ideale, denen die Gruppe der Imame gefolgt ist: die Weltentsagung (*az-zuhd fī d-dunyā*), den Wunsch nach dem Jenseits und die Hinwendung zu dem strahlendsten Ziel (*al-maqṣad al-asnā*)“ (97.394a).

Aufgegriffen wird das Thema erneut im *Ādāb-al-murīdīn*-Kommentar, wobei al-Qārī zum ersten Mal die Orden nennt, bei denen er die zweifelhaften Initiationsriten beobachtet hat. Im Zusammenhang mit der *burda*, dem Prophetenmantel, den der Dichter Kaᶜb ibn Zuhayr vom Propheten erhalten haben soll, zitiert al-Qārī zunächst as-Saḫāwī mit einer stark *ḫirqa*-kritischen Aussage und ergänzt dann:

> „In einigen Orden steht sie (sc. die *ḫirqa*) mit Uways al-Qaranī in Verbindung. Er ist tatsächlich mit ᶜUmar ibn al-Ḫaṭṭāb und ᶜAlī ibn Abī Ṭālib zusammengetroffen. Ihr Zusammensein wird von niemandem angefochten, wie ich in einem Sendschreiben mit dem Titel *al-Maᶜdin al-ᶜadanī* (= 97.) gezeigt habe. Allerdings steht hierbei die Weitergabe der *ḫirqa* und ebenso des *talqīn aḏ-ḏikr* nach der Art, wie sie bei der Naqšbandiyya und Kubrawiyya und anderen sufischen Gruppen üblich ist, nicht fest. Sie hat keine Grundlage in den prophetischen Nachrichten. Deswegen hat sich die Šādiliyya-Gemeinschaft auf die *ṣuḥba* beschränkt“ (188. 128b).

Das schon in den klassischen Sufi-Handbüchern beschriebene Prinzip der *ṣuḥba*, des geselligen Umgangs mit den Meistern der Frömmigkeit, sieht al-Qārī also als das legitime Gegenprinzip zu den von Naqšbandiyya und Kubrawiyya ausgeübten Initiationsriten an. Die Tatsache, das sich die Šāḏiliyya auf diese Initionsriten verzichtet und allein auf die *ṣuḥba* setzt, lässt diesen Orden in einem besonders positiven Licht erscheinen.

Auch in seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar versäumt es al-Qārī nicht, seine kritische Haltung gegenüber den Initiationsriten deutlich zu machen. Das Kapitel im Grundwerk über das Reisen und die Wallfahrt gibt ihm Gelegenheit zu bemerken, dass derjenige Handschlag, mit dem man den Mekkapilger begrüße, um damit den Segen der heiligen Stätten zu erlangen, die jener mit seiner Hand berührt hat, eine Grundlage in der Tradition habe, der Handschlag hingegen, den einige Sufis über ihre Scheiche kettenmäßig auf den Gottesgesandten zurückführten, jedoch nicht (140.1207). Ganz am Ende des Kommentars setzt sich al-Qārī erneut mit der Frage des Ḏikr auseinander. Die Aufforderung des Verfassers, den Ḏikr mit der Zunge auszuführen, will er so nicht gelten lassen, da sowohl der Koranvers {Und gedenke deines Herrn in deiner Seele 7:205}

als auch verschiedene Traditionen dafür sprächen, dass der verborgene Ḏikr (*ḏikr ḫafī*) besser sei als der offene *ḏikr ǧalī*. Deshalb sollen auch die Naqšbandīs diesen Ḏikr für die Erziehung (*taslīk*) ihrer Novizen ausgewählt und ihnen geboten haben, bei der Ausübung die Zunge an den Gaumen zu pressen. Für beide Ḏikr-Formen gelte allerdings, dass sie im Grunde genommen nur Konventionen (*iṣṭilāḥāt*) und freie Erfindungen (*iḫtiyārāt*) der großen Scheiche seien, während vom Propheten nicht nachgewiesen sei, dass er jemals eine der drei Initiationsformen (Instruktion des Ḏikr, Verleihung der Ḫirqa, Handschlag) ausgeübt habe. Das Einzige, was über eine lückenlose Überlieferung feststehe, sei die *ṣuḥba*, das vertraute Zusammensein von Lehrer und Schüler, sowie die Befolgung von Koran und Sunna (140.II384).

Der ganze Passus findet sich ähnlich in der längeren *Mawḍūʿāt*-Sammlung unter dem Stichwort *ḥadīṯ libs al-ḫirqa* („Der Hadith über die Bekleidung mit der *ḫirqa*") wieder. Der Abschlussatz lautet hier: „Das, worum es geht, ist der Weg der *ṣuḥba*, die Befolgung von Buch und Sunna, die Meidung von Begierde (*muǧānabat al-hawā*), die Nähe der Rechtleitung (*muqārabat al-hudā*) und die fortgesetzte Aufrechterhaltung der Gottesfurcht (*al-ʿāqiba li-t-taqwā*?)" (10.55).

Die wiedergegebenen Aussagen al-Qārīs zeigen, dass er sich offensichtlich mit der Naqšbandiyya verbunden fühlte, die Initiationsriten dieses Ordens jedoch für genauso wenig verpflichtend hielt wie diejenigen anderer Orden. Den kollektiven Riten der Orden, deren religiöse Grundlage zweifelhaft ist, stellt er ein ethisch fundiertes Sufik-Ideal entgegen, das sich allein an Koran und Sunna zur Richtschnur orientiert und den individuellen Kampf des Gläubigen um ein gottgefälliges Leben in den Vordergrund stellt.

(4) Gemeinsam mit Naqšbandiyya und Šāḏiliyya nennt al-Qārī an mehreren Stellen die im mekkanischen Leben seiner Zeit wichtige Bakriyya (vgl. oben S. 33). In seinem *Miškāt*-Kommentar hebt er zum Beispiel hervor, dass alle drei Gruppen sich an das im *Musnad Aḥmad* zu findende Prophetenwort hielten: „Wem Gott eine Wohltat erwiesen hat, bei dem möchte Er das sichtbare Zeichen (*aṯar*) seiner Wohltat sehen"[180] und die Kleidung der Reichen trügen (17.IX11f). Schon an einer früheren Stelle weist er darauf hin, dass die „Schar der Naqšbandiyya, die Šāḏiliyya-Herrschaften und die Bakriyya-Führer" (*farīq an-Naqšbandiyya wa-s-sāda aš-Šāḏiliyya wa-l-qāda al-Bakriyya*) im Gegensatz zu den übrigen Sufis keine spezielle Ordenstracht aus Wolle oder anderem Material trügen (17.VIII175). An dieser Stelle spricht er für alle drei Gruppen auch einen Segenswunsch aus: „Gott möge uns aus ihren Segnungen und den guten Zielen in ihren Absichten Nutzen ziehen lassen" (17.VIII175). In seinem *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar schließlich erwähnt er die drei Gruppen im Zusammenhang mit dem von Abū Yaʿlā überlieferten Prophetenwort: *li-yaḏkurani Llāha qawmun fī d-dunyā ʿala l-furuši l-mumahhadati yudḫilu-humu l-ǧannāti l-ʿulā* „Es wird Gottes ein Volk gedenken, im Diesseits auf ausgebreiteten Teppichen, die Er in die höchsten Gärten hineinführen wird." Hierin erkennt al-Qārī einen Hinweis (*īmāʾ*) auf die Methode einiger „Sufi-Herrschaften" (*sāda ṣūfiyya*) wie der Naqšbandiyya, Šāḏiliyya und Bakriyya (52.37b). Offenbar sah al-Qārī alle drei sufischen Gruppen hinsichtlich ihrer Vorbehaltlosigkeit gegenüber weltlichem Reichtum und schöner Kleidung als geistesverwandt an. Interessant sind diese Notizen al-Qārīs aber auch deswegen, weil sie bezeugen, dass die Bakriyya in

[180] *Man anʿama Llāhu ʿalay-hi niʿmatan fa-inna Llāha yuḥibbu an yarā aṯara niʿmati-hī ʿalā ʿabdi-hī.*

dieser Zeit als eine sufische Gruppierung schon derart bedeutend war, dass sie zusammen mit etablierten Orden wie der Šāḏiliyya und Bakriyya in einem Atemzug genannt werden konnte.

Die Naqšbandiyya erwähnt al-Qārī auch in seinem Kommentar zur Gebetssammlung Abū l-Ḥasan al-Bakrīs (193.) zusammen mit der Bakriyya. Wiederum geht es dabei um das Verhältnis zu weltlichem Reichtum. Al-Qārī erklärt an der betreffenden Stelle, nur diejenige Diesseitsliebe sei tadelnswert, die sich in den geheimen Gedanken (*sarā'ir*) einniste, unmaßgeblich hingegen seien die Äußerlichkeiten (*ẓawāhir*). Deshalb solle man auch nicht die Bakriyya-Sayyids (*as-sāda al-Bakriyya*) und die Naqšbandiyya-Führer (*al-qāda an-Naqšbandiyya*) kritisieren, die für sich den Weg der Malāmatiyya gewählt hätten (193.7b–8a). Dass sich die Bakrī-Scheiche in der Zeit al-Qārīs mit großem Luxus umgaben, ist bereits aus der zeitgenössischen Literatur bekannt (vgl. oben S. 34). Die Bemerkung al-Qārīs legt nahe, dass sich die Naqšbandīs zu dieser Zeit in ihrem Auftreten nicht sonderlich von ihnen unterschieden.

Dass Naqšbandiyya und Bakriyya in al-Qārīs Kommentar direkt nebeneinander vorkommen, ist auch deswegen bemerkenswert, weil in dem Grundwerk an einer Stelle der Betende dazu aufgefordert wird, „mit Zurückhaltung des Atems (*bi-ḥabs an-nafas*) ein anmutiges Schweigen zu halten" (193.51a). *Ḥabs an-nafas* ist eigentlich eine der Gebetspraktiken, für die der Naqšbandiyya-Orden bekannt ist.[181] Al-Bakrī spricht an der gleichen Stelle davon, dass sich der Betende so in das Gottesgedenken versenken solle, dass die „Versenkung der Gemeinschaft" (*istiġrāq al-ǧamā'a*) über ihn komme. „Das Eintauchen in das Meer der Einheit, das Entwerden und die Versenkung" (*al-ilqā' fī baḥr al-waḥda wa-l-fanā' wa-l-istiġrāq*) gilt bei späteren osmanischen Gelehrten als Charakteristikum Bahā' ad-Dīn Naqšbands (vgl. Geoffroy 244). Es stellt sich somit die Frage, ob nicht Abū l-Ḥasan al-Bakrī und seine Nachkommen mit bestimmten Lehren und Auffassungen in der Naqšbandiyya-Tradition stehen.

An einer Stelle seines langen *Manāsik*-Kommentars schreibt al-Qārī, dass er sich über die Frage des rituellen Gebets in der Kaaba bei den Bakrī-Scheichen (*al-mašā'iḫ al-Bakriyya*) vergewissert habe (73.103). Er verfügte also auch über persönliche Kontakte zu dieser Gruppierung. Wenn es zutrifft, was Muḥibbī berichtet, dass sich bei al-Qārīs Tod 4000 Menschen in der Kairiner al-Azhar-Moschee versammelten, um die *ṣalāt al-ġayba* für ihn zu beten,[182] so mag das an seinen guten Verbindungen zu diesen Scheichen gelegen haben, denn diese hatten in Ägypten eine große Anhängerschaft.

(5) Naqšbandiyya, Šāḏiliyya und Bakriyya sind diejenigen sufischen Gruppierungen, denen al-Qārī in seinen Werken die größte Aufmerksamkeit schenkt. Nur an sehr wenigen Stellen erwähnt er noch weitere Gruppierungen. Der Kubrawiyya-Orden erscheint an zwei Stellen als Gegengruppe zur Naqšbandiyya (vgl. oben S. 365, 401). In seinem *Šifā'*-Kommentar erwähnt al-Qārī, dass sich „die erhabene Uwaysiyya-Gemeinschaft" (*aṭ-ṭā'ifa as-saniyya al-Uwaysiyya*) mit Ausdauer dem Segensgruß über den Propheten (*aṣ-ṣalāt al-Muṣṭafawiyya*) widmet, wofür sie sich auf den Hadith stützen könne, demzufolge der Prophet Ubayy ibn Kaᶜb zur zeitlichen Ausdehnung dieses Segensgrußes ermutigte (18.517). In besonderer Nähe zu den Ungläubigen sieht al-Qārī die Qalandariyya. So schreibt er in seinem *Miškāt*-Kommentar: „Das Schneiden des

---

[181] Vgl. az-Zabīdī *Itḥāf as-sāda* VII 248 und Paul 1998: 23 nach Kāšifī *Rašaḥāt-i ᶜAyn-i ḥayāt*.

[182] Vgl. *Ḫulāṣat al-aṯar* III 186.

Bartes ist der Brauch der Nicht-Araber. Heute ist es das Kennzeichen vieler *mušrikūn* wie der Franken, Inder und der schändlichen Qalandariyya-Gruppe" (17.II91). Während der Gläubige seinen Bauch zwischen Essen, Trunk und Atem (*nafas*) drittelt, sagt die Lehrrichtung der den Ungläubigen ähnelnden Qalandariyya (*maḏhab al-Qalandariyya al-mušābiha bi-l-kafara*): „Wir füllen den Bauch mit Essen, der Trunk stellt sich an seinem Ort ein, und der Atem steigt auf, wenn er möchte, und wenn nicht, dann nicht" (17.VIII16).

(6) In zahlreichen kurzen Notizen bezieht sich al-Qārī in seinen Schriften auch ganz allgemein auf die Sufis. Sie nennen den Anstandsrest, den der Gast zurücklassen soll, damit die Familie des Gastgebers nicht leer ausgeht, *az-zalla* („der Lapsus") wegen des darin verborgenen Potentials zu Fehlverhalten (*mazalla*; 140.I294). Zu der in einem früheren Werk über die gottesdienstlichen Handlungen stehenden Aussage, dass während der Askese (*riyāḍa*) die Kombination verschiedener Speisen verboten sei, merkt al-Qārī an, dass damit entweder „verwerflich" (*makrūh karāha tanzīhiyya*) gemeint sei, oder „verboten auf dem Pfad der Sufis" (*fī ṭarīq aṣ-ṣūfiyya*; 140.II162). In seinem langen *Manāsik*-Kommentar weist er darauf hin, dass bei den Sufis die Seele mit dem Vogel Strauß verglichen wird (*šubbiha bi-hā n-nafs ʿinda ṣ-ṣūfiyya*; 73.241). In seiner Abhandlung über den Stab stellt er fest, dass dieser ein ständiger Begleiter der Sufis sei (*wa-ṣ-ṣūfiyyatu lā tufāriqu-humu l-ʿaṣā*; 35.333b). Vielleicht war dieses sufische Verhalten der Auslöser für die Abfassung seiner Schrift.

Häufig bezieht sich al-Qārī auch auf die „Rede der Sufis" (*kalām aṣ-ṣūfiyya*). So soll zum Beispiel der Ausspruch *ṣudūr al-aḥrār qubūr al-asrār* („Die Herzen der Freien sind die Gräber der Geheimnisse"), den er in seinem Miškāt-Kommentar im Zusammenhang mit der Zweiteilung des Wissens (exoterisch/esoterisch) anführt (17.I527), zur sufischen Rede gehören. Auch verschiedene Hadithe, die er in seinem kürzeren Mawḍūʿāt-Werk auflistet, identifiziert er als Rede der Sufis (11.134f, 151) bzw. der sufischen Herrschaften (*as-sāda aṣ-ṣūfiyya*; 11.69).

Besonders im *Fiqh-akbar*-Kommentar spielen die Sufis eine wichtige Rolle. Schon die Vorrede enthält eine Auflistung bedeutender Sufis. Zu den führenden Persönlichkeiten der früheren Sufik zählt er Dāwūd aṭ-Ṭāʾī, al-Muḥāsibī, as-Sarī as-Saqaṭī, Maʿrūf al-Karḫī und al-Ǧunayd al-Baġdādī, zu denjenigen der späteren rechnet er Abū Naǧīb as-Suhrawardī, den Autor von *ʿAwārif al-maʿārif* (= Abū Ḥafṣ as-Suhrawardī)[183], Scheichʿ Abd al-Qādir al-Ǧīlānī und Abu l-Qāsim al-Qušayrī (184.42). Auffällig ist, dass al-Qārī die Liste der früheren Sufis durch Dāwūd aṭ-Ṭāʾī anführen lässt, denn es ist genau derjenige Sufi, deren Zugehörigkeit zur Ḥanafiyya er später verteidigt. An einer späteren Stelle (184.297) referiert er ausführlich die Lehre, die die sufischen Scheiche (*al-mašāyiḫ aṣ-ṣūfiyya*) hinsichtlich der Realität des Geistes (*ḥaqīqat ar-rūḥ*) vertreten. Al-Qārī wendet sich im *Fiqh-akbar*-Kommentar aber auch gegen den Perfektionismus einiger Sufis. Die Geschichte vom Sündenfall zeige „die Schwäche der menschlichen Kraft und die starke Notwendigkeit der göttlichen Vergebung". Wenn die Menschen nicht sündigen würden, würde Gott ein Volk erschaffen, das sündigt und ihn um Vergebung bitte, wie es im Hadith heißt. Die meisten Gelehrten würden dieser Lehre zustimmen, nur eine Gruppe von Sufis (*ǧamāʿa min aṣ-ṣūfiyya*) und Kalām-Gelehrten (*ṭāʾifa min al-mutakallimīn*) habe dem wider-

[183] In der Beiruter Ausgabe ist das zwischen *Abī Naǧīb as-Suhrawardī* und *ṣāḥib al-ʿAwārif wa-l-maʿārif* stehende *wa-*, das in den anderen Ausgaben steht, wohl fälschlicherweise weggelassen worden.

sprochen, indem sie die Unaufmerksamkeit (*sahw*), Vergesslichkeit (*nisyān*) und Nachlässigkeit (*ġafla*) für verboten erklärten (184.172).

(7) Auch die Sufis haben aber ihre Schicht der Unwissenden. So kennzeichnet al-Qārī in seinem *Šifā'*-Kommentar in einem Reimprosapassus diejenigen, die „die Andachtsübungen (*aḏkār*) mit dem Schlagen von Trommeln und dem Blasen des *mizmār* verbinden und dies sogar bei den Geburtstagsfeiern und beim Besuch der Gräber der frommen Scheiche tun", als die Unwissenden unter den Sufis (*al-ǧahala min aṣ-ṣūfiyya*; 18.132). Wichtig sind die Unwissenden der Sufis (*ǧahalat al-mutaṣawwifa*) vor allem in der Wuǧūdiyya-Abhandlung. Schon derjenige Scheich, der seine Novizen eine der *waḥdat al-wuǧūd*-Lehre nahestehende Bekenntnisformel sprechen ließ und damit nach al-Qārīs eigener Aussage die Abfassung seiner Schrift auslöste, wird als Angehöriger dieser Schicht bezeichnet. In der gleichen Schrift schreibt al-Qārī:

> „Du findest bei den unwissenden Sufis nichts von der Erkenntnis noch Gewissheit, die sich bei der Allgemeinheit der Gläubigen befindet, ganz zu schweigen von den gläubigen Gelehrten. Das liegt daran, dass ihre Anfangsgründe (*muqaddimāt*), die Wahres und Falsches enthalten, Streit hervorgebracht haben, sich das Gerede verbreitet hat und ihnen daraus Lehrmeinungen erwuchsen, die der gültigen Offenbarung und der Vernunft widersprechen" (41.8a–b).

In der Auslegung eines Verses von ᶜAbdallāh ibn al-Mubārak, der von den Personengruppen handelt, die zur Zerstörung der Religion beitragen, erläutert al-Qārī, wen er mit den unwissenden Sufis (*ǧuhhāl al-mutaṣawwifa*) meint. Es sind diejenigen, die sich aufgund von geschmeckten Erfahrungen (*aḏwāq*), illusorischen, psychologischen Ekstasetechniken (*tawāǧīd ḫayāliyya nafsāniyya*)[184] und nichtigen satanischen Enthüllungen (*kušūfāt bāṭila šayṭāniyya*) den Wahrheiten des Glaubens und des Islams sowie den Feinheiten der Scharia und der Gebote widersetzen (41.17a). Diese „Leute der geschmeckten Erfahrung" (*aṣḥāb aḏ-ḏawq*) geben für den Fall, dass sich die eigene religiöse Erfahrung (*kašf*) und der Wortsinn der Offenbarung einander widersprechen, der eigenen Erfahrung den Vorzug, mit dem Argument, dass die Überlieferung nicht den gleichen Stellenwert wie die eigene Anschauung (*muᶜāyana*) habe. So wie die Angehörigen der Naqšbandiyya in al-Qārīs Weltbild die hochstehendste Gruppe der Sufis bilden, so steht die hier genannte Gruppe gewissermaßen am unteren Ende der auf die Sufis bezogenen Werteskala.

Der Blick auf die Herrschenden

(1) Der einzige lebende Herrscher, der in al-Qārīs Schriften namentlich erwähnt wird, ist der Šarīf Ḥasan ibn Abī Numayy. Es ist Ḥasan, den al-Qārī mit seiner Ǧuwaynī-Widerlegung zum Übertritt zum hanafitischen Maḏhab zu bewegen hoffte (vgl. oben S. 228). Und es ist der gleiche Herrscher, der sich nach seinem Bericht von den Beduinen gefallen lässt, dass sie ihn am Barte ziehen (vgl. oben S. 396). Auf Ḥasan ibn Abī Numayy nimmt al-Qārī außerdem in dem Nachtrag zu seiner Widerlegung des namenlosen osmanischen Predigers (44.) Bezug. Grund dafür ist, dass dieser ihm, wie al-Qārī schreibt, mit dem Šarīfen Angst gemacht hatte. Al-Qārī antwortet auf dieses Manöver an der betreffenden Stelle mit einem ausführlichen Lob des Šarīfen, das vermutlich hauptsächlich dem eigenen Schutz vor eventuellen Übergriffen des Šarīfen dienen sollte. Die ganze Passage wird hier wörtlich wiedergegeben:

---

[184] Zu dem Begriff *tawāǧud* vgl. During 165.

wa-mimmā yadullu ʿalā anna-hū lā yafṣilu bayna l-qabīḥi wa-l-ḥasan · anna-hū ḫawwafa-nī bi-mawlānā s-Sayyidi Ḥasan · ṣāna-hū Llāhu Ḏū l-Minan · min ǧamīʿi l-fitan · wa-l-miḥan · wa-l-ḥālu anna l-Ḥasan · lā yağīʾu min-hu illā l-ḥusn · kayfa wa-ḫuluqa-hū l-ḥasan · wa-ḫalqa-hū l-mustaḥsan · wa-hwa sulālatu man summiya bi-l-Ḥasan · wa-ḥāmī ḥamiyyi l-Ḥarami l-muḥtaram · wa-hwa min ahli l-bayti l-muʿazzam · wa-ṣāḥibu al-bayti adrā bi-mā fī-hi · mimmā yuwāfī-hi · wa-yunāfī-hi · (44.488b).

Zu dem, was darauf hindeutet, dass er (sc. der Prediger) nicht zwischen dem Hässlichen und dem Guten unterscheiden kann, gehört, dass er mir mit unserem Herrn al-Ḥasan Angst gemacht hat – Gott, der Herr der Wohltaten, möge ihn vor allen Versuchungen und Prüfungen bewahren. Es ist aber so, dass von al-Ḥasan nur Gutes ausgeht. Wie sollte es bei seiner guten Sittlichkeit und seiner löblichen Konstitution auch anders sein, wo er doch ein Nachkomme dessen ist, der al-Ḥasan genannt wurde, und der Beschützer des Bezirks des ehrwürdigen Ḥaram und er doch außerdem zur verehrten Familie des Prophetenhauses gehört. Der Herr des Hauses weiß ja am besten, was darin anstößig ist und was nicht.

Al-Qārī appelliert hier vorsorglich an den Adelstolz des Šarīfen. Er solle sich nicht zu Parteilichkeiten verführen lassen, sondern das herrscherliche Wohlverhalten zeigen, das er seinem Hause schuld ist.

Ein spezieller Punkt dieses Herrscherlobs verdient noch unsere Aufmerksamkeit: al-Qārī hebt hervor, dass Ḥasan ibn Abī Numayy ein Nachkomme des Prophetensohnes Ḥasan ist. Ist es Zufall, dass er in anderen Schriften bei der alten Kontroverse über die Frage, ob der Mahdī ein Nachkomme Ḥasans oder Ḥusayns sei,[185] für Ḥasan Partei ergreift? In seiner Traditionssammlung zu ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī verweist er darauf, dass er in seiner Mahdī-Schrift (= 39.) gezeigt habe, dass der Mahdī nach der richtigeren Ansicht aus der Nachkommenschaft al-Ḥasans stamme (vgl. Qvw. 98.248). Ihm sei sogar zu Ohren gekommen, dass Gott Ḥasan und seiner Nachkommenschaft deswegen auch die große *Quṭbiyya* („Pol-Qualität") gegeben habe: Ḥasan selbst sei der größte Pol gewesen, der von ihm abstammende ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī der mittlere, und der Mahdī das Siegel der Pole (98.248a). Könnte es sein, dass al-Qārī dem Šarīfen-Haus die Mahdī-Rolle zuspielen wollte? Auffällig ist zumindest, dass al-Qārī auch in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung unmittelbar nach seiner Prognose, dass der Šarīf Ḥasan zum hanafitischen Maḏhab zurückkehren werde, auf eine Mahdī-Überlieferung Bezug nimmt, diejenige nämlich, dass der Mahdī nach den hanafitischen Bestimmungen herrschen werde. Nimmt man alle diese Aussagen zusammen, so kann man aus ihnen die Botschaft herauslesen, dass der Šarīf, wenn er sich nur zum Übertritt zum hanafitischen Maḏhab entschlösse, für seine Nachkommen eine Art Anwartschaft auf das Mahdītum gewinnen würde.

Neben den bisher genannten Stellen erscheint der Šarīf von Mekka nur noch in zwei kurzen Notizen, die den mekkanischen Jahreslauf betreffen. Die eine Notiz betrifft die am 11. Ḏū l-Ḥiǧǧa in Minā zu haltende Predigt, die al-Qārī in seinem langen *Manāsik*-Kommentar erörtert. In dem an dieser Stelle im Grundwerk genannten Befehlshaber des Hedschas (*amīr al-Ḥiǧāz*) erkennt al-Qārī den Šarīfen wieder (73.157), allerdings nennt er hier nicht den Namen des zu seiner Zeit regierenden Herrschers. Die andere Notiz findet sich in al-Qārīs *mawlid*-Schrift. Zu der hier reproduzierten Aussage des spätmamlukischen Gelehrten as-Saḫāwī, dass das Geburts-

---

[185] Vgl. W. Madelung Art.: „al-Mahdī" in *EI²* V 1235a. Al-Qārī referiert diese Auffassung in 39.169a anonym mit den Worten *qāl baʿḍu-hum* („ein Teil von ihnen hat gesagt").

haus des Propheten in Mekka von jedermann besucht werde, besonders am Geburtstag des Propheten, dem 12. Rabīʿ I, und dass auch der über den Hedschas herrschende Šarīf dieses Haus aufsuche, vermerkt al-Qārī, dass *jetzt* der Šarīf nicht mehr zu diesem Ort komme, auch nicht zum genannten Zeitpunkt (94.234a).

(2) Die Osmanen werden in den Schriften al-Qārīs nur an zwei Stellen namentlich erwähnt, und das eher beiläufig. In seinem *Nuḫba*-Superkommentar erwähnt er sie in einer etwas merkwürdigen Assoziatonskette, die bereits beleuchtet wurde (vgl. oben S. 314), als Erbauer des Kuppeldaches der Heiligen Moschee von Mekka. Die zweite Erwähnung findet sich im *Ādāb al-murīdīn*-Kommentar im Zusammenhang mit dem Mantel (*burda*), den der Dichter Kaʿb ibn Zuhayr vom Propheten zum Dank für sein Lobgedicht *Bānat Suʿād* erhalten haben soll. Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī hatte in seinem Werk angemerkt, dass der umayyadische Kalif Muʿāwiya diesen Mantel dem Sohn Kaʿbs abgekauft habe und die Kalifen sich mit ihm „bis zum heutigen Tag" bekleideten. Hierzu vermerkt al-Qārī: „Das heißt: bis zur Zeit des Verfassers. Man hat gesagt, dass sie (heute) bei den osmanischen Herrschern (*salāṭīn ibn ʿUṯmān*) ist" (188.128b). Damit zielt er sicherlich auf die *ḫirqa-yi šarīf* ab, die Mantelreliquie, die dem osmanischen Sultan Selīm I. im Jahre 923/1517 vom Šarīfen geschenkt wurde und noch heute im Topkapi-Palast in Istanbul aufbewahrt wird.[186] Al-Qārī spricht bei dieser Gelegenheit für die Osmanen auch einen Segenswunsch aus: *ḥarasa-humu Llāhu min āfāt ad-dawarān* („Gott möge sie vor den Übeln des Umsturzes bewahren").

Darüber hinaus nimmt er noch in seinem Nachtrag zur Widerlegung des osmanischen Predigers (44.) auf das osmanische Herrscherhaus Bezug, ohne aber dessen dynastischen Namen zu nennen. Kontext ist die Aussage des Predigers, dass Araber und *ʿAǧam* die *Arwām* hassen. Hiergegen führt al-Qārī ins Feld, dass dies im Gegensatz nicht nur zur Offenbarung (*šarʿ*), sondern auch zum Brauch (*ʿurf*) stehe,

> *li-anna ahla Makkata bi-aǧmaʿi-him taḥta ẓilli ḥimāyati s-sulṭāni l-aʿẓam · wa-l-ḫāqāni l-afḫam · ḥafaẓa Llāhu taʿālā maʿa aḥibbā'i-hī wa-naṣara-hū ʿalā aʿdā'i-hī al-muǧāhidi fī iʿlā'i t-tawḥīdi l-aḥadī wa- tilā'i d-dīni Muḥammadī al-wāṣili ilay-him min-hu kulla sanatin bal kulla sāʿatin anwāʿun min al-ḫayrāt · wa-aǧnāsun min al-mabarrāt · wa-l-insānu ʿabīdu al-iḥsān · fa-nisbatu l-buhtān · ilā ǧamʿin ʿaẓīmi š-šān · yuḥarramu ʿalā ǧamīʿi l-adyān ·* (44.484a).
>
> „weil die Mekkaner insgesamt unter dem Schutz des größten und prächtigsten Weltenherrschers – Gott möge ihn mit seinen Freunden beschützen und ihm den Sieg über alle seine Feinde verleihen – stehen, der den Dschihad zur Erhöhung des Eingottglaubens und zur Erhebung der muhammadanischen Religion führt und von dem ihnen jedes Jahr, ja sogar jede Stunde, verschiedene Arten von Wohltaten (*ḫayrāt*) und fromme Spenden (*mabarrāt*) zukommen. Der Mensch aber ist ein Sklave der Wohltätigkeit. Und es ist in allen Religionen verboten, einer bedeutenden Gruppe Verleumderisches anzuhängen."

Al-Qārī meint also, den von seinem Gegner erhobenen Vorwurf des Osmanenhasses dadurch entkräften zu können, dass er auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Dankbarkeit für Wohltaten verweist. Da sich der osmanische Sultan sowohl militärisch für den Islam eingesetzt als auch die Bewohner Mekkas mit Wohltaten verwöhnt habe, könnten jene die Osmanen gar nicht hassen.

---

[186] Vgl. Nurhan Atasoy: Art. „khirka-yi sherīf" in *EI²*.

Die bisher behandelten Passagen zeigen, dass sich al-Qārī der dualen Natur der Herrschaftsausübung in Mekka sehr wohl bewusst war: sowohl der Šarīf als auch der osmanische Suzerän werden in seinen Schriften mit Belobigungen bedacht. Unmittelbar nebeneinander erscheinen die beiden Mächte in seinem Nachtrag zur Ǧuwaynī-Widerlegung (21n.). Dort schreibt er von der Hilfe, die er bei seiner Auseinandersetzung mit den mekkanischen Schafiiten von seiten der beiden osmanischen Repräsentanten in Mekka erfahren hat:

> *wa-mā ḏāka min-humā kān Allāhu la-humā wa-fī ͨawni-himā illā li-quwwat dawlat ẓill aẓ-ẓalīl as-sulṭānī wa-iṭālat as-sayf al-burhānī adāma Llāhu dawlata-hū wa-nuṣrat aḥibbā'i-hī ͨalā aͨdā' ad-dīn min al-kāfirīn wa-ẓ-ẓālimīn wa-li-riͨāyat ḥimāyat Mawlānā ḥāmī ahl al-ḥaramayn aš-šarīfayn wa-ḥāwī sukkān al-maqāmayn al-munīfayn ḥafaẓa Llāhu ͨan āfāt ad-dārayn bi-ḥurmat sayyid aṯ-ṯaqalayn*
>
> „Und dies geschah nur deswegen von ihrer beider Seite – Gott möge sich für sie verwenden und ihnen helfen –, weil der Staat des sultanischen Schutzherrn stark ist und das Schwert des Beweises gezückt hat – Gott möge seinen Staat und den Schutz für seine Freunde vor den Feinden der Religion, den Ungläubigen und Bedrückern, dauerhaft machen, und weil unser Herr, der Beschützer und Behüter der Bewohner der beiden heiligen Stätten seinen fürsorglichen Schutz angedeihen ließt – Gott möge ihn durch die Würde des Gottesgesandten (w. Herrn der beiden Gattungen) vor den Schäden der beiden Gefilde (Diesseits und Jenseits) schützen."

Al-Qārī erwähnt an dieser Stelle den Šarīfen als Schutzherrn der Stadt Mekka, auch wenn dieser in seiner Sache gar nicht tätig geworden war. Vermutlich wollte er damit vermeiden, dass sich der Šarīf durch eine Überbetonung der osmanischen Herrschaftsposition in Mekka brüskiert fühlte.

(3) An einzelnen Stellen nimmt al-Qārī auch auf die Herrscher der Usbeken Bezug. Namentlich erwähnt er nur den Šībāniden-Herrscher ͨUbayd Ḫān (reg. 940-46/1533–40). Dieser soll einmal einen berühmten Vers Ǧāmīs rezitiert haben, in dem die Hiǧra des Propheten als Flucht (*firār*) beschrieben wird, wofür al-Qārī ihn kritisiert (183.II38). In seinem *Miškāt*-Kommentar rügt al-Qārī einen namenlosen Usbeken-Chan für die auch in der langen Schia-Abhandlung beschriebenen Kriegsverbrechen an der Zivilbevölkerung Transoxaniens:

> Wie hässlich ist, was von einem Usbeken-Chan (*baͨḍ ḫawānīn al-Uzbak*) in unserer Zeit ausgegangen ist, der in einem großen islamischen Land ein Massaker (*qatl ͨāmm*) befohlen hat, dem ehrenwerte Scheiche, bedeutende Sayyids, islamische Gelehrte, Frauen, Schwache und Kinder, Kranke, Blinde in Tausenden zum Opfer gefallen sind, obwohl die Bewohner des besagten Landes der ḥanīfischen Gemeinschaft, ja der hanafitischen Richtung der Sunniten angehören. Und derjenige, der das Sultanat in Anspruch nimmt, behauptet (noch dazu), die Wissenschaft und die Scharia zu ehren, obwohl doch unsere Gelehrten klargestellt haben, dass, wenn die Muslime eine Festung der Ungläubigen erobern würden, in der sich Tausende der *ahl al-ḥarb* befinden, unter ihnen aber auch ein Ḏimmī von unbekanntem Aussehen, kein Massaker erlaubt sei. (17.IX246)

Al-Qārī sieht das Verhalten des Usbeken-Chans als ein Beispiel dafür an, dass in seiner Zeit die Herrscher die Bekämpfung der Polytheisten aufgegeben und sich der Bekämpfung der Muslime zugewandt haben, um Länder einzunehmen und Verderben auszubreiten (*li-aḫḏ al-bilād wa-iͨṭā' al-fasād*). Aus diesem Grund habe auch manch hanafitischer Gelehrter gesagt, dass derjenige, der den Herrscher seiner Zeit gerecht (*ͨādil*) nenne, ein Ungläubiger sei (17.IX245f).

Die Lehrauffassung, wonach derjenige, der den herrschenden Sultan gerecht (*ᶜādil*) nennt, ungläubig wird, diskutiert al-Qārī auch in seinem Kommentar zur *Risālat Alfāẓ al-kufr* und weist sie dort als von al-Māturīdī stammend aus. Al-Qārī ist mit dieser Lehrauffassung offensichtlich einverstanden, denn er weist den möglichen Einwand, dass von dem Herrscher sowohl Ungerechtigkeit als auch Gerechtigkeit ausgehen könne, mit dem Argument zurück, dass die Ungerechtigkeit des herrschenden Sultans häufiger sei, und das Urteil nach dem überwiegenden Teil erfolgen müsse (*wa-l-ḥukm bi-l-aġlab*; 20.517).[187] Welche Folgen es hat, wenn Gelehrte ihren Herrscher für gerecht erklärten, zeigt der bekannte *maḥḍar* von 1579 im Moghulreich (vgl. oben S. 5): hier diente die erklärte Gerechtigkeit des Herrschers als Legitimation für seine Erhebung zum obersten *muǧtahid* und für die Ausschaltung jeglicher Kritik von seiten seiner Gelehrten.[188]

Offensichtlich gab es bei den Šībāniden in der gleichen Zeit ähnliche Tendenzen. In seiner langen Schia-Abhandlung ergänzt al-Qārī den Bericht über das Wüten der Usbeken in Transoxanien um die Bemerkung:

> Seltsamer noch als dies ist, dass einige Angehörige des gemeinen Volkes (*baᶜḍ al-ᶜawāmm*) ihren Herrscher *ᶜādil* (gerecht) nennen, obwohl doch vor dieser Zeit unsere Gelehrten klar ausgesprochen haben, dass derjenige, der den Herrscher seiner Zeit gerecht nenne, ein Ungläubiger ist. (26.133b–134a)

(5) Von den Herrschern des Bāburiden-Hauses nennt al-Qārī in seinen Schriften lediglich Humāyūn, und zwar mit einer Anekdote, die auch aus anderen Quellen bekannt ist. Humāyūn richtete im Winter des Jahres 960/1553 am Geburtstag des Propheten für den Naqšbandī-Scheich Zayn ad-Dīn Maḥmūd Bahdīnī auf der Burg von Qandahār ein Bankett aus und goss ihm bei dieser Gelegenheit persönlich mit einer Kanne das Waschwasser über die Hände.[189] Al-Qārī führt die Geschichte von diesem Bankett in seiner Schrift über das Geburtsfest des Propheten als einen Beleg dafür an, dass Gelehrte und Scheiche bei den Nicht-Arabern an diesem Tag Einladungen zu Feierlichkeiten bereitwillig annehmen (94.233b). Al-Qārī epithetisiert Humāyūn in dieser Geschichte recht großzügig als Weltenherrscher (*sulṭān az-zamān wa-ḫāqān ad-dawarān Humāyūn bādšāh*) und versieht seinen Namen mit einer Eulogie (*taġammada-hū Llāhu wa-aḥsan maṯwā-hū* = Gott möge ihn mit seiner Gnade bedecken und ihm eine schöne Ruhestätte geben).

Al-Qārī betont in seiner Version der Geschichte, dass es der Herrscher war, der sich um die Zusammenkunft mit dem Scheich bemüht hatte. Der Scheich dagegen soll die Begegnung mit dem Herrscher lange abgelehnt haben, bis auf Vermittlung von Humāyūns Wesir Bayram Ḫān die Einladung am Geburtsfest des Propheten zustandekam. Der Herrscher erscheint in dieser Geschichte in einer dem Scheich völlig untergeordneten Position: er drängt seinen Wesir, ihm eine Zusammenkunft mit dem Scheich zu verschaffen, „wenn auch nur für kurze Zeit" (*wa-law fī qalīl min az-zamān*), und bei dem Bankett selbst, das mit königlichem Pomp (*asbāb mulū-*

[187] Al-Qārīs Lehrer Quṭb ad-Dīn hatte mit solchen Dingen noch keine Schwierigkeiten gehabt. Er bezeichnet den osmanischen Sultan Murād in seiner Geschichte Mekkas als „großen freigebigen Sultan, der die Welt mit *Gerechtigkeit* und Ehre erfüllt" (*Al-Iᶜlām* 11f). Der 1150 verstorbene Sačaqlizāde hat zu diesem Thema eine eigene Abhandlung verfasst: 3. *ar-R. al-ᶜĀdiliyya* (1133).

[188] Vgl. Rizvi *Religious and intellectual history* 147.

[189] Badā'ūnī *Muntaḫab at-tawārīḫ*, engl. Übers. I 588f, *Taẕkira-yi Humāyūn wa-Akbar* 169f.

kāniyya) vorbereitet wird, gießt er dem Scheich persönlich mit einer Kanne das Waschwasser über die Hände, während sein Wesir ihm mit einem Auffangbecken assistiert (94.233b).

(6) In dem Bericht über die Zusammenkunft zwischen Humāyūn und Bahdīnī klingt bereits ein Thema an, das mehrere von al-Qārīs späteren Schriften durchzieht: die Ferne von den Herrschern als Heilsnotwendigkeit für die Gelehrten. Bei seiner Propagierung dieses Konzepts, das sich, wie eingangs bemerkt (vgl. oben S. 8), auch in seiner persönlichen Lebensführung spiegelt, kann sich al-Qārī auf ein altes islamisches Frömmigkeitsideal berufen, das durch Traditionen abgesichert war.[190]

Allerdings beschränkt sich al-Qārī in seinen Werken nicht auf die Reproduktion der Traditionen, die vor einer Nähe der Gelehrten zu den Herrschenden warnen, sondern versieht sie mit persönlichen Bemerkungen, in denen er klarstellt, dass er sich selbst diesem Ideal verpflichtet fühlt. In seinem *Miškāt*-Kommentar gibt ihm beispielsweise eine dieser Traditionen Anlass zu dem Ausruf: „Selig sei mein Vater, der mir zu sagen pflegte: Ich will nicht, dass du einer von den Gelehrten wirst, denn ich fürchte, dass Du dann vor den Toren der Herrschenden stehst" (17. 1521). An den Leser gerichtet, ergänzt er hierzu:

> „Wisse, dass der leichteste Fehler, den du begehen kannst [...], darin besteht, dass du wilden Tyrannen Gesellschaft leistest und durch deine Nähe bei jemanden, der nicht die Wahrheit ausführt und nicht den Trug sein lässt, den Weg der Verfehlung ebnest, insofern als dann Menschen, die unter dir stehen, dich als Achse benutzen, um die sich ihre Lüge dreht, als Brücke, auf der sie zum Unglück gelangen, und als Leiter, auf der sie zu ihrem Irrtum aufsteigen. Sie bringen mit dir Zweifel über die Gelehrten und führen mit dir die Herzen der Unwissenden [...] Wie schon nach der Überlieferung Muḥammad ibn Salama gesagt hat: Die Fliegen auf der Scheiße (*ᶜaḏira*) sind besser als ein Koranleser am Tor dieser Tyrannen" (17.1521).

Mit Abscheu berichtet al-Qārī in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar von „einigen Gelehrten, die im Dienste von Herrschern stehen" (*baᶜḍ al-ᶜulamāʾ allaḏīna hum ḫadamat al-umarāʾ*) und diesen einen bestimmten Rechtskniff (*ḥīla*) beibringen. Er besteht daraus, dass sie, wenn sie eine verheiratete Frau schön finden und ihr Mann sie nicht entlassen will, ihr befehlen, vom Glauben abzufallen. Dadurch, so erklärt al-Qārī, soll ihnen möglich sein, diese Frau, nachdem sie den Islam wieder angenommen hat, zu ehelichen oder, indem sie sie in ihrem Unglauben belassen, gefangenen Sklavinnen gleichzustellen, so dass sie mit ihnen geschlechtlich verkehren können, zusätzlich zu den vier Frauen, die sie schon besitzen (184.491).

Den Vorwurf der Herrschernähe wendet al-Qārī auch gegen seine Gegner. So lastet er al-Fīrūzābādī an, in den rubrizierten Buchstaben eines seiner seiner Werke das Lob auf einen Herrscher versteckt zu haben, und ganz ähnlich soll schon al-Qaffāl mit al-Ǧuwaynīs Billigung aus Liebe zum Diesseits die Religion aufgegeben und sich den Herrschern angenähert haben (21.451a).

In seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar setzt sich al-Qārī vom Autor des Grundwerkes ab, der dieses einem Ḥusaynī Sayyid namens Ibrāhīm gewidmet hatte, und ruft aus:

---

[190] Vgl. die von ihm in 128.31 angeführte Tradition nach Ibn ᶜAbbās, in der die Herrschenden mit Tragant-Büschen (*qatād*) verglichen werden: So wie man bei ihnen nur Dornen erntet, soll man aus der Nähe der Herrschenden nur Sünden ernten.

> „Ich habe Gott sei Dank weder dieses Werk noch irgend eine meiner früheren Schriften im Namen eines Herrschers oder Wezirs verfasst, sondern dies allein deswegen getan, um damit nach dem Angesicht Gottes und der Fürsprache seines Propheten am Tag der Auferstehung zu streben" (140.12).

Mit diesem Bekenntnis stellt er sich möglicherweise auch gegen zeitgenössische Tendenzen in Mekka, denn mehrere mekkanische Gelehrte produzierten in dieser Zeit Texte mit herrscherlicher Förderung von šarīfischer bzw. osmanischer Seite.[191]

Al-Qārī behandelt das Thema der Herrschaftsferne auch in einer eigenen Abhandlung mit dem Titel *Tabʿīd al-ʿulamāʾ ʿan taqrīb al-umarāʾ* (89.). Zu den Hadithen, die er hier anführt, gehört derjenige, wonach der Prophet eines Tages zu seinen Gefährten sagte: „Sucht Zuflucht bei Gott vor dem ‚Brunnen der Traurigkeit' (*Ǧubb al-ḥuzn*)?" Da fragten sie ihn: „O Gottesgesandter, was ist der ‚Brunnen' oder ‚das Tal der Traurigkeit' "? Er antwortete: „Ein Tal in der Hölle. Die Bewohner der Hölle bitten Gott jeden Tag siebzig Mal darum, dass er sie davor bewahre. Gott hat es für die ‚heuchlerischen Koranleser' (*al-qurrāʾ al-murāʾīn*) vorgesehen. Die schlimmsten Koranleser sind aber diejenigen, die die Herrschenden aufsuchen" (89.88a). Der Asket Samnūn ibn Ḥamza (st. 290/903) wird mit dem Ausspruch zitiert: „Wie schimpflich ist es für den Gelehrten, wenn man zu seinem Unterricht kommt und er nicht da ist, und wenn man dann nach ihm fragt und man gesagt bekommt, dass er beim Herrscher ist" (89.89a).

Al-Qārī ergänzt diese und andere Überlieferungen zunächst nur um ein paar wenige eigene Aussagen. Diese diskursiven Einschübe nehmen im Verlauf der Schrift dann immer weiter zu und münden in eine *min-hā*-Liste mit Regeln ein, die für die Verständigen (*ūlū l-albāb*) gelten sollen. Zu den Regeln, die er hier für den Gelehrten formuliert, gehört es,

> „dass er sich von den Herrschern fernhält und sie in keinem Fall aufsucht, solange es einen Weg gibt, ihnen zu entkommen, ja er soll sich davor hüten, mit ihnen Umgang zu haben. Und wenn sie zu ihm kommen, so ist das Diesseits süß und grün, und seine Zügel liegen in den Händen der Herrscher und Unterdrücker. Der Umgang mit ihnen bedeutet auch immer, dass man sich um ihr Wohlgefallen bemüht und sich ihre Herzen geneigt zu machen versucht, obwohl sie in ihren Regierungshandlungen Unterdrücker sind. So obliegt es jedem Frommen, sie zu tadeln, sie durch Aufzeigung ihrer Unterdrückung zu verärgern und ihr Handeln zu missbilligen" (89.95a).

Der Umgang mit den Herrschenden, so ergänzt al-Qārī noch, führt unweigerlich zu *buht* („Lüge") und *suḥt* („widerrechtlicher Besitz").

Al-Qārīs Schrift über die Notwendigkeit der Distanz zu den Herrschenden (89.) kann als eine theoretische Fundierung seines auch tatsächlich umgesetzten herrschaftsfernen Lebensstils betrachtet werden. Dieser Lebensstil beruhte auf der Überzeugung, dass letztendlich alle weltliche Herrschaft der Gegenwart nichtig ist. Sehr deutlich lässt sich diese Überzeugung an einer Bemerkung in seinem *Šifāʾ*-Kommentar festmachen. Ausgangspunkt ist der Hadith, wonach die

[191] Der Gelehrte und Literat Ḫiḍr al-Mawṣilī verfasste seinen Kommentar zu poetischen Belegstellen, die in zwei bedeutenden Korankommentaren vorkommen, *al-Isʿāf fī šarḥ šawāhid al-Qāḍī wa-l-Kaššāf* (vgl. EI² IX 372a) im Jahre 994h im Namen Ḥasan ibn Abī Numayys. Er erhielt dafür von ihm 1000 Dīnār. Ṣafī ad-Dīn al-Kīlānī verfasste in seinem Namen einen Kommentar zur Ḫamriyya Ibn al-Fāriḍs. Er erhielt dafür eine große *iǧāza* (Mirdād 180). Außerdem verfasste er für ihn eine lange Urǧūza über den Vorrang der Ahl al-Bayt und ihre Geschichte. Aḥmad Bā Kaṯīr verfasste seinen Text *Ḥusn al-maʾāl fī manāqib al-āl* im Namen des Šarīfen Idrīs (Mirdād 43). Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī und ʿAbd al-Karīm al-Quṭbī priesen in ihren Geschichtswerken umgekehrt die osmanischen Sultane.

Menschen bei der Auferstehung gefragt werden: „Wem gehört heute die Herrschaft?“, worauf sie antworten: „Gott allein, dem Bezwinger.“ Hierzu al-Qārī:

> „In den Augen der Geheimnisträger (*arbāb al-asrār*) und Lichtbesitzer (*aṣḥāb al-anwār*) gibt es auch heute keine Herrschaft außer derjenigen, die Gott allein, dem Bezwinger, gehört, dem Herrn der Himmel und der Erde und demjenigen, was zwischen ihnen beiden ist“ (18.516f).

Auf der anderen Seite muss aber auch berücksichtigt werden, dass die Schrift zur Herrschaftsferne ganz am Ende von al-Qārīs Gesamtwerks steht und es andere Werke gibt, aus denen hervorgeht, dass er bereit war, auf Herrscher zuzugehen und sie zu loben, wenn sie seinen Anliegen entgegenkamen. Vielleicht resultierte das schon früher vorgetragene und zuletzt zu monographischer Ausführlichkeit entfaltete Ideal der Herrschaftsferne auch aus einer besonderen Enttäuschung über die in Mekka maßgeblichen politischen Autoritäten. Von dem Šarīfen konnte al-Qārī enttäuscht sein, weil er seinen Gegner ᶜAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī und den schafiitischen Maḏhab privilegierte und nicht bereit war, davon abzurücken; von der osmanischen Obrigkeit konnte er enttäuscht sein, weil sie die Partei Ibn ᶜArabīs unterstützte, anstatt sie, wie von ihm gefordert, zu bestrafen und zu verfolgen.

Mekkanische Funktionsträger

(1) In mehreren seiner Schriften geht al-Qārī auch auf mekkanische Funktionsträger ein. Auffällig ist, dass er sich an den meisten Stellen sehr kritisch zu ihnen äußert. Ein Beispiel ist die folgende Passage in seiner Schrift zum Leichengebet, in der verschiedene Unsitten auf dem Moscheehof in Mekka behandelt. Dort schreibt er:

> „Zu der Gesamtheit der Verwerflichkeiten gehört, dass die Armen an der Wand der Kaaba sitzen, die Gruppe derjenigen, die den Umlauf vollziehen, belästigen und die Menge der mit Bittgebet und *ḏikr* Beschäftigten stören. An ihrem sündhaften Tun haben diejenigen Machthaber Anteil, die ihnen Wohltaten erweisen und sie nicht vertreiben, wie die Scheiche des Ḥaram, die *mušiddūn* und die anderen, die Macht über sie haben“ (50.132b).

Um was für eine Gruppe von Personen es sich bei den *mušiddūn* handelt, kann hier leider nicht beantwortet werden. Vielleicht waren es Helfer des Šayḫ al-Ḥaram oder Moscheediener.[192]

Misstrauen hatte al-Qārī auch gegenüber den Imamen, die das Gebet in der Moschee anführten. Dies zeigt sich besonders in seiner Schrift über die erste Reihe. Hier versucht er zu zeigen, dass im Gegensatz zu anderen Moscheen, wo als erste Reihe die Reihe hinter dem Imam gilt, sich die Gelehrten bei der Heiligen Moschee von Mekka darauf geeinigt hätten, dass sich derjenige, der dem Imam nachfolge, an einer anderen Seite der Kaaba näher sein dürfe als dieser. Von dem Vordersten an jeder Seite solle, da sich vor ihm keine weitere Reihe befinde, gesagt werden, dass er in der ersten Reihe sei. Einer der Gründe, die seiner Auffassung nach dafür sprechen, das Gebet unmittelbar vor der Kaaba zu verrichten, ist

> *al-buᶜdu ᶜan a'immati haḏā z-zamān · ka-mā ṣarraḥa bi-hī ᶜulamā'u hāḏā š-šān · anna l-baᶜīda ᶜan il-ḫaṭībi afḍalu min al-qarībi li-mā yurā ᶜalay-him min al-munkarāti l-wāqiᶜati*

[192] Allerdings macht Quṭb ad-Dīn in seiner Chronik Mekkas eine Angabe, die eher darauf schließen lässt, dass es sich um Bauleute handet. Im Jahre 826h schickte demnach der mamlukische Herrscher Bārsbay den Amīr Maqbal al-Qadīdī al-Ašrafī nach Mekka, damit er das Dach der Kaaba reparierte. Außerdem setzte er auch die Säulen im Inneren der Kaaba instand. Maqbal wird in diesem Zusammenhang als der *mušidd* des Baus bezeichnet. Daneben tritt neben diesem noch ein *nāẓir* (Aufseher) auf, vgl. *al-Iᶜlām* 207f.

> *laday-him wa-law fī mušāhadati l-ʿamā'imi l-kabīrati ka-l-abrāǧ· wa-mulāḥaẓati l-akmāmi l-wāsiʿati ka-l-aḫrāǧ wa-ġayru ḏālika mimmā yastaḥiqqūna t-taʿzīra bi-l-iḫrāǧ·* (45.86a) die Entfernung von den Imamen dieser Zeit – so wie die Gelehrten auf diesem Feld klar ausgesprochen haben, dass die Ferne vom *ḫaṭīb* besser ist als die Nähe – aufgrund der bei ihnen zu beobachtenden Verwerflichkeiten, seien es die Turbane, die groß wie Türme sind, die Ärmel, weit wie Manteltaschen, oder andere Dinge, mit denen sie sich der Bestrafung durch Ausweisung würdig machen.

Die Entfernung von den Imamen hat nach Auffasung al-Qārīs nicht nur den Vorteil, dass der Betende ihrer verwerflichen Kleidung nicht ansichtig wird, sondern auch, dass er ihre fehlerhafte Lesung und Rezitation mit ihren falschen Auslassungen und Hinzufügungen nich hört (45.86a).

Dass auch andere Muslime Anstoß an der Aussprache der schafiitischen Imame nahmen, geht aus einer Anekdote über ʿAbd al-Qādir aṭ-Ṭabarī hervor. Zu ihm soll nämlich eines Tages nach dem Gebet „ein Mann von den hochmütigen Fremden" (*raǧul min zuhāt al-ġurabā'*) gekommen sein und zu ihm gesagt haben: „Mawlānā, die Imame von Mekka sprechen das *ḏāl* nicht gut aus." ʿAbd al-Qādir fragte zurück: „Wir?" Als der Mann bejahte, sagte er geistesgegenwärtig dreimal *takḏibu* („Du lügst!), wobei er das *ḏāl* besonders deutlich aussprach. Dann sagte er: „Hör jetzt hin! Sprechen wir es gut aus oder nicht?" Da ging der Mann beschämt davon (Mirdād 227).[193]

Al-Qārīs Ärger über das fehlerhafte Rezitationsverhalten der Imame tritt auch in dem Kapitel über das rituelle Gebet in seinem *Miškāt*-Kommentar zutage. Der von Anas ibn Mālik überlieferte Ausspruch: „Ich habe noch nie hinter einem Imam gebetet, der ein leichteres und vollkommeneres Gebet hatte als der Prophet" gibt ihm dort Anlass zu der folgenden Bemerkung:

> „Die Bedeutung von Leichtigkeit ist (hier), dass er es mit Ausnahme der dafür vorgesehenen Orte nicht in die Länge zog, wie es in unserer Zeit die verehrten Imame sogar in Mekka tun. Sie sprechen nämlich die natürliche Madda dreimal so lange aus (*yamuddūn fī l-maddāt aṭ-ṭabīʿiyya qadr ṯalāṯ alifāt*), längen das Schweigen an den Pausa-Stellen und erhöhen die Anzahl der Lobpreisungen, um damit die Zeit zu überbrücken, bis die *mukabbirūn* („diejenigen, die das *Allāhu akbar* sprechen"), die die Melodien in die Länge ziehen, fertig sind [...] Bei uns besagt der Maḏhab, dass der Imam die Lobpreisungen nicht so sehr verlängern soll, dass er damit die Leute verdrießt" (17.III207f).

Die Institution der *mukabbirūn* geht auf einen Hadith zurück, wonach Abū Bakr einst beim Gebet für den geschwächten Propheten den *takbīr* verstärkte, so dass die anderen Betenden ihn hören konnten. Die Kommentierung dieser Tradition gibt al-Qārī Gelegenheit, noch einmal auf die ihm missfallenden Gepflogenheiten beim Freitagsgebet zurückzukommen.[194] Ibn al-Humām hatte zu dem Hadith erklärt: „Hierdurch weiß man, dass die Muezzine beim Freitagsgebet und an den Festen ihre Stimme erheben dürfen". Dazu nun al-Qārī:

> „Gemeint ist nicht die spezielle Art, wie in unserer Zeit die Stimme erhoben wird, sondern das Grundprinzip der Stimmerhebung zur Übermittlung der Stellungswechsel (*intiqālāt*). Was die spezielle Art anlangt, die in diesen Landen üblich geworden ist, so ist nicht ausgeschlossen, dass sie (das Gebet) zunichtemacht. Denn sie impliziert meistens eine Dehnung des Hamza von *Allāhu akbar* oder *akbar* oder seines Bā', was es zunichte macht. Und wenn das nicht der

[193] Denkbar wäre natürlich auch, dass mit diesem „Mann von den hochmütigen Fremden" al-Qārī selbst gemeint war.

[194] Welche Bedeutung al-Qārī seinen Ausführungen zu dieser Frage beimaß, lässt sich daran erkennen, dass er sie dem Leser in seinem *Šamā'il*-Kommentar in Erinnerung ruft (vgl. Qvw. 183.II214).

> Fall ist, so deshalb, weil sie lauter rufen, als es zur Übermittlung erforderlich ist, und sich mit der Komposition von Melodien befassen, um die Gesangskunst (*aṣ-ṣināʿa an-naǧmiyya*) vorzuführen, nicht um den Gottesdienst zu verrichten [...] Ich sehe nicht, dass so etwas von Leuten ausgeht, die den Sinn von rituellem Gebet und Gottesdienst verstehen, so wie ich auch nicht sehe, dass die Komposition von Melodien beim Bittgebet, wie sie die Rezitatoren in dieser Zeit betreiben, von Leuten ausgeht, die den Sinn des Bittgebets verstehen. Dies ist nur eine Art Spiel [...] Seltsamer noch als dies ist, dass als eine Folge der Längung (des *takbīr*) durch die *mukabbirūn* der Imam, sogar hier in Mekka, Lobpreisung bei Rumpfbeuge und Niederwerfung steigert und bei den Stellungswechseln anhält, um abzuwarten, bis sie mit ihren Dehnungen fertig sind. So hat sich die Sache verkehrt: Der Imam ist der Gefolgsmann und der *mukabbir* der, dem Gefolgschaft geleistet wird" (17.III220).

Al-Qārī war nicht nur darüber empört, dass die Imame und *mukabbirūn* das Gebet zu musikalischen Darbietungen nutzten, sondern auch darüber, dass sie das Gebet dadurch unnötig in die Länge zogen. Eine bei Muslim überlieferte Tradition besagt, dass derjenige, der einem Volk vorbetet, das Gebet aus Rücksicht gegenüber den Schwachen kurz halten soll. Wenn er dann alleine sei, könne er so beten, wie er wolle. Bei den Imamen von Mekka war nach al-Qārīs Beobachtung diese Regel in ihr Gegenteil verkehrt worden:

> „Heute ist es so, dass unsere Imame, wenn sie den Leuten vorbeten, das Gebet extrem in die Länge ziehen und alle äußerlichen Regeln berücksichtigen. Wenn sie dann alleine beten, dann kürzen sie es es auf die kürzeste Zeit, die bei einem Gebet, wenn auch nur nach einzelnen Überliferungen, zulässig ist. Gott ist Sachwalter seiner Religion. Und trotzdem, mögest Du Gott für das danken, was nach dem Jahre 1000 noch an Prophetennachfolge, Ehre und Großmut übriggeblieben ist" (17.III213).

In seinem *Šamāʾil*-Kommentar erklärt al-Qārī im Zusammenhang mit der Koranrezitation des Propheten, dass die Dehnung (*madd*) der Vokale bei den heiligen Nomina nicht über die Länge eines Alifs, was man die natürliche Dehnung (*al-madd aṭ-ṭabīʿī*) nenne, hinausgehen dürfe. Das gibt ihm erneut Anlass zur Klage über zeitgenössische Praktiken:

> „Was aber die Neuerungen anlangt, die die Rezitatoren unserer Zeit, ja sogar die Imame unseres Gebetes, eingeführt haben, dass sie nämlich über die natürliche Dehnung hinausgehen, so dass sie zwei Alifs und mehr erreicht, während sie vielleicht die notwendige Dehnung kürzen, so (sage ich): Gott möge ihr Leben nicht ausdehnen (*lā madda Llāhu fī ʿumri-him*) und ihnen bei ihrer Angelegenheit nicht helfen (*wa-lā amadd fī amri-him*)" (183.II111).

In rhetorischer Zuspitzung spricht hier al-Qārī für die von ihm gerügten Imame eine Verwünschung aus, die in ihrer Wortwahl auf die von jenen praktizierten Missbräuche Bezug nimmt.

(2) Al-Qārīs Kritik an den mekkanischen Funktionsträgern beschränkt sich allerdings nicht auf die Beanstandung einzelner Missbräuche oder Handlungsfehler, vielmehr war seine Kritik an diesem Personenkreis von genereller Art. Diejenigen, die in Mekka Ämter angenommen hatten, waren für ihn *akalat al-ḥarām*, Menschen, die sich an Verbotenem bereicherten. Diesen Standpunkt bringt er in verschiedensten Kontexten immer wieder neu zum Ausdruck, wobei er an einzelnen Stellen auch auf die besondere ökonomische Situation Mekkas in seiner Zeit eingeht.

Schon am Ende seiner frühen *niyya*-Abhandlung zitiert al-Qārī seinen indirekten Lehrer Ismāʿīl aš-Širwānī mit der Aussage: „Seit dem Tag, an dem die verbotenen Ämter (*al-waẓāʾif al-muḥarrama*) in Mekka vorhanden sind, hat sich die Gottesfreundschaft von ihren Bewohnern

entfernt, und die Unwissenheit (*ǧahāla*) und die Untätigkeit (*baṭāla*) haben von ihnen Besitz ergriffen." Offenbar mit Bezug auf das von aš-Širwānī bedauerte Verschwinden der Gottesfreundschaft aus Mekka, vermerkt al-Qārī hierzu: „Dies ist selbstverständlich, denn Gott hat gesagt: Esst von den guten Dingen (sc. die euch erlaubt sind) und tut Rechtschaffenes {23:51}" (36.108a).

Die Tatsache, dass al-Qārī die *niyya*-Schrift mit diesem Gedanken enden lässt, kann als Indiz dafür gewertet werden, dass sie auf die spezielle Situation in Mekka zu seiner Zeit gemünzt war, als es durch das finanzielle Engagement des osmanischen Suzeräns zu einer Inflation von bezahlten religiösen Ämtern in der heiligen Stadt kam. Mit dem an Gott gerichteten Wunsch, Er möge seine Einkünfte (*arzāq*) gut und seine charakterlichen Eigenschaften (*aḫlāq*) schön machen und ihm Erfolg verleihen beim Erwerb des nützlichen Wissens und beim rechtschaffenen Werk, lässt al-Qārī diese Schrift ausklingen.

Ausführlich äußert sich al-Qārī auch in seinem *Arbaʿūn*-Kommentar zu den „verbotenen" Ämtern im Mekka seiner Zeit. Anlass ist hier der sechste Hadith dieser Sammlung, der aus den beiden *Ṣaḥīḥ*-Werken von al-Buḫārī und Muslim zitiert wird: „Das Verbotene (*ḥarām*) ist evident und das Erlaubte (*ḥalāl*) ist evident. Dazwischen liegen zweifelhafte Dinge, die viele Leute nicht erkennen. Wer sich vor den zweifelhaften Dingen (*šubuhāt*) hütet, reinigt seine Religion und Ehre. Wer aber in die zweifelhaften Dinge gerät, gerät in das Verbotene." Sufyān aṯ-Ṯawrī, so führt al-Qārī im Zusammenhang mit diesem Hadith an, sei einst von einem Mann nach dem Vorzug der ersten Gebetsreihe gefragt worden, und habe darauf geantwortet: „Schau mal, woher das Stück Brot stammt, das du gerade ißt, und dann geh in die letzte Reihe." Die Anekdote gibt al-Qārī Anlass zu der Bemerkung:

> „Dies ist in dieser unserer Zeit ein großes Unglück und eine gewaltige Versuchung, denn die Verdienstquellen (*makāsib*) sind verderbt und die verbotenen Sachen sind zahlreich geworden, bei gleichzeitig bestehender Notwendigkeit des Umgangs und Verkehrs. So ist die Rettung fern und die Angelegenheit sehr ernst" (187.85a–b).

Auch hier zitiert al-Qārī wieder das Diktum seines indirekten Lehrers Ismāʿīl aš-Širwānī, allerdings in leicht modifizierter Form: „Von dem ersten Tag an, da die *ṣurra* und das Amt (*waẓīfa*) in den beiden erhabenen heiligen Stätten Einzug hielten, ist die Gottesfreundschaft (*wilāya*) von dort verschwunden."

Der Grund hierfür, so erklärt al-Qārī, sei, dass man früher seinen Lebensunterhalt mit legalen Erwerbstätigkeiten wie dem Handel und der Landwirtschaft oder über die verborgen erhaltenen Gaben (*al-mawāhib al-ġaybiyya*) und die mekkanischen Spenden (*al-futūḥāt al-Makkiyya*), für die man nicht zur Rechenschaft gezogen werde, bestritten habe. Dann aber sei man „in diesen Zeiten" (*fī hāḏihi l-azmina*) in Versuchung geführt worden, sich an verbotenem Geld wie den Zehnteinnahmen von Dschidda (*ʿušūr Ǧudda*) oder zweifelhaftem Geld wie der *ṣurra* zu bereichern. So sei ihr – welche Personengruppe genau gemeint ist, sagt er nicht – Imamat, ihr Gebetsruf, ihre Koranrezitation und alle anderen Dinge von dieser Art krank (*maʿlūl*) geworden, und es sei unwahrscheinlich, dass sie als aufrichtige Handlungen angenommen würden. Al-Qārī führt aus, dass die Empfänger dieser Gelder ihnen gegenüber jede Hemmung verloren hätten und wie Wassersüchtige geworden seien. Sie begnügten sich nicht mit der Menge des Notwendigen, was ihnen noch eine Entschuldigungsgrund an die Hand gegeben hätte, insofern als die Notwendigkeiten die verbotenen Dinge erlaubt machen, sondern seien selbst zur Kategorie der Reichen

aufgestiegen. Als solche machten sie aber weiter den Armen ihre Rechte auf Wohnraum (*saknā l-ḫalwa*) und Dienststellung (*waẓīfat al-ḫidma*) streitig, ohne zwischen Erlaubtem und Verbotenem zu unterscheiden. Al-Qārī schließt den Abschnitt mit der Bitte an Gott um ein gutes Ende ab (187.85a–b).

Al-Qārīs Ausführungen zu diesem Thema können als unmittelbare Kritik an der mekkanischen Funktionselite verstanden werden, die, wie oben (S. 19f) dargelegt wurde, in den Jahren vor der Jahrtausendwende in ein Lohnverhältnis zum osmanischen Staat eingetreten war. Bei mehreren Angehörigen dieses Gelehrtenstandes wissen wir, dass sie ihr Einkommen nicht nur aus der *ṣurra,* sondern auch aus Zuteilungen aus den Steuereinnahmen von Dschidda bezogen.[195] Genau diesen Personenkreis meinte al-Qārī wohl auch, wenn er in seinem *Miškāt*-Kommentar in einer *qultu*-Passage den Zoll (*maks*) als hässlichste Form der Ungerechtigkeit brandmarkt und dann schreibt:

> „Und es ist höchst erstaunlich, dass die Gelehrten und Scheiche unserer Zeit von ihnen (sc. den Zollnehmern) dieses Geld annehmen und es als Zahlungsmittel verwenden, ohne über den Ausgang nachzudenken. Wir bitten Gott um Wohlergehen, erlaubten Lebensunterhalt und gute Werke" (17.VII146).

Al-Qārīs Kritik an der mekkanischen Funktionselite manifestiert sich auch an denjenigen Stellen in seinen Werken, an denen er die *muǧāwara* diskutiert. Als ein Beispiel seien hier die betreffenden Passagen im großen *Manāsik*-Kommentar vorgestellt. Al-Qārī referiert dort (73. 326) zunächst den alten Dissens[196] zu dieser Frage, der quer durch alle Rechtsschulen geht: während die Abū-Ḥanīfa-Schüler Abū Yūsuf und Muḥammad, die Schafiiten und Hanbaliten die *muǧāwara* für wünschenswert hielten, sehen Abū Ḥanīfa selbst, Mālik und „einige Vorsichtige" (*baʿḍ al-muḥtāṭīn*) sie als verwerflich an, weil sie Überdruss (*malal*) gegenüber dem Gotteshaus befördere und den Respekt vor seiner Heiligkeit beeinträchtige, darüber hinaus aber auch die an diesem Ort begangenen Sünden schwerer wiegen als an anderen Orten. Hiergegen wendet al-Qārī ein, dass diese Befürchtungen zwar bei Verwirrten (*muḫallaṭūn*) angebracht seien, nicht aber bei den Aufrichtigen (*muḫliṣūn*), denen der Lohn für die guten Taten vervielfacht wird, ohne dass diese durch schlechte Taten zunichte gemacht werden. Für sie gehöre der Aufenthalt unbestritten zu den edelsten Formen des Gottesdienstes (*min afḍal al-ʿibādāt*).

Allerdings gelte dies wirklich nur für die einzelnen wenigen Menschen, die von den niederen Triebkräften befreit seien (*al-muḫallaṣūn min muqtaḍayāt aṭ-ṭibāʿ*) und bei einem Aufenthalt in Mekka die Heiligkeit des Ortes zu wahren vermögen. Bei der Beurteilung der Frage, ob Menschen diese Voraussetzungen für die *muǧāwara* erfüllen, solle man sich nicht auf Behauptungen stützen, denn wie leicht sei es, etwas zu behaupten, und wie schwer, es auch einzuhalten. Vermutlich reagiert al-Qārī mit dieser letzten Bemerkung auf die *muǧāwara*-Passage in Quṭb ad-Dīns Mekka-Buch. Dieser hatte dort (S. 22) die Auffassung vertreten, daß sich Abū Ḥanīfas Diktum von der Verwerflichkeit der *muǧāwara* an der Schwäche der Menschen orientiere, dass aber für denjenigen, der von sich wisse, daß er den Respekt und die Ehrfurcht vor dem heiligen Ort so bewahren könne, wie er ihn am ersten Tag seiner Ankunft in Mekka gehabt habe, die *muǧāwara* ein großer Gewinn sei. Al-Qārī mahnt zur Skepsis gegenüber solchen lügenhaften

---

[195] So bei ʿAbd al-Karīm al-Quṭbī und ʿAlī al-ʿIṣāmī, vgl. aṭ-Ṭabarī *al-Araǧ al-miskī* 190f.

[196] Vgl. dazu auch Ibn Ǧamāʿa 101–103 und Quṭb ad-Dīn 20–23.

Selbsttäuschungen und tritt sogar für eine an der Verderbtheit der eigenen Zeit orientierte Verschärfung von Abū Ḥanīfas Diktum ein:

> Diese Aussage des großen Imams von der Verwerflichkeit der *muǧāwara* im geheiligten Ḥaram bezieht sich auf seine vergangene Zeit. Wenn er (sc. der Imam) beobachtet hätte, was wir in diesen Tagen bei den *muǧāwirūn* zu sehen bekommen, die Art, wie sie sich an den verbotenen Ämtern (*waẓā'if al-ḥarām*) bereichern, und ihr offenkundiges Desinteresse an der Verehrung dieses Ortes, so hätte er zweifellos die *muǧāwara* für verboten erklärt. (73.326, zusammengefasst 59.168b)

In einer bekenntnisartigen Rede setzt sich al-Qārī nachfolgend von der Gewinnsucht derjenigen Menschen ab, die solchen Ämtern in der Heiligen Stadt nachstreben: „Uns genügt allein Gott, nur bei Ihm, dem Hohen und Allmächtigen, liegt Kraft, wir gehören zu denjenigen, die bei Seinem Tor Zuflucht nehmen und bedürftig sind nach Seinem Schutz, die Seine Strafe verdienen und Seine Vergebung erhoffen."

Für al-Qārī war das Problem der *muǧāwara* sehr stark mit der Frage der „Reinheit des Unterhalts und der Feinheit der Absicht" (*naẓāfat al-luqma wa-lāṭāfat an-niyya*) verbunden. An einer späteren Stelle in dem gleichen Werk, an der er sich über die Beurteilung des Aufenthaltes an beiden Heiligen Stätten Mekka und Medina äußert, macht er dies noch einmal deutlich. Dort erwähnt er neben den mekkanischen Lohnempfängern auch noch andere Gruppen, die keine lauteren Absichten mit ihrem Aufenthalt an den Heiligen Stätten verbanden:

> Wer sich an einem der beiden Orten aufhält und auf verbotene Weise an ihren Ämtern und (Schul)stätten (*maʿālim*?) klebt oder den *tawakkul* für sich in Anspruch nimmt, während er eigentlich gierig nach den ortsansässigen Händlern und ankommenden Reichen Ausschau hält, um ihnen [den *tawakkul*] vormachen zu können, für den soll die *muǧāwara* verboten sein. Wenn die Imame in unserer Zeit gelebt hätten und ihnen unsere Angelegenheit zur Prüfung vorgelegt worden wäre, so hätten sie gewiss die Verbotenheit klar ausgesprochen. Denn die Reinheit des Unterhalts und die Feinheit der Absicht ist der Angelpunkt des Gehorsams gegenüber Gott und die Grundlage der Gotteserkenntnis. (73.352)

Gegen die falschen *muǧāwirūn*, die nicht aus religiösen, sondern rein aus materiellen Gründen die Nachbarschaft des mekkanischen Heiligtums suchen, wettert al-Qārī auch in seinem *Miškāt*-Kommentar:

> „In Wirklichkeit sind sie gar keine *muǧāwirūn*, sondern sie verfolgen, wenn sie bleiben und nicht abreisen, unmoralische Absichten wie Handel, Amt (*manṣib*), Löhnung (*ǧirāya*), Kleidergeld (*ǧāmakiyya*), Geldbeutel (*ṣurra*) oder Ansehen (*šuhra*). Die meisten von ihnen bereichern sich daran unverdientermaßen, ohne Erfüllung ihrer Dienstaufgaben und ohne Beachtung der Stiftungsverfügungen in ihren Handlungen (*min ġayr riʿāyat li-šurūṭ al-awqāf fī mudāḫalāti-him*). Aber da diese Heimsuchung in den Ländern verbreitet ist und sie überflutet hat, hat sie Gefallen gefunden, selbst bei den Asketen (*zuhhād*) und Gottesdienern (*ʿibād*)" (17.V605).

Al-Qārīs allgemeine Verachtung gegenüber allen Personen, die sich in Mekka in ein Lohnverhältnis hatten bringen lassen, bestimmt auch seinen Blick gegenüber denjenigen, die in der Heiligen Moschee ein konkretes Amt ausübten. So schreibt er in seiner Abhandlung zur mekkanischen Gebetsordnung über die Imame von Mekka:

„Sie nehmen die hohen Ämter ein, ohne dass sie sich in dieser Sache ein Verdienst erworben haben. So siehst Du einen von ihnen vortreten und dabei die linke auf die rechte Hand legen[197], entweder aus Unkenntnis dieser Frage oder aus Nachlässigkeit in diesem Zustand. Vielleicht ist er bartlos, wohlaussehend und elegant und sucht dort wie seinesgleichen nach dem verbotenen Posten (*al-waẓīfa al-muḥarrama*)" (22.104b).

In seinem langen *Manāsik*-Kommentar schließt er eine Bescheibung von verschiedenen verbotenen Handlungen, die an der Kaaba praktiziert werden, mit dem Vermerk ab, dass alle diese Verwerflichkeiten „mit dem Herzen, der Zunge und der Hand" getadelt werden müssten, und zwar insbesondere von den Scheichen des Ḥaram (*mašāyiḫ al-ḥaram*), den Richtern (*al-quḍāt*), dem Scheich der Torwächter (*šayḫ al-bawwābīn*), dem *ra'īs al-mušiddīn* und

ġayri-hum mimman ya'kulu al-waẓā'ifa l-muḥarramata min wuǧūhin kaṯīratin maʿa ġayri qiyāmin mimmā yaǧibu ʿalay-hi min al-ḫidma (73.115)

„anderen, die sich an Ämtern bereichern, die aus vielerlei Hinsicht verboten sind, ohne die Dienstleistungen zu erbringen, die ihnen obliegen".

Diese Aneinanderreihung impliziert, dass sich alle hier genannten Funktionsträger, darunter auch die osmanischen Richter und Ḥaram-Scheiche, der Bereicherung an verbotenen Ämtern schuldig machten. In ähnlicher Weise äußert sich al-Qārī auch im Zusammenhang mit den von ihm beobachteten „verwerflichen" mekkanischen Khidr-Bräuchen. Wunderlicher als diese Bräuche selbst ist für ihn die Tatsache, dass „die Herrschenden, die sich an Verbotenem bereichern" (*al-ḥukkām min akalat al-ḥarām*) gegen diese verbreitete Unsitte nicht einschritten (34.166b).

[197] Richtig wäre es, umgekehrt die rechte auf die linke Hand zu legen, vgl. 46.127b mit Bezug auf *Ṣaḥīḥ Muslim*.

V. Der Autor und seine Leser

Nachdem in den vorangegangenen Kapiteln (II bis IV) Form und Inhalt der Werke al-Qārī untersucht wurden, wird zum Schluss die Aufmerksamkeit auf die beiden anderen Elemente der kommunikativen Triade, den Autor und den Leser, gelenkt. Während der Autor allein durch die in seinen Werken enthaltenen Selbstaussagen beleuchtet werden wird, soll beim Leser zwischen dem impliziten, also dem im Text entworfenen, Leser und dem realen Leser unterschieden werden.

§ 13 Der Autor im System der Texte

a) Formen der Ich-Rede

Unter Ich-Rede werden hier alle Aussagen verstanden, in denen al-Qārī von sich spricht, indem er Verbformen oder Suffixe der 1. Person Sg. (bzw. Pl.) verwendet.

Ich-Formeln

Viele Formen der Ich-Rede, auf die wir in al-Qārīs Schriften stoßen, sind standardisiert. Zu diesen Ich-Formeln gehören zum Beispiel:

(1) im Textkopf die Situationsbeschreibung und der Anliegenvortrag in der Autor-Werk-Präsentation (vgl. oben S. 102f) sowie die Zäsurformel, mit der in vielen Schriften der Übergang zum Textkörper markiert wird (vgl. oben S. 101).

(2) im laufenden Text die *qultu*-Formel, die das Ende von Fremdtexten markiert und gleichzeitig den Vortrag der eigenen Meinung einleitet. Diese Formel entspricht in etwa dem *ego autem dico* der lateinischen Kommentarliteratur.[1] Anstelle von *qultu* steht manchmal die Form *aqūlu* (z.B. 60.206bB, 98.255b; 123.21b; 140.I91, 403 „Ich sage dazu:...“). Ein semantischer Unterschied in der Verwendung der beiden Zeitformen *qultu* und *aqūlu* ist nicht erkennbar. An einigen Stellen ist die *qultu*-Formel dialogistisch erweitert zu: *fa-in qulta... qultu* (so 39.175a; 41.67a; 43.75a; 46.128a; 66.263a; 73.222; 123.8b; 140.I289; 184.517; „und wenn du sagst..., so sage ich...“). Andere Formeln, mit denen al-Qārī seine eigene Position einleitet, sind: *wa-ᶜindī anna* (56.122b; „Meiner Meinung nach ist aber...“), *wa-l-aẓharu ᶜindī anna...* (140.II266; „Das Evidenteste ist meiner Meinung nach, dass) und *aḥabbu ilayya an...* (73.57; „mir ist es lieber, wenn...“).

---

[1] Vgl. zu dieser Formel R. Weigand: Art. „Huguccio“ in *Lexikon des Mittelalters.*

(3) Mit der Formel *ṯumma ra'aytu* („sodann sah ich...") macht al-Qārī häufig Mitteilungen über seinen eigenen Erkenntnisprozess. In den meisten Fällen leiten diese Formeln Hinweise auf die eigene Lektüre ein, wie in dem folgenden Beispiel: *ṯumma ra'aytu al-Kardarī ḏakara fī l-Manāqib mā naṣṣu-hū* (184.195; „dann sah ich, dass al-Kardarī in *al-Manāqib* folgendes erwähnt hat..."). In manchen Fällen hat der mit *ṯumma ra'aytu* eingeleitete Satz den Charakter eines nachgeschobenen Arguments. Ein Beispiel ist der Satz: *ṯ. r. al-mas'ala manqūla bi-ᶜayni-hā muṣarraḥa fī šarḥ aṭ-Ṭaḥāwī* (73.191; „dann sah ich diesen Fall auf dieselbe Weise in dem Ṭaḥāwī-Kommentar erklärt").

(4) Auch die meisten Querverweise sind in der 1. Person Singular oder Plural gehalten und haben formelhaften Charakter. So kommt zum Beispiel die Formel *ka-mā bayyantu-[hū] fī...* („wie ich in... gezeigt habe") mehr als 30 Mal im Gesamtwerk al-Qārīs vor.

Daneben erscheinen in al-Qārīs Schriften etwas freier formulierte Wendungen über die eigene Tätigkeit und Wahrnehmnung, die allerdings als Variationen bestimmter Grundmuster erkennbar sind. Häufig sind diese Wendungen in Reimprosa gehalten.

An vielen Stellen gibt al-Qārī Schriften Beschreibungen des eigenen Vorgehens. Seine Verteidigung des hanafitischen Gebet in der Ǧuwaynī-Widerlegung leitet er mit den folgenden Worten ein:

> *intahā haḏayānu-h· maᶜa ẓuhūri buṭlānu-h· iǧmālan· wa-anā aḏkuru la-ka mufaṣṣalan fī bayāni raddi-hī mimmā ḏakara awwalan wa-āḫiran ikmālan·* (21.443b)
>
> „Sein Gefasel ist hier zu Ende, wobei seine Nichtigkeit im großen und ganzen sichtbar ist. Ich werde Dir nun im einzelnen das, was er genannt hat, von vorne bis hinten vollständig widerlegen").

Ähnlich tritt der Autor am Anfang seiner Abhandlung zur Gebetsvervollkommnung in Erscheinung: *fa-hā anā ašraᶜ hunā fī ḏikri mā yaḥṣul bi-hī l-hanā* (43.75a; „Und siehe, ich beginne hier mit der Erwähnung der Dinge, mit denen das Glück erreicht wird"). Ebenfalls mit deiktischem *hā anā* wenig später: *fa-hā anā ubayyinu la-ka mā ṭṭalaᶜtu ᶜalay-hī min aqwāli l-ᶜulamā'· wa-riwāyāti*[2] *l-fuqahā'·* (43.76b; „Und siehe, ich lege Dir dar, von welchen Lehrmeinungen der Gelehrten und Überlieferungen der Juristen ich Kenntnis erlangt habe"). Zu den 26 Einsprüchen gegen die Lehre Ibn ᶜArabīs, die er im zweiten Teil seiner Wuǧūdiyya-Abhandlung vorträgt, erklärt er: *fa-hā anā ūridu-hā maᶜa aǧwibati-hā ᶜalā waǧh yaẓhar buṭlānu-hā wa-ḥaqīqatu-hā* (41.25b–26a; „Und siehe, ich trage sie mit ihren Antworten auf eine Art vor, dass sowohl ihre Nichigkeit als auch ihre Wahrheit sichtbar wird"). Auffallend an diesen Wendungen ist, das jeweils das ich durch deiktisches verstärktes Personalpronomen besonders betont wird.

An anderen Stellen finden wir Rechtfertigungen für eigene Ausführlichkeit, so zum Beispiel im *Fiqh-akbar*-Kommentar:

> *wa-innamā aṭnabtu fī hāḏa l-kalām· li-anna-hū mawḍiᶜu zallati l-aqdām· wa-li-ᶜizzati l-iqdām· fī-mā fī-hi maḍarratan ᶜaẓīmatan fī dīni l-islām* (184.482)
>
> „Ich habe mich nur deshalb so ausführlich über dieses Thema ausgelassen, weil es eine Stelle ist, an der die Füße schnell ausgleiten, und wegen der großen Frechheit, mit der hier der Religion des Islams ein gewaltiger Schaden zugefügt wird."

---

[2] So korrigiert nach München 60b und Kairo 165a. In Lbg. 295 steht *riwāyat*.

Nach einer ausführlichen Erörterung über die verschiedenen Arten der Einfälle (*ḫawāṭir*) schreibt al-Qārī im *Arbaʿūn*-Kommentar:

> *wa-lammā kāna hāḏā t-taḥqīqu min ġawāmiḍi l-ʿulūm · wa-idrāku ʿawāyidi fawāyidi-hī min daqāyiqi l-mafhūm · basaṭnā l-kalāma fī ḏālik · wa-awradnā mā hunālik · wa-Llāhu l-hādī ilā sabīli l-masālik ·* (187.262b)
>
> Und da diese Untersuchung zu den dunklen Bereichen der Wissenschaften gehört und das Begreifen ihrer Lehren zu den Feinheiten des Verstehbaren, haben wir uns ausführlich darüber ausgelassen und vorgebracht, was es vorzubringen gibt. Gott ist der, der uns den Weg der rechten Handlungsweisen weist.

Die Entschuldigung für die Länge der eigenen Darlegungen ist eine bekannte Figur, die auch in vielen älteren arabischen Büchern vorkommt (vgl. z.B. Ǧurǧānī *Asrār al-balāġa* 282).

Umgekehrt stoßen wir auch auf Rechtfertigungen für Unterdrückung von Details, so etwa in der folgenden Stelle:

> *wa-li-baʿdi-him hunā īrādāt · wa-muṣādarāt · wa-muʿāraḍāt · mutanāqiḍāt · ġarība · ʿaǧība · lā yalīqu ḏikru-hā wa-lā l-ištiġālu bi-fikri-hā fa-aʿraḍtu ʿan-hā wa-ktafaytu bi-l-maqṣūdi min-hā* (64.173a–b)
>
> „Einige von ihnen haben hierzu seltsame, wunderliche, in sich widersprüchliche Überlieferungen und Einwendungen, die der Erwähnung und gedanklichen Beschäftigung nicht würdig sind. Ich habe auf sie verzichtet und mich auf das, was mit ihnen gemeint ist, beschränkt."

An mehreren Stellen kennzeichnet al-Qārī das von ihm Vorgetragene als eigenen Einfall. Derartige Wendungen begegnen bereits bei der Situationsbeschreibung im Textkopf. So heißt es zum Beispiel am Anfang der Abhandlung zum Regengebet (49.):

> *lammā ra'aytu kaṯīran min al-fuqahā'i uḍṭuriba ʿalay-him fī ṣalāti l-istisqā'... ḫaṭara bi-bālī taḏkiratan li-faʿālī wa-tabṣiratan li-ḥālī an aǧmaʿa mā yataḏakkaru bi-hī l-iḫwān · wa-l-ḫullaṣu min al-ḫillān · mimmā yataʿallaqu bi-hāḏa l-bāb · min al-ādāb · allatī hiya fī ṣawbi ṣ-ṣawāb ·*
>
> Als ich sah, dass viele von den Rechtsgelehrten über das Regengebet in Verwirrung geraten waren... kam es mir in den Sinn, als Erinnerung für mein gutes Handeln und als Erleuchtung für meinen Zustand, etwas zusammenzustellen, womit sich die Brüder und treusten Freunde die richtigen Regeln zu diesem Bereich in Erinnerung rufen können.

Daneben kommen solche Formeln auch sehr häufig im laufenden Text vor.[3] In seinem *Ḥizb-al-fatḥ*-Kommentar leitet al-Qārī im Rahmen der Auslegung der Fātiḥa mit *ṯumma ḫaṭara lī* („dann kam mir in den Sinn...") einen Vorschlag zur Interpretation der in Sure 15:87 erwähnten sieben *maṯānī* ein, der von der üblichen Interpretation abweicht.[4] Auch begegnen solche Wendungen als Schlussformel der ganzen Schrift: *wa-hāḏā mā ẓahar lī fi l-ǧawāb* (28.7b; „Das ist es, was mir als Antwort [richtig] erschien").

---

[3] Im laufenden Text *wa-hāḏā mā sanaḥ lī* (17.IV668), *hāḏā mā ḫaṭara lī wa-Llāhu aʿlam* (189.195a), *hāḏā l-laḏī ḫaṭara bi-bālī* (189.118b), *kaḏā ḫaṭara bi-bālī wa-Llāhu aʿlam* (189.234b); *hāḏā ḫaṭara lī aṯnā' al-kitāba* (189.239a); *ṯumma sanaḥa lī bi-l-bāl anna-hū yumkin an yuqāl* (17.I293; „sodann kam mir in den Sinn, dass man sagen kann").

[4] *Ṯumma ḫaṭara lī qaulu-hū* (15:87)... *anna-hū taqarrar anna l-murād bi-s-sabʿ al-maṯānī wa-l-qur'ān al-ʿaẓīm sūrat al-Fātiḥa wa-fussir as-sabʿ bi-l-āyāt lākin yumkin an yuqāl anna fī hāḏihi l-āya li-l-ʿabdi sabʿu išārāt* (193.19b).

Etwas subjektiveren Charakter haben solche Wendungen, in denen al-Qārī seine eigenen Recherchen zu einem bestimmten Problem zum Thema macht. So schreibt er zum Beispiel in seiner Turban-Schrift:

> *qad tatabbaʿtu l-kutuba wa-taṭallabtu min as-siyari wa-t-tawārīḫi lā aqifu ʿalā qadri ʿimāmati n-nabī {S} fa-lam aqif ʿalā šay'in ḥattā aḫbara-nī man aṯiqu bi-hī anna-hū waqafa ʿalā šay'in min kalāmi š-šayḫi n-Nawawī ḏakara fī-hi anna-hū...* (79.326b)
> „Ich habe die Bücher durchsucht und *Siyar*- und Geschichtsbücher gewälzt, ohne etwas über die Größe des Turbans des Propheten zu finden, bis mir einer, dem ich vertraue, mitteilte, dass er bei aš-Šayḫ an-Nawawī etwas gefunden hatte, in dem er berichtet, dass..."

Hier wird der Leser zum Zeugen der Recherchen, die al-Qārī durchführte, um eine Frage, die ihn beschäftigte, zu beantworten.

Umgekehrt teilt al-Qārī manchmal auch mit, dass seine Recherchen zu einem Problem erfolglos waren. Ein Beispiel ist seine Erörterung des in Vers 7:172 beschriebenen Urvertrages, bei dem Gott aus den Rücken der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft zog und sie wider sich selbst zeugen ließ. Al-Qārī erklärt, dass Gott bei dieser Gelegenheit die ganze Menschheit aus dem Rücken Adams nahm, und zwar unmittelbar nach Art der Fortpflanzungsverhältnisse (*ʿalā sabīl at-tanāsīl*). Ein Problem bestehe allerdings bei Jesus, weil, so ist wohl zu ergänzen, er nicht auf dem Wege der Fortpflanzung entstanden ist. Hierzu al-Qārī: „Vielleicht fällt er unter die Mitte, wenn auch mittelbar. Das ist es, was mir dazu eingefallen ist. Ich habe nicht gesehen, wer es erwähnt hat (*wa-lam ara man ḏakara-hū*)" (189.118b). Auch hinsichtlich des Problems, ob Khidr in der koranischen Erzählung von 18:60–82 aufgrund von *ilhām* getötet haben könne, erklärt er in seiner Glosse zum *Tafsīr al-Ǧalālayn*: „Ich habe niemanden gesehen, der darauf mit Worten eingegangen ist (*wa-lam ara man taʿarraḍa la-hū bi-l-kalām*)" (189.192b).

Aussagen zur causa scribendi

Viele Schriften enthalten im Textkopf einen auf die eigene Person bezogenen Passus, in denen sich al-Qārī zum Zweck der Abfassung äußert. So schreibt er zum Beispiel in seinem *Bad'-al-amālī*-Kommentar, dass er dieses Werk abgefasst habe, „damit er ein Mittel sei, meinen gegenwärtigen Zustand zu erhöhen und mein Ende (sc. im Jenseits) zu verschönern" (*li-yakūna mūǧiban li-taraqqī ḥālī wa-sababan li-ḥusni ma'ālī*; 138.1b). Im Prolog zu seinem *ʿAqīlat-al-atrāb*-Kommentar schreibt er:

> *wa-qad šaraḥa hāḏihi l-qaṣīda ar-rā'iyya ǧamʿ [...] fa-aradtu an ušārika-hum fī silk hāḏihi l-qaḍiyya laʿallī uṣādiq taḥsīn an-niyya wa-tazyīn aṭ-ṭawiyya li-yakūna wasīla ilā d-daraǧāt al-ʿaliyya* (5.3a)
> Diese auf *rā'* reimende Qaṣīda ist schon von einer Schar kommentiert worden... Ich möchte mich ihnen zugesellen auf dem Weg dieser Sache. Vielleicht wird mir eine Verbesserung der Gesinnung und Verfeinerung der Absicht bescheinigt, auf dass sie ein Mittel zu den hohen Rängen sei.

Schreiben ist also bei al-Qārī zunächst einmal auf das Jenseits ausgerichtete religiöse Übung.

Sehr deutlich wird dies auch in den *raǧā'*-Formeln, die ebenfalls zum Textkopf gehören (vgl. oben S. 102f). Mit diesen Formeln drückt al-Qārī aus, welchen jenseitigen Zweck er mit der Abfassung der betreffenden Schrift verfolgt. So erklärt er in seiner *Ǧawāmiʿ-al-kalim*-Sammlung (7.) an dieser Stelle, er habe die darin enthaltenen Prophetenworte in der Hoffnung zusammengestellt, dadurch in den Stand derjenigen einzutreten, über die der Prophet gesagt habe: „Wer

meiner Umma vierzig Hadithe aus meiner Sunna bewahrt hat, den werde ich am Tag der Auferstehung meiner Fürsprache teilhaftig werden lassen". So auch der Sinn der grammatisch verklausulierten *raǧā'*-Formel in der Sammlung von *qudsī*-Hadithen (4.). Al-Qārī erklärt dort, er habe diese Sammlung in der Hoffnung verfasst:

> *an akūna fī d-dunyā dāḫilan taḥta šarṭiyyati man ḥafiẓa ᶜalā ummatī arbaᶜīna ḥadīṯan min as-sunnati wa-fī l-uḫrā ansalika fī ǧazā'i kuntu la-hū šahīdan wa-šafīᶜan yawma l-qiyāma*
> „dass ich im Diesseits unter den Konditionalsatz 'Wer meiner Umma vierzig Hadithe aus meiner Sunna bewahrt hat' falle und im Jenseits unter den Nachsatz 'für den werde ich am Tag der Auferstehung Zeuge und Fürsprecher sein'."

Immer wieder betont al-Qārī, mit seinen Werken unter Beweis stellen zu wollen, dass er die Kriterien erfüllt, um am Jüngsten Tag dem privilegierten Stand der Gelehrten (vgl. dazu oben S. 382) zugerechnet zu werden. So wünscht er sich zum Beispiel in seinem *Šifa'*-Kommentar (18.) in der *raǧā'*-Formel, „dass ich am Tag der Vergeltung den Weg der Gelehrten gehe" (*an asluka fī silki masāliki l-ᶜulamā' yawma al-ǧazā'*). Und in seinem *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar (140.) lautet der Wunsch:

> *an astafīda min barakāt kalimāt al-ᶜulamā' al-aṣfiyā' wa-astafīda min nafaḥāt ṣafaḥāt al-mašāyiḫ al-awliyā' wa-an uḏkara fī ǧumlati-him wa-uḥšar fī zumrati-him wa-in qaṣartu fī mutābaᶜati-him wa-ḫidmati-him iġtirāran bi-maḥabbati-him wa-ktifā' bi-mawaddati-him*
> „dass ich überfließe von den Segensworten der reinen Gelehrten und aus den duftenden Blättern der Scheiche und Gottesfreunde Nutzen ziehe und dass ich in ihrer Schar erwähnt und in ihren Reihen versammelt werde, mag ich auch in ihrer Nachfolge und in ihrem Dienst unzulänglich gewesen sein, geblendet von der Liebe zu ihnen.

Einen besonderen Grund der Abfassung nennt al-Qārī in seiner Schrift zum *mawlid*-Fest, allerdings nicht im Rahmen der *raǧā'*-Formel, sondern in einer kurzen Notiz im laufenden Text. Ausgangspunkt ist der aus einer früheren Schrift übernommene Bericht darüber, dass der syrische Gelehrte Ibn Ǧamāᶜa bei seinem Aufenthalt in Medina anlässlich des *mawlid*-Festes ein öffentliches Gastmahl ausrichtet und gesagt hatte: „Wenn ich könnte, so würde ich den ganzen Monat *mawlid* feiern". Hierzu die Bemerkung al-Qārīs:

> *wa-anā lammā ᶜaǧaztu ᶜani ḍ-ḍiyāfati ṣ-ṣūriyya · katabtu hāḏihi l-awrāqa li-taṣīra ḍiyāfatan maᶜnawiyyatan nūriyya · mustamirratan ᶜalā ṣafaḥāti d-dahr · ġayra muḫtaṣṣatin bi-s-sanati wa-š-šahr ·* (94.23b)
> „Da ich zu einem materiellen Gastmahl nicht imstande bin, habe ich diese Blätter geschrieben, damit sie ein stetiges lichthaftes ideeles Gastmahl für die Seiten der Zeit sein mögen, nicht gebunden an Jahr und Monat".

Al-Qārī betrachtet seine Schrift also gewissermaßen als eine Gabe zum Geburtstag des Propheten. Geht man nach der Datierung in der Patna-Handschrift, so hat er diesen Text auch tatsächlich in einem Rabīᶜ I, also dem Monat des *mawlid*-Festes, abgeschlossen. Der Vorzug seines „Gastmahls" ist, dass es im Gegensatz zu dem materiellen Gastmahl von Ibn Ǧamāᶜa nich an eine bestimmte Zeit gebunden ist. Mit dem Hinweis auf das Weiterbestehen seiner Gabe setzt sich al-Qārī rhetorisch geschickt von Ibn Ǧamāᶜas Klage über das eigene Unvermögen, das Gastmahl fortzuführen, ab.

Eine sehr persönliche Bemerkung zum Abfassungsgrund findet sich in der Einleitung von al-Qārī Kommentar zum *Taḫmīs al-Witriyya* (192.). Dort berichtet al-Qārī, er sei zu dem Zeitpunkt, als man ihn um die Abfassung dieses Kommentars bat, mit einem schweren Fieber ans Bett gefesselt gewesen und habe einige Sorgen ausgestanden. Er habe sich daraufhin für den Fall, dass er die Gesundheit wiedererlangen würde, vorgenommen, zum Dank dieser Qaṣīda, in der der Prophet auf treffliche Weise gelobt werde, zu dienen. Vielleicht habe dies als Heilmittel gegen die im Inneren befindlichen schlechten Charaktereigenschaften, wie sie im *Iḥyā'* und anderen Werken erwähnt werden, gewirkt.

Parallelisierungen von im Text behandelten und selbst erlebten Ereignissen
Eine besondere Form der Ich-Rede, die wir in al-Qārīs Werken finden, ist die Parallelisierung von überlieferten Ereignissen mit selbst erlebten Ereignissen. Beispiele hierfür haben wir bereits in der Ǧuwaynī-Widerlegung (21.) und in der langen Schia-Abhandlung (26.) kennengelernt. In der Ǧuwaynī-Widerlegung parallelisiert al-Qārī das nach hanafitischen Regeln vollzogene Gebet aš-Šāfiʿīs am Grabe Abū Ḥanīfas mit dem eigenen, nach schafiitischen Regeln vollzogenen Gebet bei seinem Lehrer as-Sulamī (vgl. oben S. 232), in der Schia-Abhandlung setzt er die Drangsalierung Abū Ḥanīfas durch ḫāriǧitische Häretiker zu der selbst erlebten Bloßstellung durch den osmanischen Qāḍī (vgl. oben S. 272f) in Beziehung.

Derartige Parallelisierungen finden sich auch in den Kommentaren, wobei hier die Bezugnahmen auf das Privatleben besonders überraschend wirken. Ein Hadith, der darüber berichtet, wie der Prophet zu Usāma ibn Zayd, der einen Sohn verloren hatte, tröstende Worte sprach, gibt al-Qārī in seinem *Miškāt*-Kommentar Anlass zu einer Bemerkung über seine eigene familiäre Situation:

> „Zu den seltsamen und wunderlichen Dingen gehört es, dass während meiner Abfassung dieses Buches der göttliche Ratschluss fiel, dass ich einen Sohn namens Ḥasan von vorzüglicher Gestalt (*ṣūra*) und Lebensführung (*sīra*) verlieren sollte. [...] Und durch diesen Hadith erhielt ich vollkommene und umfassende Tröstung" (17.IV205).

Auf diesem Exkurs beruht wahrscheinlich die bei einigen späteren arabischen Autoren und Herausgebern (z.B. Ǧāwǧī 15) zu findende Angabe, dass al-Qārī die *kunya* Abu l-Ḥasan habe. Auf den Tod des eigenen Sohnes kommt al-Qārī einige Seiten später noch einmal zu sprechen, im Zusammenhang mit einem Prophetenwort, in dem der altarabische Brauch, bei der Teilnahme an einem Leichenzug den eigenen Mantel hinzuwerfen, scharf gerügt wird. Al-Qārīs Lehrer Ibn Ḥaǧar hatte in diesem Zusammenhang kritisiert, dass die mekkanischen Rechtsgelehrten, wenn sie einen Angehörigen durch Tod verloren, das auf ihrer Schulter liegende Halstuch (*mandīl*) hinunterrutschen ließen. Al-Qārī verteidigt den kritisierten Brauch und thematisiert dabei sein eigenes Verhalten bei der Trauerfeier für seinen Sohn:

> „Die Mekkaner verstehen das in einem anderen Sinne, der richtig sein könnte. Sie machen das nämlich zu einem Kennzeichen, das den Trauernden abhebt. Auch kann das Halstuch, wenn sich die Leute zu seiner Trauerfeier versammeln, keinesfalls auf seiner Schulter bleiben, denn es fällt bei dem Gedränge herunter. Mir persönlich ist es so bei der Trauerfeier für meinen Sohn in der Heiligen Moschee ergangen, so dass ich es von der Schulter nahm und einem der Diener aushändigte" (17.IV239).

Eine Anekdote in *Ādāb al-murīdīn* über den frühen Sufi aš-Šiblī, der, nachdem sich fälschlicherweise die Nachricht von seinem bevorstehenden Tod verbreitet hat, von den Scheichen seiner Umgebung aufgesucht wird und diese mit einer sarkastischen Bemerkung brüskiert, veranlasst al-Qārī, von einer ähnlichen Begebenheit aus seinem eigenen Leben zu erzählen: Eines Tages habe sich in Mekka die Nachricht vom Tode seines Scheich ʿAlī al-Muttaqī verbreitet, woraufhin er zu ihm geeilt sei, ihn aber in guter Gesundheit vorgefunden habe (188.110b). In diesem Fall wissen wir aus dem Parallelbericht in einer anderen Quelle, dass al-Qārī nur die Hälfte des wirlichen Vorfalls wiedergibt. ʿAbd al-Ḥaqq ad-Dihlawī berichtet in seiner Schrift über die Frommen Mekkas *Zād al-muttaqīn*, dass al-Muttaqī in dieser Situation seine Umgebung nicht nur dadurch überraschte, dass er plötzlich kerngesund war, sondern auch dadurch, dass er den Anspruch auf das Mahdītum erhob.[5]

Manchmal bezieht sich die Parallelisierung nicht auf eigene Erlebnisse, sondern auf die eigene Schreibtätigkeit des Autors. In seinem *Miškāt*-Kommentar teilt al-Qārī im Kapitel zum Freitag einen witzigen Einfall mit, der ihm bei der Bearbeitung der betreffenden Stelle des Grundwerkes gekommen sei. Ausgangspunkt dieses Einfalls ist der in den beiden *Ṣaḥīḥ*-Werken überlieferte Hadith, demzufolge Gott Juden und Christen den Freitag zur religiösen Pflicht gemacht habe, diese sich aber nicht daran gehalten haben. Gott habe die Muslime rechtgeleitet, während Juden und Christen ihnen nachständen und ihren Tag einen, beziehungsweise zwei Tage später begingen. Al-Qārī erklärt, dass in dieser zeitlichen Abfolge der Feiertage der verschiedenen Religionsgemeinschaften ein Hinweis darauf liege, dass es auch auf geistiger Ebene eine Priorität (*sabaq*) der Muslime gegenüber Juden und Christen gebe, und zitiert zum Beleg Koranvers 57:29, „auf dass (*li-allā*) die Leute der Schrift erkennen, dass sie nichts von der Huld Gottes in ihrer Gewalt haben, dass die Huld vielmehr in Gottes Hand liegt." Auf diesen Vers, der eine grammatische Besonderheit aufweist, bezieht sich nun al-Qārīs Bemerkung. Die Besonderheit in dem Vers besteht darin, dass die Verneinungspartikel *lā* bei der einleitenden Konjunktion *li-allā* eigentlich überflüssig ist.[6] Hierzu nun al-Qārī:

> „Mir ist dazu ein witziger Gedanke (*nukta laṭīfa*), ja eine edle Weisheit (*ḥikma šarīfa*) eingefallen, dass nämlich der Zusatz *lā* in *li-allā* deshalb steht, damit (*li-allā*) ihnen (sc. den *ahl al-kitāb*) erst gar kein Wissen zuerkannt wird. Diese Eingebung ist mir durch den Segen des Propheten {S} gekommen, als ich beim Schreiben diese Stelle erreichte, und dies an einem Freitag, dem Herrn der Tage" (17.III442).

Worin besteht das Witzige der Anmerkung? Zum einen sicherlich darin, dass al-Qārī dem grammatischen Problem der fraglichen Koranstelle einen verborgenen, göttlichen Sinn (*ḥikma*) abgewinnt, der sie in einem neuen Licht erscheinen lässt. Daneben stellt al-Qārī aber auch einen überraschenden zeitlichen Bezug zwischen dem behandelten Thema und seiner persönlichen Tätigkeit als Kommentator her: nicht nur der von ihm bearbeitete Text dreht sich um den Freitag, sondern auch seine eigene Beschäftigung mit ihm erfolgte just an diesem Tag. Schließlich ist es al-Qārī gelungen, auch noch auf formaler Ebene den eigenen Text mit dem von ihm behandelten Text zu parallelisieren: durch Verwendung der zusammengesetzten Konjunktion *li-allā*, die ja überhaupt das Problem des behandelten Koranverses darstellt.

[5] Vgl. Rizvi *Muslim Revivalist Movements* 139f.

[6] Vgl. dazu auch die betreffende Stelle in R. Paret: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz.*

Berichte über persönliche Konflikte

An vielen Stellen in seinen Werken berichtet al-Qārī auch von persönlichen Auseinandersetzungen mit anderen Gelehrten. Seine Schrift zur Handhaltung der Malikiten beim Gebet (46.) beginnt er mit dem Hinweis, dass sich zwischen ihm und einem „hochgeehrten Gelehrten" eine Diskussion (*mubāḥaṯa*) über das betreffende Thema ereignet habe. In seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar berichtet er, dass er wegen seiner Schrift zu den Propheteneltern von einem Hanafiten gerügt worden war (vgl. oben S. 203).

Etwas ausführlicher äußert er sich über eine derartige Auseinandersetzung in seinem *Miškāt*-Kommentar. Dort gibt er ein Gespräch wieder, das er nach einem Freitagsgottesdienst mit dem schafiitischen Ḫaṭīb geführt haben will. Anlass für dieses Gespräch war seine Unzufriedenheit mit dem liturgischen Ablauf des Freitagsgottesdienstes. Er hatte nämlich beobachtet, dass die schafiitischen Prediger nach dem Besteigen des Minbar die Anwesenden begrüßten, ohne dass diesen die Gelegenheit gegeben wurde, ihrer Pflicht zur Grußerwiderung nachzukommen. Auch hier spielen wiederum Maḏhab-Differenzen hinein, denn im Gegensatz zum schafiitschen Ritus sah der hanafitische Maḏhab vor, dass der Ḫaṭīb nach dem Besteigen des Minbar die Menge nicht grüßen sollte.[7] Al-Qārī hatte gegen die schafiitische Regelung grundsätzlich nichts einzuwenden, doch beanstandete er, dass den Betenden die Gelegenheit zur Grußerwiderung entzogen wurde, weil unmittelbar nach dem Gruß des Ḫaṭīb der Muezzin zum Gebetsruf anhob. Er berichtet, dass er deswegen eines Tages nach dem Gebet den Prediger aufsuchte und mit der typischen Grußerwiderungsformel *wa-ᶜalaykumu s-salāmu wa-raḥmatu Llāhi wa-barakātu-hū* ansprach. Als ihn darauf der Prediger erstaunt anschaute, erklärte er ihm:

> „Gleich nach deinem Gruß ruft der Muezzin, so dass niemand ihn erwidert. Und wenn ihn jemand erwidern würde, dann würdest du es nicht hören, so dass keine Pflichterfüllung eintritt. Entweder du befiehlst dem Muezzin, deinen Gruß zu erwidern oder du lässt den Gruß ganz aus, so dass die Leute nicht in eine unangenehme Situation gebracht und zur Sünde verleitet werden" (17.III508).

Al-Qārīs Intervention war jedoch erfolglos. Der Freitagsprediger wollte auf seine Vorschläge nicht eingehen und berief sich auf die unveränderliche Natur dieser Gewohnheit (*ᶜāda*).[8]

In fast allen Berichten von solchen Auseinandersetzungen sind die Personen, mit denen al-Qārī in Interaktion tritt, anonymisiert. Die einzige Ausnahme ist der Bericht in seinem *Arbaᶜūn*-Kommentar über eine Auseinandersetzung mit einem Gelehrten, dessen Name in der mir vorliegenden Handschrift mit *al-Hansī* wiedergegeben ist. Gemeint ist vermutlich der sufische Gelehrte al-Bahnasī, der das Jahr 995h als *muǧāwir* in Mekka verbrachte (vgl. oben S. 35). Gegenstand der Auseinandersetzung war ein grammatikalisches Problem. Der fremde Gelehrte hatte bei der Auslegung des bekannten Prophetenwortes, in dem die Gläubigen dazu aufgefordert werden, verbissen an der Sunna des Propheten und der der rechtgeleiteten Kalifen festzuhalten, den von dem Verb *ᶜaḍḍa* („beißen") abgeleiteten Imperativ mit *ḍamma* als *ᶜuḍḍū* vokalisiert. Nach der

[7] Vgl. 17.III508. Zu den Erörterungen in Tradition und Fiqh über den *Salām* des *Ḫaṭīb* vor Beginn des Gottesdienstes vgl. Becker 490.

[8] Al-Qārī antwortete ihm daraufhin: *li-irādat tark al-ᶜāda wa-bi-tarki-hā taṣīr al-ᶜāda ᶜibāda* (17.III508). Von der Begebenheit wird schon einige Seite vorher (17.III479f.) in Kurzform berichtet.

eigenen Darstellung korrigierte ihn al-Qārī daraufhin mit Verweis auf Koranvers 25:27, in dem das gleiche Verb mit Imperfekt-Vokal *a* vorkommt (187.186b). Dass al-Qārī in dem Bericht über diese Begebenheit den Gelehrten nicht anonymisiert, mag daran liegen, dass der Gegenstand der Auseinandersetzung so geringfügig war, dass er es in diesem Fall nicht für notwendig hielt.

Während al-Qārī die meisten derartigen Auseinandersetzungen als Einzelfälle behandelt, die für ihn selbst keine große Bedeutung haben, lässt sich in seinen Texten die Tendenz erkennen, den Konflikt mit den Schafiiten als ein persönliches Drama zu inszenieren. Dieser Konflikt beginnt mit der *ḫulf al-waᶜīd*-Abhandlung, zieht sich durch verschiedene Kommentare und gelangt mit der Ǧuwaynī-Widerlegung und der dazugehörigen Replik zum Höhepunkt. Es ist insbesondere diese letztgenannte Replik, in der sich al-Qārī selbst thematisiert und sein Leiden als Kämpfer für seinen Maḏhab darstellt (vgl. oben S. 243f). Dramatisch ist sein Konflikt mit den Schafiiten allerdings nicht nur wegen der Verfolgungen, denen er dadurch ausgesetzt ist, sondern auch deswegen, weil dieser Konflikt mit persönlichen Enttäuschungen verbunden ist. In seinem *Tā'iyya*-Kommentar schreibt al-Qārī:

> „Ich hatte einen Gefährten, der mit mir im Geiste übereinstimmte und mit mir gemeinsam vierzig Jahre lang Koranexegese, Hadith, Rechtswissenschaft, Sufik und Grammatik betrieb. Ich zweifelte nicht daran, dass er zu den vollkommenen und reinen Gottesfreunden gehörte, bis ich einmal Einwendungen gegen einen Gelehrten seines Maḏhabs erhob. Er diskutierte mit mir, das Blut seines Eifers geriet in Wallung, er hatte nicht mehr die gewohnte Art und auch nicht mehr die Reinheit seiner Lehre an sich. Im Angesichte der erhabenen Kaaba trat er mir entgegen und sagte: 'Du beschimpfst die Wissenden und beleidigst die Gelehrten'. Und dies ist bei Gott eine reine Verleumdung. Er rief das so laut aus, dass, wenn einige der Schwachköpfe in Gestalt von Rechtsgelehrten dies von ihm gehört und weitergetragen hätten, sie mich damit ins Verderben gestürzt hätten. Aber der, in dessen Verfügungsgewalt die Besitztümer und Gestirne sind, hat mich beschützt" (195.29b).

Die Auseinandersetzung mit den Schafiiten hat al-Qārī offensichtlich auch persönliche Freundschaften gekostet. Möglicherweise waren seine Ausfälle gegen seinen Lehrer Ibn Ḥağar, der ja einer der wichtigsten schafiitischen Gelehrten in Mekka war, der Grund für die Entzweiung mit dem Gefährten. Denkbar ist, dass dieser Gefährte mit dem anonymen schafiitischen Gelehrten, mit dem er sich nach dem Zeugnis der *ḫulf-al-waᶜīd*-Abhandlung (33.) über eine Stelle in Ibn Ḥağars *Miškāt*-Kommentar auseinandergesetzt hat, identisch ist. Dies würde von der Chronologie her recht gut passen, denn beide Schriften, der *Tā'iyya*-Kommentar und die Abhandlung, gehören zum Frühwerk al-Qārīs.

Al-Qārīs Replik zur Ǧuwyanī-Widerlegung und die zitierte Passage aus dem *Tā'iyya*-Kommentar stellen Höhepunkte subjektiven Schreibens in al-Qārīs Gesamtwerk dar, insofern als er hier persönliche Ängste und persönliches Leiden thematisiert. Einen ähnlichen Subjektivitätsgrad erreicht erst wieder die lange Schia-Abhandlung (26.). Diesem Text lässt sich besonders stark der Kampf al-Qārīs um Selbstbehauptung als Gelehrter ansehen. Anlass für die Abfassung der Schrift ist die Auseinandersetzung mit einem Schüler in einer seiner Lehrsitzungen über den religiösen Status der Schiiten. Über diese Auseinandersetzung und ihre Folgen unterrichtet uns al-Qārī am Anfang der Schrift mit den folgenden Worten:

> *ṯumma min al-ġarīb · mā waqaᶜa min al-qarīb · anna-hū ṣadara ᶜanī fī baᶜdi maǧālisi darsī · wa-maǧāmiᶜi unsī · anna sabba ṣ-ṣaḥābati laysa kufran bid-dalīli l-qaṭᶜī bal bi-ẓ-ẓannī wa-innamā yuqtalu s-sābb · li-l-aṣḥāb · fī maḏhabi-nā siyāsatan li-d-dawābb · ᶜan qillati l-ādāb ·*

fī hāḏā l-bāb · fa-tašawwaša ḫāṭiru baᶜḍ il-ḥāḍirīna min ar-riǧāl · mimman yušbihu l-á wara d-Daǧǧāl [...] fa-taraka ṣuḥbata-nā wa-ḥaḍrata-nā wa-ḫtāra ᶜaybata-nā wa-ǧībata-nā (26.128b)

Ferner ist seltsam, was sich vor kurzem ereignet hat, dass ich nämlich in einer meiner Lehrsitzungen und geselligen Versammlungen gesagt habe, dass die Schmähung der Prophetengefährten nicht aufgrund eines definitiven Beweises, sondern nur aufgrund eines Mutmaßungsbeweises Unglaube ist, und dass derjenige, der die Gefährten schmäht, in unserem Maḏhab nur aus disziplinarischen Gründen und aus schlechter Sitte in dieser Sache getötet wird. Daraufhin geriet einer der anwesenden Männer, der dem einäugigen Daǧǧāl gleicht, in Verwirrung [...]. Er hat daraufhin den Umgang mit uns eingestellt und es vorgezogen, uns der Fehler zu bezichtigen und zu verleumden.

ṯumma aǧrabu min hāḏā anna-hū ntaqala min-nā ilā baᶜḍi iḫwāni-nā mimman yastafīdu min ᶜinda-nā wa-yafīḍu min madadi-nā ḥayṯu lam yalqa ḫayran min-hū min baᶜdi-nā

Seltsamer noch als dies ist, dass er von uns zu einem unserer Brüder gegangen ist, der sein Handwerkszeug in solchem Maße bei uns gelernt und so viel Hilfe von uns erhalten hat, dass er nach uns bei ihm keinen Nutzen gefunden hat. (26.129a)

Dieser Vorfall, der Protest eines Schülers und sein Wechsel zu einem jüngeren Kollegen, der bei ihm selbst gelernt hat, hat al-Qārī offensichtlich sehr stark getroffen. Er veranlasst ihn in seiner Schrift nicht nur zu einer ausführlichen Erörterung über die Notwendigkeit der lauteren Gesinnung bei der Disputation, sondern gibt ihm auch Gelegenheit, uns von seinen früheren Konflikten mit den Ibn-ᶜArabī-Anhängern zu berichten (vgl. oben S. 272–74). In beiden Konflikten sieht sich al-Qārī als Opfer von Verleumdungen.

Die lange Schia-Abhandlung sticht dadurch gegenüber anderen Werken hervor, dass al-Qārī hier einerseits als Gelehrter einen historischen Geltungsanspruch formuliert – dazu später –, andererseits aber auch seine eigene Streitbarkeit thematisiert. Bezeichnend ist die Wendung, mit der er an einer späteren Stelle in dieser Schrift Verzicht auf ausführlichere Erörterung eines bestimmten Problems erklärt:

ṯumma yataᶜallaqu bi-hāḏā masā'ilu muhimma · wa-dalā'ilu mutimma · taraknā-hā maḫāfatan malāmata arbābi l-ǧahāla wa-ḍalālati l-ᶜāmma · wa-in kāna Llāhu {T} iḫtāra la-nā ṭ-ṭarīqata l-malāma ·[9] (26.139a)

„Mit dieser Erörterung hängen wichtige Fragen und vervollständigende Argumente zusammen, die wir (hier allerdings) aus Furcht vor dem Tadel derjenigen, die von der Unwissenheit und dem Irrtum der Volksmasse geleitet sind, auslassen, wenn auch Gott für uns den Tadelpfad ausgesucht hat“

Mit dieser Bemerkung, in der sich al-Qārī zu der keine geselschaftlichen Affronts fürchtenden Malāmatiyya-Gemeinschaft in Beziehung setzt, spielt er sicherlich auf seine zahlreichen früheren Konflikte mit anderen Gelehrten an.

Noch ein Punkt muss hier hervorgehoben werden. Keiner der Konflikte, von denen al-Qārī in seinen Werken berichtet, wird zeitlich in seinem Leben verortet; sie sind irgendwann geschehen, ohne Vorher und Nachher. Offensichtlich hatte al-Qārī keinerlei Interesse daran, das eigene Erleben in eine chronologische Ordnung zu bringen.

---

[9] Die Handschriften weichen an dieser Stelle stark voneinander ab. Kairo hat *aṭ-ṭarīqa al-Malāmiyya*, Istanbul (f. 309b) *aṭ-ṭarīqa al-Malāmatiyya*, Berlin (f. 627b) *aṭ-ṭarīq al-malāma*, am Rand die Variationen *as-salāma* und *al-Malāmiyya*. Unsere Schreibung ist aus dem Reim erschlossen.

b) Subjekt-Konstitution durch Affiliation: Der geistige Stammbaum al-Qārīs

Einer der wichtigsten Bestandteile von Gelehrtenbiographien ist bekanntlich die Aufzählung ihrer Lehrer. Durch Nennung seiner Lehrer kann sich auch der Gelehrte selbst ausweisen. Er bindet sich damit an die große Gemeinschaft der Gelehrsamkeit an und stellt sein Netzwerk von Autoritäten zur Schau. Wie wichtig die Nennung von Lehrern für die Konstitution von Gelehrsamkeit in der vormodernen islamischen Welt ist, zeigt sich unter anderem darin, dass sich hier ein spezielles Genre, das allein diesem Zweck dient, herausgebildet hat: die *fahrasa* bzw. *mašyaḫa* (andere Namen sind *ṯabat* und *muʿǧam*). Hierbei handelt es sich um Kataloge, in denen Gelehrte ihre Lehrer und die Werke, die sie bei ihnen studiert haben, aufzählen. Zwar befindet sich unter den zahlreichen Werken al-Qārīs kein derartiger Text, doch gibt er immerhin am Anfang seines *Miškāt*-Kommentars (17.I33f) eine Aufzählung derjenigen Scheiche, unter denen er das Grundwerk sowie auch andere Werke studiert hat. Darüber hinaus nennt er an zahlreichen anderen Stellen direkte Lehrer (mit den Ausdrücken: *šayḫu-nā*; *ustāḏī*) als auch indirekte Lehrer (die Bezeichnung ist hier: *šayḫ mašāyiḫi-nā*). Auffällig ist, dass die indirekten Lehrer in seinem Gesamtwerk erheblich präsenter sind als die direkten.

In den folgenden Abschnitten soll ein Überblick über die Gelehrten gegeben werden, zu denen sich al-Qārī selbst als direkter bzw. indirekter Schüler in Beziehung setzt. Dabei soll die Aufzählung am Anfang des *Miškāt*-Kommentars, die am ehesten einer *mašyaḫa* nahekommt, als Ausgangspunkt dienen.

Die Mašyaḫa am Anfang des *Miškāt*-Kommentars

Insgesamt enthält die *mašyaḫa* am Anfang des *Miškāt*-Kommentars folgende Angaben:

(1) An erster Stelle teilt al-Qārī mit, dass zu den Scheichen des Ḥaram, denen er das Grundwerk vorgelesen habe, ʿAṭiyya as-Sulamī gehöre, der selbst ein Schüler von Abū l-Ḥasan al-Bakrī sei.

(2) Ein weiterer Scheich, dem er das Grundwerk vorgelesen habe, sei as-Sayyid Zakariyyā, ein Schüler von Ismāʿīl aš-Širwānī, der wiederum ein Schüler von Ḫōǧa ʿUbaydallāh as-Samarqandī, einem Anhänger von Bahā' ad-Dīn an-Naqšbandī gewesen sei.

(3) An dritter Stelle unter dieser Gruppe von Lehrern nennt al-Qārī ʿAlī al-Muttaqī.

(4) Al-Qārī erwähnt außerdem, dass er von ʿAlī ibn Aḥmad al-Ǧinānī al-Azharī aš-Šāfiʿī al-Ašʿarī al-Anṣārī eine allgemeine Lehrerlaubnis (*iǧāzaʿ āmma wa-ruḫṣa tāmma*) erhalten habe. In dieser stand, dass al-Ǧinānī seinem Lehrer Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī mehrere Bücher zum Hadith vorgelesen habe und von ihm die Lehrerlaubnis für all das erhalten habe, was dieser selbst von Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī erhalten hatte. Auf die gleiche Weise habe er auch seinem Lehrer al-Qasṭallānī vorgelesen und von diesem die Lehrerlaubnis für dessen Überlieferungen und Werke erhalten.

(5) Schließlich teilt al-Qārī noch mit, dass er einige Hadithe des Grundwerks bei dem „Quell des Erkenntnismeeres" (*manbaᶜ baḥr al-ᶜirfān*) Mīr Kalān[10] gelesen habe. Dieser soll die Traditionen wiederum Mīrakšāh vorgelesen haben, jener seinem Vater, dem Hadith-Gelehrten Ǧamāl ad-Dīn, Verfasser von *Rawḍat al-aḥbāb*, und dieser wiederum seinem Onkel väterlicherseits Aṣīl ad-Dīn aš-Šīrāzī. Aṣīl ad-Dīn soll 81 große Gelehrte, darunter Šams ad-Dīn Abu l-Ḫayr Muḥammad Ibn al-Ǧazarī, al-Fīrūzābādī und aš-Šarīf al-Ǧurǧānī, erreicht und Ǧāmī zum Schüler gehabt haben.

Fast alle der in der *mašyaḫa* genannten Gelehrten werden auch an anderen Stellen in al-Qārīs Gesamtwerk erwähnt. In den folgenden vier Abschnitten soll aufgezeigt werden, welche Rolle sie im einzelnen in seinen Schriften spielen und in welcher Weise sie seine Textproduktion beeinflusst haben. Entsprechend der oben wieder gegebenen Angaben aus der *mašyaḫa* werden die Gelehrten nach Strängen aufgeteilt, die nach dem jeweils direkten Lehrer al-Qārīs benannt sind.

(1) Der Sulamī-Strang

(a) Zu dem schafiitischen Gelehrten Zayn ad-Dīn ᶜAṭiyya ibn ᶜAlī as-Sulamī al-Makkī (st. 983/1576), vgl. oben S. 38. Al-Qārī erwähnt ihn an elf Stellen (15.15; 17.III111, IV434, V271, X664; 18.573; 21.449a; 189.42b, 219a, 224a; 190.9b) als seinen direkten Lehrer. As-Sulamī ist Verfasser eines dreibändigen Korankommentars, aus dem al-Qārī an mehreren Stellen (17.V271, X664; 140.I360; 189.42b) zitiert. Epithetisierungen sind: *ra'īs al-mufassirīn fī zamāni-hī al-Bushī* (15.15), *al-ᶜallāma ṣadr al-mufassirīn wa-badr al-ᶜulamā' al-muᶜtabarīn* (21.449a), *sayyidī wa-sanadī fī ᶜilm at-tafsīr* (26.133b), *ᶜumdat al-mufassirīn* (17.III111), *ᶜumdat al-mutabaḥḥirīn wa-zubdat al-mufassirīn* (190.9b). Al-Qārī sah ihn offensichtlich hauptsächlich als exegetische Autorität an. An den meisten Stellen (17.II428, III111; 18.573; 190.9b; 189.219a) überliefert er allerdings über ihn Aussprüche bzw. Lehrmeinungen von Abu l-Ḥasan al-Bakrī. Al-Qārī erwähnt seine Art des Umgangs mit as-Sulamī als typisches Beispiel für Respekt vor den gegnerischen Rechtsschulen, vgl. oben 232.

(b) Zu Abu l-Ḥasan Muḥammad ibn Muḥammad al-Bakrī (st. 952/1545) und seiner Rolle in den frommen Zirkeln Mekkas vgl. oben S. 33. Al-Qārī erwähnt ihn in seinen Schriften an zwölf Stellen (16.5; 17.IV615, V100, X149; 18.288; 138.17b; 140.II386; 184.174, 399; 189.264a; 193.4b; 195.4b) als indirekten Lehrer. In seinem Kommentar zu Abū l-Ḥasan al-Bakrīs *Ḥizb al-Fatḥ* (193.) bezeichnet er ihn an zwei Stellen als *aš-šayḫ al-akbar* („größter Meister"; 193.4b, 9b). Weitere Epitheta für Abū l-Ḥasan sind: *šayḫ al-islām wa-quṭb al-anām* (189.264a) und *quṭb al-bārī* (17.V473). Die Tatsache, dass al-Qārī in seinem *Ḥizb-al-Fatḥ*-Kommentar einen von anderen Gelehrten kritisierten Ausspruch Abū l-Ḥasan al-Bakrīs verteidigt und darauf in seinen verschiedenen Schriften immer wieder verweist (vgl. oben S. 171–173), zeigt seine starke Verbundenheit mit diesem indirekten Lehrer.

(2) Der Zakariyyā'-Strang

(a) As-Sayyid Zakariyyā' wird sonst an drei Stellen (16.255; 17.III280, V473) als direkter Lehrer erwähnt. Bei Muḥibbī III 185, Turan 30 und Qutlay 82f wird der Name zu Zakariyyā al-Ḥusaynī

[10] In der modernen Druckausgabe steht *Mīr Kaylān*.

vervollständigt. Er gehörte vermutlich zum Umkreis der indischen Schüler ʿAlī al-Muttaqīs, denn ʿAbd al-Ḥaqq ad-Dihlawī erwähnt ihn in seiner Doppelbiographie *Zād al-muttaqīn* über ʿAlī al-Muttaqī und seinen Schüler Abd al-Wahhāb al-Muttaqī als einen Inder, der in seiner Jugend in den Jemen ausgewandert war und sich später in Mekka niedergelassen hatte (vgl. Qūtlāy 83). Möglicherweise handelt es sich um den Naqšbandī Zakariyyā ibn Aḥmad al-Bihārī, mit dem auch der Vater von ʿUmar al-Baṣrī Umgang hatte (Mirdād 304). Al-Qārī epithetisiert ihn als *ʿumdat al-ʿulamāʾ* (16.255; 17.I33), *zubdat al-fuḍalāʾ* (17.I33), *zubdat al-awliyāʾ* (16.255) bzw. *zubdat al-ʿulamāʾ wa-ʿumdat aṣ-ṣulaḥāʾ* (52.156b). Wahrscheinlich hat er bei ihm vor allem Hadithe gehört, denn der Verweis auf ihn als Lehrer ist mit dem Attribut *al-muʿtamad fī s-sanad* (16.255 „vertrauenswürdig in der Überlieferkette") bzw. mit der Spezifikation *fī ʿilm al-ḥadīṯ* (17.III280; „[Lehrer] in der Traditionswissenschaft") versehen. Da al-Qārī von dem Sayyid berichtet, dass er sich während seiner Hadith-Sitzungen selbst als 120-Jährigen bezeichnet habe (16.255; vgl. auch 17.IX130), ist wohl davon auszugehen, dass er zu dieser Zeit tatsächlich bereits ein stolzes Alter erreicht hatte. Offenbar war as-Sayyid Zakariyyā' auch ein Schüler von Abū l-Ḥasan al-Bakrī. An zwei Stellen (17.V473, 52.156b) referiert al-Qārī eine Aussage al-Bakrīs zu Vers 2:201, die er von Zakariyyā' gehört haben will. Dabei bezeichnet er al-Bakrī ausdrücklich als dessen Scheich.
(b) Ismāʿīl aš-Širwānī (st. 942/1535), wird sonst noch an einer anderen Stelle (187.85b) als indirekter Lehrer erwähnt. Von al-Ġazzī (KS II 123f) wird aš-Širwānī als hanafitischer Asket (*zāhid*) bezeichnet. Er soll beim Tode ʿUbaydallāhs nach Mekka ausgewandert sein und sich dort niedergelassen haben. Al-Qārī epithetisiert ihn als *ʿālim rabbānī* (17.I33; 187.85b) bzw. *ʿārif rabbānī* (16.4). Al-Qārī berichtet, dass aš-Širwānī einmal zu einem seiner Schüler gesagt haben soll: „Wir zusammen, ich und Du, sind ein vollkommener Mensch. Du hast den Koran im Gedächtnis und seine Gestalt, und ich kenne seine Exegese und seinen Gehalt" (16.4). In seinem *Miškāt*-Kommentar zitiert al-Qārī eine kurze Aussage aš-Širwānīs, die er in handschriftlicher Form vorgefunden haben will (17.V117).
(c) Der bekannte Naqšbandī-Scheich ʿUbaydallāh Aḥrār (st. 896/1490) wird zwar öfter zitiert (vgl. oben S. 401), jedoch nie als indirekter Lehrer bezeichnet.

(3) ʿAlī al-Muttaqī
Zu Nūr ad-Dīn ʿAlī al-Muttaqī l-Hindī und seiner Rolle in den frommen Zirkeln Mekkas, vgl. oben S. 30–32. Al-Qārī erwähnt ihn in mehreren Schriften als seinen direkten Lehrer (16.267; 17.IV391, IX213, 357; 140.I368, II240; 188.110b; 190.22a). Epitheta, die er für ihn verwendet sind: *al-ʿārif bi-Llāh al-walī* (17.IV391, IX213, 357; 140. I368; 188.110b; 193.22a; „unser Scheich, der Gotteserkenner und Gottesfreund"), *al-ʿālim an-naqī* (140.II240; „unser Scheich, der unbefleckte Gelehrte"), *Mawlā-nā* (16.267), *al-ʿālim al-ʿāmil wa-l-fāḍil al-kāmil al-ʿārif bi-Llāh al-walī* (17.I33). In 193.22a wird ʿAlī al-Muttaqī mit einer Erklärung über den Unterschied zwischen *al-ʿamal al-ḥasan* und *ḥusn al-ʿamal* zitiert. In seinem *Miškāt*-Kommentar gibt al-Qārī eine von al-Muttaqī erzählte Geschichte wieder, aus der hervorgeht, dass die aus erlaubten Quellen stammende *ṣadaqa*-Spende auf wundersame Weise immer den wahrhaft Bedürftigen erreicht (17.IV391). Al-Muttaqī soll einen Beutel angefertigt haben, auf dem das Wort *mawt* („Tod") stand. Diesen hängte er dem Murīd um den Hals, damit dieser daraus lerne, dass der Tod nah ist und nicht fern, damit er seine Lebenshoffnung (*amal*) zurücknehme und sein Werk (*ʿamal*) vermehre (17.IX213).

(4) Der Ǧinānī-Strang

(a) ᶜAlī b. Aḥmad al-Ǧinānī al-Azharī aš-Šafiᶜī al-Ašᶜarī al-Anṣārī ist vielleicht identisch mit dem in Mirdād 406 genannten Abū l-Fatḥ al-Ǧinānī, der ein Lehrer von Muḥammad ibn Yaḥyā aṭ-Ṭabarī (st. 1018) war.

(b) Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī wird noch an 57 Stellen als indirekter Lehrer erwähnt: 7.52b; 10.8, 16; 11.225; 15.55, 82, 228, 246, 264, 274, 284; 16.94, 127, 149; 17.I214, 507, III420, IV527, VII376, X150; 18.131, 277, 467, 529; 22.103b; 32.15a; 39.175a; 41.39b; 50.131a; 52.9b, 32a, 286a; 53.302b; 84.84; 123.6b; 140.I17, 43, II163; 184.30, 293, 337; 187.18b, 172b, 243a; 188.12a; 189.1b; 193.3a. Damit spielt er als indirekter Lehrer die wichtigste Rolle im Gesamtwerk al-Qārīs. In 15.246 bezeichnet er ihn als Vorbild der Sunniten (*muqtadā ahl as-sunna wa-l-ǧamāᶜa*). An mehreren Stellen sind Schriften as-Suyūṭīs Gegenstand von Leseempfehlungen. So empfiehlt er seine Abhandlung *Šarḥ aṣ-ṣudūr fī aḥwāl al-qubūr* (17. III454; 184.293) und sein Sendschreiben über die Verbotenheit der Logik (187.243a). Das Buch *al-Budūr as-sāfira fī aḥwāl al-āḫira* von as-Suyūṭī (GAL II[2] 184) empfiehlt er in zwei Kommentaren, und zwar als Informationsquelle zu den Schlachtfeldern der Auferstehung (*ᶜaraṣāt al-qiyāma*; 18.406) sowie zu Überganstadium (*barzaḫ*) und Nachleben des Menschen im Jenseits (*ᶜuqbā*; 184.293).

(c) Auch Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī erscheint an zwei Stellen (13.193a; 16.2) als indirekter Lehrer. Wie seinen Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī nennt ihn al-Qārī in der Kurzform Ibn Ḥaǧar. Um ihn von seinem Lehrer abzuheben, epithetisiert er ihn in seinen Kommentaren als aš-Šayḫ (17.I296, vgl. Qutlay 352) bzw. al-Ḥāfiẓ (17.I519) Ibn Ḥaǧar. Sein Lehrer erhält im Gegenzug die Nisba *al-Makkī* (17.I519).

(d) Al-Qasṭallānī (st. 923/1517) wird nur an einer einzigen Stelle (70.69a) als indirekter Lehrer bezeichnet.

(5) Der Mīr-Kalān-Strang

(a) Mīr Kalān (st. 981/1573) war ein bekannter chorasanischer Traditionsgelehrter, dem auch Badā'ūnī in seinem Geschichtswerk einen biographischen Eintrag gewidmet hat.[11] Er hielt sich längere Zeit in Agra auf und war dort Hauslehrer von Prinz Salīm, dem späteren Moghulherrscher Ǧahāngīr (vgl. Barzegar 259). Nach Qutlay 351 war Mīr Kalān, mit vollem Namen Muḥammad Saᶜīd al-Ḫurāsānī, der Sohn von Šams ad-Dīn Mullā Muḥammad ᶜĀšiq al-Ḥanafī. Dieser Mullā Ḥanafī hatte im Jahre 926/1519 einen Kommentar zu den *Šamā'il* von at-Tirmiḏī abgeschlossen, den al-Qārī an vielen Stellen (z.B. 17.II173, 175), vor allem aber in seinem eigenen Kommentar zu diesem Werk (Belege bei Qutlay 351) zitiert.

(b) Der volle Name von Mīrakšāh ist Muḥammad Mīrakšāh Nasīm ad-Dīn ibn Ǧamāl ad-Dīn al-Ḥusaynī al-Harawī (vgl. Qutlay 347). Al-Qārī erwähnt ihn noch an zwei weiteren Stellen (16.202; 17.VI209) als seinen indirekten Lehrer. Mīrakšāh ist außerdem der Verfasser eines *Šamā'il*-Kommentars (vgl. GAL S I 269 Nr. 16), den al-Qārī sehr häufig[12] in seinem eigenen

[11] *Muntaḫab-i tawārīḫ* engl. III 211f.

[12] Vgl. die Übersicht der Belegstellen bei Qutlay 351 Anm. 1.

Šamā'il-Kommentar zitiert. Am Rand von Ǧamāl ad-Dīns *Miškāt*-Kommentar befanden sich Bemerkungen seines Sohns as-Saᶜīd Mīrakšāh, die al-Qārī ebenfalls ausführlich zitiert.[13]

(c) Bei dem Hadith-Gelehrten Ǧamāl ad-Dīn handelt es sich um Amīr Ǧamāl ad-Dīn ᶜAṭā' Allāh ibn Faḍl Allāh al-Ḥusaynī ad-Daštāqī (st. 926/1519), den führenden Geistlichen am Herater Hof von Ḥusayn Bayqara (reg. 1469–1526).[14] Auch ihn bezeichnet al-Qārī an einer Stelle (187.182a) als seinen indirekten Lehrer. Auf sein persisches *Sīra*-Werk *Rawḍat al-aḥbāb* (vgl. HKh 922f) greift er dafür recht häufig[15] zurück. In seinem Kommentar zum *Miškāt al-maṣābīḥ* zitiert er an zahlreichen Stellen[16] einen heute wahrscheinlich verlorenen Kommentar[17] Ǧamāl ad-Dīns zu diesem Werk. Auch in seinem *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar spricht er von einem *aṣl sayyid Ǧamāl ad-Dīn* (52.4b). Offenbar diente ihm auch bei diesem Werk eine Handschrift Ǧamāl ad-Dīns als Vorlage.

(d) Der volle Name von Aṣīl ad-Dīn ist wahrscheinlich ᶜAbdallāh ibn ᶜAbd ar-Raḥmān al-Ḥusaynī al-Wāᶜiẓ (st. 884/1479). Aṣīl ad-Dīn hat von *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* eine persische Übersetzung erstellt (vgl. HKh 670).

(e) Šams ad-Dīn Muḥammad Ibn al-Ǧazarī[18] (st. 833/1429) wird an 13 Stellen als indirekter Lehrer erwähnt: 6.14; 15.53; 16.3; 17.I34, 60; 18.535; 41.10a; 52.1b; 94.244b; 183.2; 189.383a; 190.15a; 191.35a. Damit spielt er als indirekter Lehrer die zweitwichtigste Rolle im Gesamtwerk al-Qārīs nach as-Suyūṭī. In 17.I34 spezifiziert al-Qārī, dass Ibn al-Ǧazarī sein indirekter Lehrer in der Koranrezitation (*qirā'a*) und im prophetischen Hadith sei. Ibn al-Ǧazarī ist auch der Autor von zwei Werken, zu denen al-Qārī Kommentare verfasst hat: *al-Muqaddima al-Ǧazariyya* (6.) und das Gebetshandbuch *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn min kalām sayyid al-mursalīn* (52.). In 56. verteidigt al-Qārī Ibn al-Ǧazarīs Position hinsichtlich der Propheteneulogie.

Weitere Lehrer

Neben den in der *mašyaḫa* genannten Personen erwähnt al-Qārī an an anderen Stellen noch einige weitere Gelehrte als seine direkten bzw. indirekten Lehrer. Sie werden hier nach der Häufigkeit ihrer Erwähnung als Lehrer aufgelistet:

(1) An sechs Stellen (10.84; 11.220; 17.VIII273; 18.492; 94.233a; 183.242) nennt al-Qārī den ägyptischen Hadith-Gelehrten Šams ad-Dīn Muḥammad as-Saḫāwī[19] (902/1497) als seinen indirekten Lehrer. Es ist nicht klar, durch welchen Lehrer er mit ihm verbunden war.

---

[13] 17.I89f, 135, 142, 221, 224f, 289, 300 [*ka-ḏā ḥarrara-hū Mīrak-Šāh*], 311 [*naqal... ᶜan at-Taḫrīǧ*], 315 [*kaḏā naqala-hū*], 316f, 320, 329, 343, 357, 370–72, 406, 422, 433, 435 [*naqala-hū*], 443, 472, 479, 528, 531; VI209.

[14] Vgl. Rizvi 1975, 44.

[15] 17.VII410, 495, 651, VIII293; 18.222, 26.139a, 70.69b und 79.326b.

[16] 17.I46, 50, 54, 71, 82, 84, 86–90, 110, 132, 155, 172, 249, 262, 267, 272, 277, 314, 324, 340f, 343, 352, 369f, 372, 379f, 407f., 418, 443, 449, 460, 466, 475, 477, 480f, 486, 502, 506, 509, 523, 532. Besondere Ausdrücke: *naqala-hū* (17.I470, 498, 501, 507).

[17] Dass es sich um einen Kommentar handelte, ist der Bemerkung zu entnehmen, dass Sayyid Ǧamāl ad-Dīn etwas *fī awwal šarḥ al-Miškāt* geschrieben habe (17.I89). Seltsamerweise bezeichnet er den gleichen (?) Text in 16.110 als *Ḥāšiyat al-Miškāt*.

[18] Vgl. zu ihm den Artikel von Ben Cheneb in *EI²* III 753.

[19] Vgl. zu ihm oben S. 275 sowie *EI²* VIII881b–882b sowie Maᶜtūq 364–72.

(2) An fünf Stellen (15.4, 17.IX387, 531; 139.3a; 184.368) erwähnt er den indischen Einwanderer ᶜAbdallāh ibn Saᶜd ad-Dīn al-Madanī as-Sindī (st. 984/1576) als direkten Lehrer (vgl. zu diesem oben S. 22 sowie Mirdād 257). As-Sindī war Lehrer in der Heiligen Moschee gab. Al-Qārī erwähnt von ihm ein Werk mit dem Titel *al-Kašf fī manāqib Abī Ḥanīfa {r}* (184. 477). An mehreren Stellen zitiert er ihn nach Autographen, die ihm vorlagen: *wa-qad waǧadtu bi-ḫaṭṭ ustāḏī...* (139.3a), *ka-ḏā ra'aytu-hū madbūṭan bi-ḫaṭṭ šayḫi-nā...* (15.4), *ᶜalā mā waǧadnā bi-ḫaṭṭi-hī* (184.368); *ka-ḏā bi-ḫaṭṭ šayḫi-nā...* (17.IX387). Die Formulierung, die al-Qārī in seinen Zitaten benutzt, entspricht in der Hadith-Wissenschaft dem Typ der *wiǧāda* (vgl. dazu 16.218f). Offenbar besaß er von ᶜAbdallāh as-Sindī keine explizite *iǧāza* zur Überlieferung seiner Schriften. Die Verbindung war also wohl nicht eng. Immerhin gibt es aber einen Bericht, demzufolge sich al-Qārīs Grab auf dem Miᶜlāt-Friedhof neben demjenigen ᶜAbdallāh Sindīs befand.[20]

(3) Ebenfalls an fünf Stellen (10.38; 17.I75, 333; 18.II35; 94.248a) erwähnt al-Qārī den ägyptischen Einwanderer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, der für die frommen Kreise Mekkas eine so wichtige Rolle spielte (vgl. oben S. 29f), als direkten Lehrer. Um ihn von Ibn Ḥaǧar al- ᶜAsqalānī zu unterscheiden, versieht er ihn zumeist mit der Nisba *al-Makkī*. An einer Stelle epithetisiert er ihn als *al-ᶜālim al-ᶜallāma al-baḥr al-fahhāma šayḫ al-islām wa-mufti l-anām ṣāḥib at-taṣānīf al-kaṯīra wa-t-ta'ālīf aš-šahīra mawlā-nā wa-sayyidu-nā wa-sanadu-nā* (17.I75). Mit mehreren Schriften hat sich al-Qārī an Ibn Ḥaǧars Werke angelehnt, vgl. oben S. 161. In einer eigenen Abhandlung (63.) behandelt al-Qārī die Auseinandersetzung zwischen Ibn Ḥaǧar und Amīr Pādišāh al-Buḫārī über die Frage der Vergebung der großen Sünden durch die Wallfahrt. Hier scheint er Ibn Ḥaǧar mit seiner Meinung relativ nahe zu stehen.

(4) An vier Stellen (26.131b; 73.336; 86.190b; 193.5a) erwähnt er den Sohn Abū l-Ḥasan al-Bakrīs, nämlich Šams ad-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad Abi l-Ḥasan al-Bakrī (st. 994/1586) als direkten Lehrer. Zu ihm vgl. oben S. 33f. Ibn Abi l-Ḥasan al-Bakrī ist im *Ḥizb al-Fatḥ*-Kommentar besonders präsent. Al-Qārī erwähnt ihn schon am Anfang mit vielen Epitheta:

> Der Scheich, der erfahrene Gelehrte (*al-ḥibr an-naḥrīr*), Sultan der Gelehrten, Führer der Tugendhaften, unser Herr und Scheich, Sonne der Wahrheiten und Feinheiten, der Kenntnisse und Gaben, von Welt und Religion, Muhammad. (190.5a)

Al-Qārī berichtet, dass er, als man ihn darum bat, diesen Kommentar zu verfassen, zunächst gezögert habe, bis ihm ein Traum, in dem ihm Ibn Abi l-Ḥasan erschien, die Bedenken nahm. In diesem Traum sah er sich selbst am Ṣafā-Hügel mit einer Feder und einem Tintenfass in der Hand hinter al-Bakrīs erhabener Sänfte und seinem hübschen Podest (*miḥaffatu-hū aš-šarīfa wa-minaṣṣati-hī al-laṭīfa*) herlaufen, in dem Wunsch, etwas darauf zu schreiben. Da Sänfte und Podest jedoch mit einem Tuch bedeckt waren, das in seiner Schwärze der Kiswa glich, nahm er ein weißes Blatt, trat mit Ehrenbezeigungen an den Scheich heran, küsste ihm die Hände und fragte ihn, ob er auf dieses in seiner Hand befindliche Blatt schreiben dürfe. Als ihm der Scheich durch Zeichen bedeutete, dass er es erlaube, wachte al-Qārī erleichtert auf und vollzog aus Dankbarkeit für diesen Traum sogleich den *saᶜī*. Aus dem glückverheißenden Zeichen (*al-išāra al-mutaḍammina bi-l-bašāra*) des Traums schloss er, dass er über die Litanei nur auf dem Wege

---

[20] So Müstaqīmzāde. Mirdād Abū l-Ḫayr zitiert dagegen aus dem nicht näher bezeichneten Buch *Tanzīl ar-raḥamāt* die Aussage, dass sich al-Qārīs Grab neben dem Miᶜlāt-Friedhof in einer Umfriedung (*ḥawṭa*) vor der *zāwiya* von al-ᶜĀrif al-ᶜUrābī befinde (vgl. ᶜĀmūdī/ᶜAlī 319).

der Begleitung nach Art der nächtlichen Unterhaltung (*bi-ṭarīq al-musāyara ᶜalā nahǧ al-musāmara*) schreiben könne, weil das Verständnis der Rede Gottes und der Rede seiner Freunde nur seinen auserlesenen Vertrauten (*ḫulāṣat aṣfiyā'i-hī*) zukomme (193.5a–b). Besonders überschwenglich wird Ibn Abi l-Ḥasan auch in der Pharao-Schrift epithetisiert:

> Unser größter Meister, unser erhabenster Isnād, unsere prächtigste Stütze, Bindeglied der Bakriyya-Verbindung (*wāsiṭat ᶜaqd al-ᶜalāqa al-Bakriyya*), der Schöpfer der Bakriyya-Gaben (*al-mubdiᶜ li-l-ᶜawārif al-Bakriyya*), die ihm am Abend und am Morgen über die Zunge gehen und in seinem Inneren kreisen, Mawlānā aš-Šayḫ Šams ad-Dīn Muḥammad al-Bakrī. Gott heilige sein geheimes Geheimnis, das von al-Ǧunayd und as-Sarī (sc. as-Saqaṭī) bekannt ist, Gott möge uns durch ihr Wissen im Diesseits helfen und uns am Ende (*fī l-ᶜuqbā*) unter ihren Bannern im Jenseits versammeln. (86.190b)

(5) An drei Stellen (17.III420; 52.286b; 64.173b) erwähnt al-Qārī den aus Indien stammenden Gelehrten Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī, der ein Angehöriger der neuen osmanisch geförderten Elite war (vgl. oben S. 27), als seinen direkten Lehrer. Epithetisierungen sind *al-muftī bi-l-Ḥaram al-amīn* (17.III420), *muftī balad Allāh al-amīn* (52.286b), bzw. *mufti l-muslimīn bi-ḥaram Allāh al-amīn* (64.173b). In 64.173b. tituliert er ihn darüber hinaus als *ᶜumdat al-muta'aḫḫirīn wa-zubdat al-mutabaḥḥirīn.*

(6) In seiner *mawlid*-Abhandlung (94.233b) nennt er den chorasanischen Naqšbandī-Scheich Zayn ad-Dīn Maḥmūd al-Bahdīnī als seinen indirekten Lehrer. Wer war das Bindeglied zwischen Zayn ad-Dīn und al-Qārī? Vielleicht war es Mīr Kalān. Badā'ūnī (*Muntaḫab at-tawārīḫ* engl. III 212) erwähnt zumindest, dass er bei Zayn ad-Dīn in hohem Ansehen stand.

(7) In seiner kurzen Abhandlung zur Wallfahrt (64.173b) nennt al-Qārī den anatolischen Einwanderer Sinān ad-Dīn Yūsuf b. Muṣṭafā al-Wāᶜiẓ al-Amāsī al-Ḥanafī (st. um 1000/1591) als direkten Lehrer, vgl. zu ihm oben S. 22.

(8) In seiner Schrift zur Gebetsordnung (22.106a) bezeichnet al-Qārī einen gewissen Badr aš-Širāwī al-Ḥanafī (in K 76b und D 271b: Badr ad-Dīn aš-Šihāwī al-Ḥanafī), Muftī im Ḥaram von Mekka, als „unseren Scheich" (*šayḫu-nā*).

(9) In seinem *Ḥizb-al-Fatḥ*-Kommentar zitiert al-Qārī den mekkanischen patrizischen Rechtsgelehrten Ǧār Allāh Ibn Ẓahīra[21] (986/1578) als seinen Scheich und zitiert ihn mit der Anekdote über Abu l-Ḥasan al-Bakrī und seinen Sohn (193.13a). Zwar wird in der biographischen Literatur (Mirdād 114) nicht erwähnt, dass Ǧār Allāh ein Schüler Abū l-Ḥasan al-Bakrīs war, doch ist die von al-Qārī gewählte Bezeichnung „Qāḍī Ǧār Allāh, Muftī der Muslime im sicheren Land" eindeutig.

(10) In seinem *Miškāt*-Kommentar (17.X129) nennt al-Qārī Ǧamāl ad-Dīn Muḥammad al-Bakrī als seinen Lehrer und Verfasser einer von ihm selbst kommentierten Schrift. Aus dem Kontext lässt sich schließen, dass damit die Gebetssammlung gemeint ist, die al-Qārī sonst als *aṣ-Ṣalawāt* (bzw. *aṣ-Ṣalāt*) *al-Muḥammadiyya* bezeichnet. An einer anderen Stelle (52.339a) wird dieser Text kollektiv den *-sādāt al-Bakriyya* zugeschrieben.

---

[21] Vgl. oben S. 24.

Distanzpunkte zu den eigenen Lehrern

Subjekt-Konstitution im Lehrer-Schüler-verhältnis erfolgt häufig nicht nur durch Affiliation, sondern auch durch Abgrenzung. Von welchen Lehrern und in welchen Punkten sich al-Qārī abgrenzt, soll in den folgenden Absätzen aufgezeigt werden.

(1) Wie oben deutlich gemacht wurde, zeigt al-Qārī eine starke Verbundenheit mit seinem indirekten Lehrer Abū l-Ḥasan al-Bakrī. Allerdings ist er auch nicht mit allem, was Abū l-Ḥasan al-Bakrī gelehrt hat, einverstanden. So weist er in seinem *Šifā'*-Kommentar seine Lehrmeinung über das Zustandekommen der „satanischen" Verse, die wahrscheinlich ursprünglich hinter 53:19 gestanden hatten, zurück (18.573).

Darüber hinaus hat sich al-Qārī noch in zwei anderen Punkten von Abū l-Ḥasan al-Bakrī distanziert, ohne dies aber explizit hervorzuheben. Der eine Punkt ist die *miḥaffa*-Sänfte. Von Abū l-Ḥasan wird berichtet, dass er der erste ägyptische Gelehrte gewesen war, der die Wallfahrt in einer *miḥaffa* vollzog (vgl. oben S. 34). Wie aus dem oben behandelten Traumbericht hervorgeht, scheint auch sein Sohn noch von der *miḥaffa* Gebrauch gemacht zu haben. In seinem langen *manāsik*-Kommentar schreibt al-Qārī, daß diese *miḥaffa* als Transportmittel auf der Wallfahrt zu den *mubtada'āt mutaraffiha* („Luxus-Neuerungen") gehöre und nicht anerkannt sei. Der Pilger solle sich mit einem Transportkamel (*zāmila*) bzw. der Hälfte einer normalen Sänfte (*šiqq maḥmal*) begnügen (73.28f).

Der zweite Punkt ist die Verwendung der Stoffreste der Kaaba-Umhüllung (*kiswa*) als Kleidung. Von Abu l-Ḥasan al-Bakrī wird erzählt, das er sich mit der Kiswa bekleidete, wie andere mit einem Hemd.[22] In seinem langen *Manāsik*-Kommentar erzählt al-Qārī entrüstet, wie er selbst jemanden beobachtete, der das Scheichtum für sich in Anspruch nahm, eine Qalansuwwa aus Kiswa-Stoff trug und von dem Gewand der Kaaba nach Art einer sufischen Ḫirqa Segen zu erlangen behauptete. Dies, so kommentiert al-Qārī, sei ein Zeichen geringen Verstands und großer Dummheit (73.331). Al-Qārī behandelt diesen Vorfall auch in seiner Turban-Schrift. Dort heißt es: „Wie häßlich ist, was einige von ihnen (sc. den Scheichen) machen, die sie (sc. die Qalansuwwa) aus dem Gewand der Kaaba herstellen. Eine solche Qalansuwwa ist einvernehmlich verboten, weil sie aus Seide ist und es über die Gültigkeit der Eigentumsübertragung einen Dissens gibt" (79.327b).

(2) Ǧalāl ad-Dīn As-Suyūṭī hat, wie gezeigt wurde, für al-Qārī eine sehr wichtige Rolle als indirekter Lehrer. Allerdings hat sich al-Qārī mit seiner Abhandlung zu den Propheteneltern gegen gegen eine Lehrmeinung as-Suyūṭīs gewandt. Hinsichtlich der von ihm aufgedeckten Widersprüche in as-Suyūṭīs Texten schreibt er:

> „Seine Schriften zu dieser Frage vermitteln den Eindruck, dass er im Vergleich zum Imam der anerkannten Ärzte der kleinste Apotheker ist. In Wirklichkeit war er der größte Gelehrte der Schafiiten seiner Zeit und war allen Zeitgenossen überlegen. Und mir verachtenswerten Armen, einem der kleinsten Gelehrten der Hanafiten, war es vergönnt, fast allein mit dem, was den Hadith- und Tafsīr-Büchern zu entnehmen ist, seinen Fehler aufzudecken. Allerdings kommt diese Ehre von Gott, denn es gibt keine Macht und Kraft außer bei ihm." (38.45b–46a).

[22] Vgl. al-Ġazzī *al-Kawākib as-sā'ira* II 194.

Al-Qārī war offensichtlich daran interessiert zu zeigen, dass er nicht die Autorität as-Suyūṭīs insgesamt in Frage stellen wollte, sondern nur seine Lehrmeinung in dieser einen Frage zurückwies. Die Figur, sich selbst zu zurückzunehmen und den Gegner als besonders bedeutend darzustellen, zielte sicherlich darauf ab, die Hilflosigkeit der Schafiiten bei der Verteidigung ihrer Position herauszustellen.

(3) Eine besonders kritische Haltung nimmt al-Qārī gegenüber seinem Lehrer Ibn Ḥağar al-Haytamī ein. Es wurde bereits darauf hingewiesen, mit welcher Schärfe er Ibn Ḥağar in seinen Kommentaren angreift (vgl. oben S. 165f). Offenbar ist er wegen seiner heftigen Kritik an seinem Lehrer von einigen Zeitgenossen auch getadelt worden. An einer Stelle seines *Miškāt*-Kommentars berichtet er von einem Schafiiten, der ihm gegenüber äußerte:

> „So einem wie dir steht es nicht zu, gegen den Šayḫ al-Islām und Muftī der Menschen Ibn Ḥağar, der bei den großen Imamen einer der Berge des Wissens ist, zu opponieren“ (17.IV229).

Seine Unerschrockenheit gegenüber dem hochangesehenen Lehrer verteidigt al-Qārī an der gleichen Stelle mit einer Aussage von diesem selbst über die Rechte des Muğtahid. Grundlage ist der in beiden *Ṣaḥīḥ*-Werken überlieferte Hadith, in dem davon berichtet wird, dass ᶜĀ'iša einst ᶜUmar bezichtigte, ein Prophetenwort über die jenseitige Wirkung des Weinens von Trauernden falsch wiedergegeben zu haben. ᶜUmar selbst hatte das Prophetenwort folgendermaßen überliefert: „Der Tote wird in dem gleichen Maße, wie seine Angehörigen um ihn weinen, gequält.“ Als ᶜĀ'iša nach dem Tode ᶜUmars darauf angesprochen wurde, sagte sie: „Gott habe Erbarmen mit ᶜUmar. Bei Gott, der Gottesgesandte hat dies nicht gesagt, sondern er hat gesagt, dass Gott den Ungläubigen in dem Maße mehr quält, wie seine Angehörigen um ihn weinen. Euch möge der Koran genügen: Nicht wird eine beladene Seele die Last einer anderen tragen (35:18 u.a)“. Ibn Ḥağar hatte dazu vermerkt:

> „Hieran kann man sehen, dass der Muğtahid ein Gefangener des Arguments ist und aufgrunddessen einen anderen des Irrtums bezichtigen und über seinen Fehler einen Schwur leisten darf, auch wenn jener bedeutender und wissender als er ist, denn ᶜUmar stand in einem solchen Verhältnis zu ᶜĀ'iša.“

Diese Worte Ibn Ḥağars nutzt nun al-Qārī zur Rechtfertigung seiner eigenen Kritik an jenem selbst:

> „Hierin liegt ein expliziter Hinweis und eine gültige Überlieferung, die zur Widerlegung derjenigen unserer Zeitgenossen taugt, die zur Rechtwissenschaft aš-Šāfiᶜīs gehören und gegen uns Einspruch erheben, [...] bei unserem Einspruch gegenüber Ibn Ḥağar, wenn ihm eine unzutreffende Rede unterlaufen ist“ (17.IV229).

Al-Qārīs kritische Haltung gegenüber Ibn Ḥağar ist zum großen Teil dem Maḏhab-Gegensatz zwischen den beiden Gelehrten geschuldet. Ibn Ḥağar war Schafiit, was al-Qārī sehr wohl bewusst war.[23] An mehereren Stellen vermerkt er ausdrücklich, dass dasjenige, was Ibn Ḥağar erwähnt, im Widerspruch zu „unserem Maḏhab“ steht (z.B. 17.I309). Al-Qārī wirft den Schafiiten vor, entsprechend ihrer Lehre nur mit dem äußeren Sinn der Hadithe zu argumentieren,

---

[23] Vgl. 21.436a, wo er ihn als Ibn Ḥağar al-Haytamī al-Makkī aš-Šāfiᶜī bezeichnet. In 63.322 epithetisiert er ihn sogar schlechthin als „als Wissendsten der schafiitischen Gelehrten“ (*aᶜlam ᶜulamā' aš-Šāfiᶜiyya*).

während die Hanafiten genau in sie hineinblickten, um ihre Geheimnisse zu erforschen (vgl. oben S. 222). Dieser Vorwurf zeigt sich auch wiederum in der Auseinandersetzung mit Ibn Ḥaǧar. Zu der von jenem angeführten „festgelegten Regel", dass man bei Buch und Sunna nur aufgrund eines Beweises vom Wortsinn abweichen dürfe, bemerkt al-Qārī, dass diese Regel den Regeln der Exoteriker (*Ẓāhiriyya*) nahestehe, während die Sunniten die Mitte hielten zwischen Exoterikern und Esoterikern (*Bāṭiniyya*; 17.V335).

Al-Qārīs von Maḏhab-Polemik geprägte Angriffe auf Ibn Ḥaǧar sind deswegen besonders erstaunlich, weil sich dieser gegenüber dem hanafitischen Maḏhab sehr versöhnlich gezeigt hatte. Er hatte nicht nur ein eigenständiges hagiographisches Werk zu Abū Ḥanīfa verfasst, sondern auch seinen *Miškāt*-Kommentar mit einem eigenen hagiographisch-biographischen Abriss über Abū Ḥanīfa versehen, aus dem al-Qārī auch ausführlich zitiert (17.75–78). Darüber hinaus propagierte Ibn Ḥaǧar ein die verschiedenen Lehrrichtungen betreffendes Ideal, das auch al-Qārī wichtig war, nämlich die Höflichkeit mit den Imamen (*al-adab maʿa l-aʾimma*). Den Gelehrten as-Subkī zitiert Ibn Ḥaǧar mit den Worten: „Dir, o Ratsuchender, obliegt es, den Weg des Anstands gegenüber den vergangenen Imamen zu gehen" (*yanbaġī la-ka ayyu-ha l-mustaršid an taslik sabīl al-adab maʿa l-aʾimma al-māḍīn*).[24] Und am Ende seines Buches über Abū Ḥanīfa bittet er für sich selber: „Gott möge uns zu einem von denjenigen machen, die sich für die Rechte der Imame einsetzen" (*ǧaʿala-na Llāh mimman qāma bi-mā li-l-aʾimma min al-ḥuqūq*).[25]

Der Gegensatz zu Ibn Ḥaǧar hat allerdings nicht nur mit Maḏhab-Grenzen zu tun, sondern auch mit Lehrer-Traditionen. Al-Qārī sah offensichtlich seine chorasanischen Lehrer des Mīr-Kalān-Strangs in einer Überlegenheitsposition gegenüber Ibn Ḥaǧar und dessen Lehrern. Dies zeigt sich schon an seiner Beurteilung des von Ibn Ḥaǧar benutzten Exemplars von *Miškāt al-maṣābīḥ*: An vielen Stellen betont er die Fehlerhaftigkeit dieses Exemplars und stellt es den korrigierten Handschriften seiner chorasanischen Lehrer gegenüber (vgl. oben S. 165). Auffällig ist auch, dass er an keiner Stelle in seinem Gesamtwerk Ibn Ḥaǧars Lehrer Zakariyyā al-Anṣārī als seinen indirekten Lehrer erwähnt, obwohl er – zumindest theoretisch – sein indirekter Schüler war. Diese Indifferenz ist kein Zufall, denn al-Qārī stand al-Anṣārī mit großer Skepsis gegenüber, wie im folgenden gezeigt werden soll.

Wichtigster Endpunkt des Mīr-Kalān-Strangs ist der schafiitische (!) Gelehrte Ibn al-Ǧazarī. Eine direkte Gegenüberstellung von Ibn al-Ǧazarī und al-Anṣārī finden wir in der Abhandlung über die Propheteneulogie (56.). Thema dieser Abhandlung ist die Kontroverse über die Frage, ob in der Propheteneulogie die *ṣalāt* alleine ohne den *salām* verwendet werden dürfe. Der Malikit al-Qāḍī ʿIyāḍ (st. 544/1149) hatte in seinem *Kitāb aš-Šifāʾ* erwähnt, dass die *ṣalāt* über den Propheten beim rituellen Gebet keine Pflicht sei und sich lediglich aš-Šāfiʿī mit dieser Pflichtsetzung abgesondert habe. An-Nawawī (st. 676/1277) soll darauf in seinem Kommentar zum *Ṣaḥīḥ Muslim* reagiert haben, indem er eine solche Loslösung der *ṣalāt* für verhasst (*makrūh*) erklärte. Er stütze sich dabei auf Koranvers 33:56, in dem es heißt: „Gott und seine Engel sprechen den Segen über den Propheten. Ihr Gläubigen! Sprecht auch ihr den Segen über

[24] *Al-Ḫayrāt al-ḥisān* 143.

[25] *Al-Ḫayrāt al-ḥisān* 149.

ihn und grüßt ihn mit dem Gruße".[26] Dieses Argument war von anderen damit zurückgewiesen worden, dass das letzte „und" (*wa-*) in diesem Vers wie in zahlreichen anderen Versen nur Addition (*ǧamʿiyya*) ausdrücke, nicht aber zeitliche Begleitung (*maʿiyya*). Ibn al-Ǧazarī hatte in dem *Miftāḥ* genannten Eigenkommentar zu seiner Gebetssammlung erklärt, dass die Verbindung der beiden Teile der Propheteneulogie zwar angemessener (*awlā*), besser (*afḍal*) und vollkommener (*akmal*) sei, man sich aber durchaus auf eine der beiden Bestandteile beschränken könne, ohne damit eine Verwerflichkeit (*karāha*) zu begehen. Auf diese Weise seien auch einige Altvordere verfahren wie eben Muslim am Anfang seines *Ṣaḥīḥ* sowie aš-Šāṭibī am Anfang seiner Qaṣīden *al-Lāmiyya* und *ar-Rāʾiyya* (vgl. 56.122a). Al-Qārī versucht an-Nawawī in Schutz zu nehmen, indem er erklärt, dass man ihn wohl missverstanden habe; in der Sache ergreift er jedoch Partei für Ibn al-Ǧazarī: die verschiedenen Hadithe über die Vorzüglichkeit desjenigen, der die *ṣalāt* oder den *salām* über den Propheten spreche, zeigten, dass die beiden Bestandteile der Propheteneulogie zwei eigenständige gottesdienstliche Handlungen seien, die durchaus voneinander getrennt werden könnten, ohne dass hieraus eine Verwerflichkeit (*karāha*) resultiere; nichtsdestoweniger sei jedoch ihre Verbindung angemessener und besser. Al-Qārī ergreift mit dieser Stellungnahme allerdings nicht nur Partei für seinen indirekten Lehrer Ibn al-Ǧazarī, sondern eben auch gegen Zakariyyā al-Anṣārī. Dieser hatte nämlich in seinem Kommentar zur - *Ǧazariyya* kritisiert, dass sich Ibn al-Ǧazarī in der Einleitung zu diesem Werk mit der *ṣalāt* begnügt hatte, und auf den genannten Koranvers verwiesen. Dazu al-Qārī:

> „Es ist, als ob er nicht darüber unterrichtet war, dass al-Ǧazarī gegenüber der Lehrmeinung an-Nawawīs Einspruch erhoben hat und ihm andere darin gefolgt sind [...] Er hat bei der Bestätigung seines Maḏhabs und bei der Bevorzugung seiner Lehrrichtung den reinen Taqlīd vorgezogen." (56.123a)

Al-Qārī kritisiert also an Zakariyyā al-Anṣārī, dass er sich sklavisch an die Lehren des schafiitischen Maḏhabs hält, während Ibn al-Ǧazarī, ebenfalls ein Schafiit, in diesem Punkt erheblich größere Flexibilität gezeigt und sich mit seiner Position auf die anderen Maḏāhib zubewegt hatte. Um so mehr erstaunt es ihn, dass sein Schüler Ibn Ḥaǧar für ihn den Anspruch auf den *muǧaddid*-Rang erhoben hatte. Al-Qārī:

> „Noch wunderlicher als das ist, dass sein Schüler, der Scheich Ibn Ḥaǧar al-Makkī ihn als Erneuerer für das Jahr 900 ansieht, obwohl er für ihn keine Fertigkeit in einer Disziplin der Offenbarungswissenschaften nennen kann, abgesehen von seiner Behandlung der rechtswissenschaftlichen Fragen auf der Grundlage der schafiitischen Regeln und der nawawitischen Begrifflichkeiten" (56.123a).

Al-Qārī sieht offensichtlich al-Anṣārī als einen engstirnigen Nachahmer (*muqallid*) seines Maḏhabs an, der nicht das Format eines Erneuerers hat. In diesem Zusammenhang gibt al-Qārī auch seiner Empörung darüber Ausdruck, dass einige Studierende der Rechtswissenschaft (*baʿḍ al-mutafaqqiha*) großsprecherisch erklärt hätten, al-Ǧazarī habe nicht das Recht besessen, von dem festgelegten Maḏhab in der Auslegung an-Nawawīs (*al-maḏhab al-muqarrar ʿalā iḫtiyār an-Nawawī*) abzuweichen, da nur dieser den Maḏhab kenne.

---

[26] Vgl. *Šarḥ an-Nawawī* I 79.

Im übrigen richtete sich al-Qārī mit seiner Schrift über die Propheteneulogie auch gegen Ibn Ḥağar selbst. Dieser hatte in einem Gutachten erklärt, dass das isolierte Sprechen von *ṣalāt* bzw. *salām* verhasst sei.[27]

c) Al-Qārīs historisches Selbstbewusstsein[28]

In den vorangehenden Teilen dieser Arbeit (insbesondere Teil II und III) wurde dargelegt, wie sich die intertextuellen Querverweise als Mittel zur Werkbeschreibung und Werkanalyse einsetzen lassen. Wenden wir am Schluss der Arbeit der Frage, welchen Bezug diese Querverweise zum Autor haben. Würden die intertextuellen Querverweise nur Beziehungen zwischen Texten herstellen, so brauchten wir uns mit dieser Frage nicht befassen. Dies ist aber eben nicht der Fall: durch ihre Formulierung in der ersten Person schaffen die Querverweise auch einen Bezug zur Person des Autors und werden damit zu einem Mittel der Subjekt-Konstitution. Der Autor teilt in ihnen mit, was er als seine eigene wissenschaftliche Leistung ansieht.

Mit über 350 Rekurrenzen, die ich bisher nachweisen konnte, ist der konkrete intertextuelle Querverweis eine der häufigsten Formen der Ich-Rede in al-Qārīs Schriften. Während al-Qārī ansonsten nur splitterhafte Informationen über sich und seine Lebensumstände gibt, ist er über die Querverweise im Text ständig präsent. Darüber hinaus erhält man den Eindruck, dass bei ihm der Querverweis nicht nur der Ökonomisierung und Werbung für andere Schriften dient, sondern auch ein Mittel der persönlichen Selbstinszenierung ist. Al-Qārī scheint diese Verweise gezielt eingesetzt zu haben, um dem Leser die eigene Leistung als Autor und Gelehrter vor Augen zu führen. Der Leser sollte durch die Menge der Verweise den Eindruck erhalten, dass die Schrift, die er gerade liest, nicht in sich selbst begrenzt ist, sondern nur den kleinen Teil eines ganzen gelehrten Textuniversums darstellt, das vollständig von al-Qārī selbst hervorgebracht worden ist.

Wie aus einer Passage in der langen Schia-Abhandlung (26.) hervorgeht, in der er sich gegen die Anschuldigungen seines Schülers verteidigt (vgl. oben S. 433f), verknüpfte al-Qārī mit seiner Leistung als Autor und Gelehrter auch ein historisches Selbstbewusstsein. Mit Verweis auf den Hadith, demzufolge Gott der islamischen Umma zu Anfang jedes Jahrhunderts einen Erneuerer (*muğaddid*) der Religion schickt, schreibt er nämlich hier:

> Bei Gott, dem Allmächtigen und Herrn des edlen Propheten, wenn ich jemanden kennen würde, der über den Koran und die Sunna hinsichtlich ihrer Form und ihres Inhalts mehr weiß als ich, so würde ich ihn aufsuchen, und wenn ich vor ihm daherkriechen müsste.

Das in diesen Worten liegende Selbstlob, das suggeriert, dass er der *muğaddid* des neuen Jahrhunderts oder gar Jahrtausends ist, entschärft al-Qārī geschickt, indem er hinterherschiebt:

> Dies sage ich nicht aus Stolz, sondern weil ich dankbar über die Wohltat Gottes sprechen möchte und damit meinen Herrn um eine Vermehrung des Angehäuften bitte. (26.131b)

[27] Vgl. *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya* 156–158 (*Fī ḥukm ifrād aṣ-ṣalāt ʿan is-salām wa-bi-l-ʿaks*).

[28] Bei dem vorliegenden Kapitel handelt es sich um einen leicht überarbeiteten Auszug aus meinem Artikel „Querverweis als Selbstzeug", vgl. oben S. 51 Anm. 239. In der Druckfassung dieser Arbeit wird der Text noch modifiziert werden.

Es ist bezeichnend, dass diese Selbsteinordnung als *muǧaddid* in einer Schrift zu finden ist, die mit einem Sammelquerverweis auf sechs frühere Schriften, darunter drei seiner umfangreichen Kommentare, anhebt. Die Betonung der eigenen Einzigartigkeit und der Verweis auf die eigene umfassende Schriftproduktion stehen also bei ihm dicht beieinander.

Der Hinweis auf die *muǧaddid*-Tradition begegnet bei al-Qārī noch in einer anderen Schrift, nämlich in seinem *Nuḫba*-Superkommentar, in unmittelbarer Nähe zu einem Querverweis. Dort erklärt er im Zusammenhang mit der Behandlung erfundener Hadithe (*mawḍūʿāt*), dass Gott selbst für die Erhaltung des Korans und der Sunna sorge, indem er in jedem Jahrhundert, ja sogar zu jeder Zeit unter seinen Knechten solche berufe, die den Gläubigen die Angegelegenheiten ihrer Religion erneuerten. Eine sich an diese Bemerkung anschließende Liste von Gelehrten, die Bücher zu erfundenen Hadithen verfasst haben, verdeutlicht, welchen Personenkreis er dieser Kategorie der Erneuerer zurechnen will. Der wichtige Punkt ist hierbei, dass al-Qārī diese Liste mit einem Verweis auf eine seiner eigenen *Mawḍūʿāt*-Sammlungen (°203.), der noch mit einer Leseempfehlung erweitert ist, abschließt (16.127).

Al-Qārīs historisches Selbstbewusstsein als Gelehrter ist zunächst einmal auf die Akkumulation von Wissen und die Erhaltung der Religion bezogen. Allerdings stellt er seine eigene Person auch zur Geschichte der Maḏhab-Verhältnisse in Beziehung. Wie er in seiner Ǧuwaynī-Widerlegung darlegt, hatte er den Eindruck, dass im Gegensatz zu den anderen Rechtsschulen „die Anhänger Abū Ḥanīfas in allen Ländern immer zahlreicher werden" (*ammā atbāʿ Abī Ḥanīfa fa-dā'iman fī l-izdiyād fī ǧamīʿ al-bilād*). Diesen Entwicklungsgang sieht er als mit seinem eigenen Wirken verbunden an. Sehr deutlich zeigt sich diese Vorstellung bei der Erörterung der Erzählung über die Bekehrung des ghaznawidischen Herrschers Maḥmūd zum schafiitischen Maḏhab. Als eine Erklärung dafür, dass sich die Hanafiten bei dieser Gelegenheit nicht gegen die von al-Qaffāl aš-Šāšī vorgebrachten Verleumdungen zur Wehr setzten, zieht er hier die Möglichkeit in Betracht, „dass sich unter den Bewohnern dieser Länder kein Hanafit befand, der dazu imstande war, den Beweis zu erbringen und die Fälschung des Satans und die Darstellung der Gelehrten des Bösen in Anwesenheit des Sultans abzuwehren" (21.447b). Dieser bedauernswerten Situation in der Vergangenheit stellt er eine positive Gegenwart gegenüber. In Anspielung auf seine eigenen Verteidigungsbemühungen für den hanafitischen Maḏhab ruft er aus: „Gott sei dank gibt es in diesem Moment der Endzeit nach dem Jahre 1000 jemanden, der die Nichtigkeit, die sie an den Tag gelegt haben, von ihnen abwendet" (21.447b). Al-Qārī sieht sich also gewissermaßen als späten Anwalt einer Gruppierung, die sich in der Vergangenheit selbst nicht zu helfen wusste. Sein Wirken soll gleichzeitig den Auftakt zu einer Zukunft bilden, die ganz dem hanafitischen Maḏhab gehört.

Um al-Qārīs Selbsteinordnung als *muǧaddid* besser verstehen zu können, muss noch eine andere Passage aus seinem umfangreichen Werk herangezogen werden, seine Kommentierung des *muǧaddid*-Hadith in seinem *Miškāt*-Kommentar. Dort äußert er die Auffassung, dass sein indirekter Lehrer as-Suyūṭī verdiene, der *muǧaddid* des 9. Jahrhunderts zu sein, so wie er dies für sich in Anspruch genommen habe, da er die Wissenschaft der Koranexegese mit seinem Kommentar *ad-Durr al-manṯūr* wiederhergestellt und die gesamten verstreuten Hadithe in seinem berühmten *Ǧāmiʿ* vereint habe; keine Wissenschaft habe er ausgelassen, ohne ihr einen Grundtext (*matn*) oder Kommentar (*šarḥ*) zu widmen (17.I507). Diese Beschreibung des Erneuerers as-Suyūṭī lässt aufhorchen. Hatte al-Qārī mit seinen eigenen Schriften nicht das

gleiche Produktionsprofil? Konnte er nicht auch von sich behaupten, keine Wissenschaft ausgelassen zu haben, ohne ihr einen Grundtext oder Kommentar gewidmet zu haben? Vielleicht wollte er selbst ein hanafitischer -Suyūṭī sein.

Es wurde bereits (vgl. oben S. 7f) erwähnt, dass al-Qārī später auch von anderen Gelehrten als *muǧaddid* betrachtet wurde. Der erste, der ihm diesen Rang zubilligte, scheint ᶜAlī aš-Širwānī (st. 1200/ 1785) gewesen zu sein, seinerzeit Oberhaupt der hanafitischen Gelehrten in Medina (vgl. az-Ziriklī V 16). Er schreibt in seinem Kommentar zu al-Qārīs Traktat über die Prophetenеulogie zum *muǧaddid*-Rang:

> „Der Imam as-Suyūṭī hat hierüber eine eigenständige Abhandlung verfasst und für sich in Anspruch genommen, dass er der Muǧaddid für (das Jahr) 900 war. Er ist dessen würdig, auch wenn man ihn deswegen verunglimpft und dagegen protestiert hat. Der Rede des Mawlā al-Qārī in einem seiner Traktate ist zu entnehmen, dass er der Erneuerer für das zehnte Jahrhundert war. Auch er ist dessen würdig, denn beide sind sie einzigartig in ihrer Zeit. Lediglich der Erneuerer des 11. Jahrhunderts ist uns noch nicht aufgeschienen, mögen auch der Prediger al-Mawlā al-Wānī[29] und andere das für sich angemaßt haben." (Aš-Širwānī: *at-Taᶜlīqāt* 124a)

Ähnlich wie schon al-Qārī dies gegenüber as-Suyūṭī getan hatte, bestätigte also ᶜAlī aš-Širwānī al-Qārīs *muǧaddid*-Anspruch.

Ein halbes Jahrhundert später wurde al-Qārī auch außerhalb des Ḥiǧāz als Erneuerer anerkannt. So zitiert der Damaszener Mufti Muḥammad Amīn ibn ᶜUmar Ibn ᶜĀbidīn (st. 1252/ 1836) in einem seiner Sendschreiben al-Qārīs Selbstanpreisung aus seiner Schia-Schrift und schreibt dazu: „In diesen Worten liegt ein Hinweis darauf, dass er der Erneuerer seines Zeitalters war. Wie würdig ist er doch dessen! Nur der verdammte Eiferer streitet ihm diesen Rang ab."[30] Später wollte der indische Gelehrte Muḥammad ᶜAbd al-Ḥayy al-Laknawī (gest. 1887) al-Qārī sogar „auf der Stufe des Erneuerers am Anfang des zweiten Jahrtausends" sehen;[31] und in einem Buch über die *muǧaddidūn*, das im Jahre 2000 in Aleppo erschien, wird er zusammen mit Aḥmad as-Sirhindī als der *muǧaddid* des elften islamischen Jahrhunderts aufgeführt.[32] Durch diesen historischen Prozess hat die Person al-Qārīs in später Würdigung eine enorme Aufwertung erfahren. Dabei haben wir im Gedächtnis zu behalten, dass al-Qārīs Selbsteinordnung als *muǧaddid* am Anfang dieser posthumen Karriere steht.

---

[29] Gemeint ist wahrscheinlich der osmanische Prediger und Koranexeget Muḥammad ibn Bisṭām al-Ḫūšānī al-Wānī (st. 1096/1685), vgl. zu ihm Z VI 52.

[30] *Maǧmūᶜat Rasā'il Ibn ᶜĀbidīn.* 2 Bde. Beirut ?. Bd. I, S. 346.

[31] Vgl. *at-Taᶜlīqāt as-saniyya bi-hāmiš al-fawā'id al-bahiyya* 8.

[32] ᶜAdnān al-Kurdī: *al-Muǧaddidūn fī l-Islām wa-a'immat al-muslimīn.* Aleppo 2000. S. 263–65.

§ 14 Rezeption

Rezeption ist bekanntlich ein vielschichtiger Prozess, der äußerst unterschiedliche Formen der Überlieferung, Verbreitung und Wirkung von Werken (bzw. Autoren, Textgattungen u.a.) umfasst und gegebenenfalls über lange Zeiträume verläuft. Die Frage, inwieweit und mit welchen Werken al-Qārī Einfluss auf andere zeitgenössische und spätere Autoren ausgeübt hat, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden, da dafür umfangreiche zusätzliche Recherchen notwendig wären.[33] In den folgenden Abschnitten werden nur ein paar wenige Rahmeninformationen geboten, die eine erste Einschätzung hinsichtlich der Frage ermöglichen sollen, in welcher Weise der Rezeptionsprozess bei den Werken al-Qārīs verlief, und welche von ihnen über die Zeiten hinweg besonders starke Verbreitung gefunden haben und welche nicht.

a) Der implizite Leser

Hörer oder Leser?

Waren die ersten Rezipienten der Werke al-Qārīs Hörer oder Leser? Ramaḍān Yūsuf, der moderne Herausgeber der Khidr-Abhandlung, schließt aus deren Struktur (konfuse Anordnung der behandelten Themen, zusammenhanglose Exkurse, Wiederholungen), dass sie die Vorlesungsmitschrift eines Schülers sei, der sich dafür nachträglich vom Meister eine *iǧāza* geben ließ (vgl. sein Vorwort in 34.12). Aber kann man aus der konfusen Textstruktur wirklich auf ein derartiges Zustandekommen der Schrift schließen? Es gibt lediglich zwei Werke, bei denen im Textkopf explizit von einem mündlichen Vortrag die Rede ist. Am Anfang seiner Pharao-Schrift schreibt al-Qārī zu den seiner Ansicht nach irrigen Anschauungen ad-Dawwānīs:

> *fa-hāḏā bāṭilun bi-l-kitābi wa-s-sunnati wa-iǧmāʿi l-ummati ʿalā mā sa-numlīʿalay-ka wa-nulqī ilay-ka*
>
> „Und dies ist aufgrund des Buches, der Sunna und dem Konsens der Umma nichtig, entsprechend dem, was wir dir diktieren und vortragen werden."

Und seine *Nuḫba*-Glosse beginnt er mit dem Hinweis, dass einer seiner Gefährten ihn gebeten habe, ihm das Grundwerk vorlesen zu dürfen (16.2). Das entspricht der Lehrpraxis der *qirāʾa ʿalā š-šayḫ*.

Gegen eine nachträgliche Fixierung der Texte durch Schüler sprechen nicht nur die Verwendung des Imperfekts *yaqūlu* und die Bescheidenheitsformel in den meisten Autor-Werkpräsentationen (siehe oben S. 94f), sondern auch die Tatsache, dass bei vielen Schriften die Situationsbeschreibung in der Werkvorstellung den Hinweis auf eine fremde Anfrage enthält. Der Fragesteller, der in gewisser Weise den Adressaten ersetzt, wird allerdings in keiner Schrift namentlich identifiziert, sondern nur mit relativ unbestimmten Ausdrücken beschrieben, wobei

---

[33] Turan hält al-Qārīs Korankommentar für völlig wirkungslos, vgl. seine folgende Aussage: „Aliyyu'l-Kari'nin, kendinden sonra gelen müfessirler üzerinde muşahhas bir te'sīrine raslamadığımızı... belirtmek isteriz." (S. VIII). Es ist jedoch nicht erkennbar, dass sich dieses Urteil auf irgendwelche empirischen Daten stützt.

meistens das Teilungspronomen *baᶜḍ* zusammen mit einer Pluralkonstruktion verwendet wird. So lautet in der Ostereier-Schrift (27.) der entsprechende Passus: *qad sa'ala-nī baᶜḍu al-wāridīna ᶜalayya min al-Arwām* („ein Türke, der bei mir eingetroffen ist, hat mich gefragt"). Der hinter dem Wort *baᶜḍ* stehende Ausdruck enthält häufig eine lobende Charakterisierung des Fragestellers, so etwa:

baᶜḍu ṣ-ṣulaḥā' (80.; „ein Frommer"),

baᶜḍu l-iḫwān· mimman huwa ᶜaynu l-aᶜyān· (60.; „ein Bruder, der zu den hochstehenden Notabeln gehört"),

baᶜḍu l-iḫwān· min ḫullaṣi l-ḫillān· (84.; „ein Bruder von den aufrichtigen Vertrauten"),

baᶜḍu iḫwānī· wa-aᶜazzi aqrānī (66.; „einer meiner Brüder und liebsten Gefährten"),

baᶜḍu l-ḫillān· wa-l-aḥbāb· min al-iḫwān· wa-l-aṣḥāb· (192.; „manche liebe Brüder und Gefährten"),

baᶜḍu iḫwānī fī d-dīn· allaḏī aẓunnu bi-hī anna-hū fī ṭalabi l-yaqīn· (195.; „einer meiner Glaubensbrüder, von dem ich glaube, dass er auf der Suche nach der Gewissheit ist").

Besonders interessant ist die Charakterisierung des Fragestellers in der Katzen-Schrift (12.): *baᶜḍu l-muḥibbīn· bal al-wāṣilu ilā daraǧati l-maḥbūbīn·* („ein Liebender, ja vielmehr einer, der die Stufe der Geliebten erreicht hat"). Sie weist in raffinierter Form auf den Inhalt der Schrift voraus, in der es um die Frage geht, ob in dem einer bekannten Tradition entstammenden Ausdruck *ḥubb al-hirra* (Katzenliebe) das Lieben der Katze oder das Geliebt-Werden durch die Katze gemeint ist.

Trotz der starken Stilisierung dieser Verweise auf den Fragesteller und der Anonymisierung der betreffenden Personen gibt es keinen Grund, allgemein an der beschriebenen Anfragesituation zu zweifeln. Häufig folgt dem Verweis auf die Anfrage die Aussage, dass die betreffende Schrift als Antwort darauf verfasst worden sei, wie zum Beispiel bei Abhandlung zum Gesang (80.):

sa'ala-nī baᶜḍu ṣ-ṣulaḥā'i ᶜammā yataᶜallaqu bi-... fa-katabtu la-hū hāḏihi r-risāla.

„Einer der Frommen hat mich nach dem gefragt, was mit... zusammenhängt. [...] Ich habe für ihn diese Abhandlung geschrieben."

Welche große Bedeutung al-Qārī der Schriftlichkeit bei der Wissensweitergabe zumaß, lässt sich auch an dem Prolog zu seinem *ᶜAqīlat-al-atrāb*-Kommentar erkennen. Wie oben dargelegt, holt al-Qārī dort im Zusammenhang mit dem Diziplinenlob zu einem umfassenden allgemeinen Lob der Schriftlichkeit aus. Es findet sich dort auch die folgende Aussage:

fa-inna-ka matā mā aradta muǧālasat· imām· min al-a'imma· aw mušāfahat· kalām· aḥadin min mašāyiḫi l-umma· fa-ṭāliᶜ fī kutubi-hī llatī ṣannafa-hā wa-rasā'ili-hī llatī allafa-hā fa-inna taǧidu-hū la-ka muḫāṭiban wa-muᶜalliman wa-muršidan wa-mufhiman fa-hwa ḥayyun min hāḏihi l-ḥayṯiyya wa-mawǧūdun bi-hāḏihi l-kayfiyya (5.2a–b).

„Wann immer du mit einem der Imame zusammensitzen oder mit einem der Scheiche der Gemeinschaft sprechen willst, studiere seine Bücher und Abhandlungen, die er verfasst hat. So wirst du finden, dass er zu dir spricht, dich belehrt, anleitet und unterweist. Auf diese Art und Weise ist er dann lebendig und gegenwärtig".

Diese eindringliche Aufforderung zum Selbststudium macht es wahrscheinlich, dass al-Qārī auch bei seinen Büchern und Abhandlungen als Rezipienten vor allem Leser, insbesondere solche späterer Generationen, vor Augen hatte.

Der Leser im Text

Wenn al-Qārī sagt, dass die Imame und Scheiche durch die Lektüre zu ihren Lesern sprechen, so ist dies nicht nur metaphorisch gemeint. In gewissem Maße spiegelt dies auch eine Wahrheit wieder, denn die gelehrten Texte sind häufig mit direkten Aufforderungen an den Leser gespickt. In den Texten al-Qārīs finden wir eine ganze Anzahl von Anredeformeln. Sie haben in den meisten Fällen textstrukturierende Funktion. Von einer dieser Formeln war bereits oben die Rede: In mehreren Schriften wird der Übergang vom Textkopf zum Textkörper mit dem Ausdruck *fa-ᶜlam* (79.; „wisse"), *fa-ᶜlam anna-hū* (27., 184.; „wisse, dass") oder *fa-ᶜlam awwalan anna* (25.; „wisse zunächst, dass") markiert. Bei einer Schrift (60.) ist in diesen Ausdruck noch ein im Perfekt formulierter Wunsch für den Leser eingeschoben: *fa-ᶜlam razaqa-ka Allāhu l-ḥiǧǧa wa-fahhama la-ka l-ḥuǧǧa anna* („wisse – Gott möge Dir die Wallfahrt vergönnen und dich das Argument verstehen lassen –, dass..."). Im fortlaufenden Text begegnet dieses *iᶜlam anna* meist mit vorangestelltem *ṯumma* (> *ṯumma ᶜlam anna*; „Sodann wisse, dass"; z.B. 41.20a, 21a, 41b; 60.317; 184.444). Es dient dort ebenfalls zur Strukturierung des Textes.

Auch Formeln zur Verknüpfung von Gedanken werden häufig in direkter Anrede an den Leser formuliert: *wa-iḏā ᶜarafta ḏālika fa-ᶜlam* (21.437a; 43.79a; „Und wenn Du das erkannt hast, so wisse..."). [34] Etwas anders zu verstehen ist wohl die Formel *wa-iḏā fahimta ḏālika ᶜalimta anna* (140.I353; „Und wenn Du das verstanden hast, weißt Du, dass"). Hier geht es nicht um die Verknüpfung von Gedanken, sondern um die in direkter Ansprache an den Leser formulierte Schlussfolgerung aus einer Argumentation. [35]

Eine der häufigsten Formeln in direkter Anrede an den Leser lautet *fa-ta'ammal* [36] („und bedenke!"). Sie findet sich vor allem am Ende von Erörterungen und kann vielleicht als eine Art Ausrufezeichen verstanden werden. In einer seiner kürzeren Schriften erklärt al-Qārī diese Anweisung wie folgt:

> *yaᶜnī inna hāḏihi l-kalimāti min al-maᶜārif· ad-daqīqa· wa-l-ᶜawārif· ar-raqīqa· allatī lā yaṣilu ilā kunhi kamāli-hā illā man ta'ammala ḥaqqa ta'ammuli-hā wa-ammā fī bādi'i r-ra'yi fa-lā yutaṣawwaru wuṣūlu-hā wa-lā yata'attā ḥuṣūlu-hā* (44.482a).

---

[34] Varianten und Erweiterungen: *wa-iḏā ᶜalimta ḏālika fa-ᶜlam anna* (140.I353; „Und wenn Dir das bekannt ist, dann wisse auch, dass") *iḏā ᶜarafta ḏālika· wa-ḥaqqaqta mā hunālika· fa-ᶜlam anna* (24.194b); *fa-ᶜlam wa-iḏā ᶜarafta ḏālika tabayyana la-kā anna* (21.452b; „Und wenn Du das erkannt hast, dann ist Dir klar geworden, dass"); *fa-iḏā ᶜarafta ḏālika fa-l-naᶜṭif ilā bayān kalāmi-hī fī-mā hunā* (59.151b; „Und wenn Du das weißt, dann können wir uns der Darlegung seiner Rede hierzu zuwenden"); *wa-iḏā tabayyana ḏālika la-kā fa-ᶜlam* (184.445; „Und wenn dir dies klar geworden ist, dann wisse...").

[35] Mit Reimerweiterung: *wa-iḏā ᶜarafta ḏālika· ᶜalimta anna šīᶜata ᶜAlī {R} laysa illā ahl as-sunna hunālika·* (26.137b; „und wenn Du das weißt, dann weißt Du auch, dass die Partei ᶜAlīs nichts anderes ist als die Gemeinschaft der Sunniten"); *wa-iḏā ᶜarafta ḏālika tabayyan la-ka mimmā qarrarnā hunālika anna...* (39.171b; „und wenn Du das weißt, dann wird dir aus dem, was wir festgelegt haben, klar, dass..."); *wa-iḏā ᶜarafta ḏālika ka-ḏālika wa-lam yabqā la-ka šubha hunālika fa-aqūlu* (66.262b; „und wenn Du das ebenfalls weißt und Du keinen Zweifel mehr daran hast, so sage ich").

[36] Vgl. z.B. 10.132a; 41.40b; 43.77a; 45.87a; 50.133Ab, 135a; 59.166a; 123.21b, 89a; 140.I205, II235, 266, 298; 184.97, 464, 490, 505; 73.146, 174 (nach *fī-hi anna*), 184.167 (*hāḏihi l-istiṭāᶜa... lā l-istiṭāᶜa bi-l-maᶜnā l-awwal*); 73.177, 205, 260 (nach Zitat). 73.287f., 314 (nach Mitteilung einer allgemeingültigen Regel), 343 (nach *fa-maḥmūl ᶜalā*); 184.445 (nach *wa-lā yuḥkam bi-kawni-hī kufran...*); 59.155a (nach *illā anna*); 140.I203 (nach Korrektur des *mātin*); 140.II88 (in Ergänzung zu einer Erklärung al-Ġazālīs).

Das heißt: diese Worte gehören zu den subtilen Wissensbereichen und den feinen Gaben, zu deren Vollendungskern nur derjenige gelangt, der sie gebührend bedenkt. Hingegen ist es nicht vorstellbar, dass sie beim ersten Hinsehen erreicht werden.

Die Vorstellung, dass der Leser „gebührend" zu bedenken hat, ist in einigen Fällen in die *ta'ammal*-Formel eingebaut.[37] In erweiterter Form nennen diese Formeln auch den Grund dafür, dass erhöhte Aufmerksamkeit und Behutsamkeit erforderlich ist, zum Beispiel *fa-ta'ammal li-yankašifa ᶜan-ka waǧhu l-iltibās* (73.276; „denk nach, damit sich dir die Ursache der Verwirrung erschließt") oder gereimt *fa-ta'ammal fi l-maqām · yaẓharu la-ka l-marām ·* (184.506; „denk über über die Stelle nach, so offenbar sich dir der Sinn"), *fa-ta'ammal fi l-maqām li-yaẓhara la-ka ḥaqīqat al-marām* (73.279; „..., damit sich dir der wahre Sinn offenbart"). An manchen Stellen wird betont, dass Nachdenken wegen der Subtilität des behandelten Problems notwendig ist, zum Beispiel: *fa-ta'ammal fa-inna-hū daqīq · wa-bi-ta'ammuli ḥaqīq ·* (189.139a, 235b; „denk nach, denn die Sache ist subtil und würdig der Reflexion"; ähnlich 17.I257).

Reflexion (*ta'ammul*)[38] ist vor allem deshalb notwendig, um bei der Behandlung eines Problems voreilige Schlüsse zu verhindern. So heißt es an zahlreichen Stellen: *fa-ta'ammal fa-inna-hū mawḍiᶜu zalal*[39] („denk nach, denn es ist eine Stelle, an der man schnell ausgleitet";). Anstatt von *mawḍiᶜu zalal* steht auch *maḥallu zalal* (16.19, 187; dito) oder *maḥallu ḫaṭal* (17.I380; „Stelle des eitlen Geredes"). Andernorts wird im Nachsatz eine Kombination von zwei Reimausdrücken gewählt, zum Beispiel: *fa-inna-hū mawḍiᶜ zalal wa-maḥall ḫaṭal* (1.34b; 17.I96; 41.27a; „denn es ist eine Stelle, an der man schnell ausgleitet und Fehler begeht").[40]

Ta'ammal-Formeln finden sich bereits in Schriften früherer Autoren. In seinem *Miškāt*-Kommentar antwortet al-Qārī auf eine solche in dem Kommentar seines Lehrers Ibn Ḥaǧar befindliche Formel mit dem Ausdruck *fa-ta'ammalnā fa-* (17.III479; „Wir haben nachgedacht und...") und schließt daran eine harsche Kritik an seinen Ausführungen an. Vermutlich ist diese Einlassung auf den wörtlichen Sinn der Formel ironisch gemeint. Al-Qārī will durch sie zum Ausdruck bringen, dass die Aufforderung zum Nachdenken an der betreffenden Stelle unangebracht ist, da die Argumentation einer gedanklichen Überprüfung nicht standhält. Auf ähnliche Weise antwortet er an späterer Stelle auf die Aussage des Vorkommentators aṭ-Ṭībī, der eine bestimmte Aulegungsentscheidung damit begründet hatte, dass sie bei einem Minimum an Nachdenken einleuchte (*yaẓharu bi-adnā t-ta'ammul*). Hierzu al-Qārī mit *qultu*:

„Wir haben viel nachgedacht (*ta'ammalnā kaṯīran*), aber der Grund seiner Plausibilität ist uns nicht ein bißchen deutlich geworden" (17.X600).

---

[37] Zum Beispiel: *fa-ta'ammal (fī-hā) ḥaqq at-ta'ammul* (16.122; 17.I192; „und denk [darüber] in gebührender Weise nach") bzw. *fa-ta'ammal ḥaqq ta'ammuli-hī* (16.94; dito).

[38] In 16.184 definiert al-Qārī *ta'ammul* in einer Worterklärung als *naẓar daqīq wa-fikr ᶜamīq* („genaue Betrachtung und tiefes Nachdenken").

[39] 16.85; 17.I483; 33.60a; 52.27b; 73.116, 213, 220; 184.461.

[40] Andere Kombinationen sind *fa-inna-hū mawḍiᶜ zalal wa-mawqiᶜ ḫalal* (73.34), *mawḍiᶜ zalal wa-maḥall ḫalal* (73.127). Mit theophorer Abschlussformel: *fa-inna-hū maḥall az-zalal wa-mawqiᶜ al-ḫaṭal wa-Llāhu l-muwaffiq li-l-ᶜilm wa-l-ᶜamal* (16.161).

Fast gleichbedeutend mit der *ta'ammal*-Formel ist der Ausdruck *fa-tadabbar* („und denk nach!“).[41] Manchmal wird auch eine Kombination aus beiden verwendet.[42] Die Anweisung *fa-tadabbar* erhält gelegentlich ebenfalls reimende Erweiterungen, zum Beispiel: *fa-inna-hū mawḍiᶜ ḫaṭar* („denn es ist ein Gefahrenort“; 73.304). Andere Anweisungen an den Leser sind: *fa-fham* (73.181, 222) bzw. *fa-tafham* (73.209; „so verstehe“) oder *fa-fham wa-lā tatawahham anna* (41.42a; „verstehe und bilder dir nicht ein, dass“) oder ausführlicher *fa-ḥfaẓ hāḏihi l-kulliyya li-nafsi-ka fī kull qaḍiyya* (73.177; „Merke Dir diese allgemein gültige Bestimmung für jeden Rechtsfall“).

In seinen Widerlegungen versucht al-Qārī den Leser mit Appellen an seinen Verstand und seine Rechtgläubigkeit ganz bewusst auf seine Seite zu ziehen, so wenn er etwa in seiner Pharao-Schrift schreibt: „Dies hast du gewiss aus dem Vorangehenden verstanden, wenn du zu den Menschen der Erkenntnis (*ahl al-ᶜirfān*) gehörst“ (86.189b). Ähnlich heißt es in der Widerlegung al-Ǧuwaynīs nach einem längeren Zitat: „Dir bleibt gewiss nicht verborgen, welche krassen Widersprüche in seiner Rede liegen“ (21.439a). Mehrfach kommt in diesem Zusammenhang die Formel *Fa-nẓur* („schau!“) vor: „schau Dir diesen offenen Unglauben an, wenn Du den rechten Glauben (*al-īmān aṣ-ṣaḥīḥ*) hast (41.31b)“; „Schau Dir diese nutzlose Rede an! Sie hat das Irregehen des Unwissenden verursacht.“ (41.56a); „Schau Dir den Ausspruch vom *Ḥuǧǧat al-Islām* an:...“ (41.56b).

Eine ähnliche Funktion hat auch die Aufforderung *unẓur... kayfa* (z.B. 47.93b; 140.I58; „Siehe, wie!“). So fordert al-Qārī den Leser seines *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentars dazu auf, sich die Disputanten seiner Zeit anzuschauen,

> „wie sich ihr Gesicht verfärbt, wenn sich herausstellt, dass ihr Gegner die Wahrheit gesagt hat und sie im Unrecht sind, wie sie sich dann schämen, ihm mit aller Macht die Wahrheit streitig machen und wie sie lebenslang denjenigen, der sie durch Argumente zum Schweigen gebracht hat, abfällig beurteilen. Schließlich wagen sie es sogar noch, sich mit den *ṣaḥāba* zu vergleichen, hinsichtlich ihrer Zusammenarbeit bei der Erörterung der Wahrheit (140.I38).

An einer anderen Stelle steht die auf dieselbe eingeleitete Forderung, sich die Unwissenden anzusehen, die bei der Suche nach Ruhm und Vermögen wie die Blinden auf das Gesicht stürzen (140.II40). In diesen Fällen hat der Appell an die Erfahrung des Lesers die Funktion, ihn auf eine verbreitete Unsitte aufmerksam zu machen und ihn gleichzeitig davor zu warnen. Rhetorisch aufgeladene Invektive mit direkter Ansprache des Lesers findet sich in dem folgenden Fall: *ṯumma nẓur ilā mā qāla s-Suyūṭī min al-istidlāli s-suqūṭī* (38.46a; „Sodann schau, was für eine hinfällige (*suqūṭī*) Schlussfolgerung as-Suyūṭī gezogen hat“). Wenn hier al-Qārī anstelle des gewöhnlichen adjektivischen Partizips *sāqiṭ* die neu gebildete Nisba *suqūṭī* verwendet, dann tut er dies, um damit einen klanglichen Parallelismus zu as-Suyūṭī zu erzeugen und mit einem Lacher den Leser auf seine Seite zu ziehen.

---

[41] Vgl. z.B. 57.109b; 140.I373; 184.170, 265, 392, 411, 455, 459, 463f, 486, 490; – 60.317 (Druckversion); – 17.I323 (nach Korrektur eines früheren Kommentators); 26.142b (nach Korrektur einer hanafitischen Vorstellung); – 73.172 (nach Korrektur des Denkfehlers eines anderen Gelehrten), 173, 205 (nach Korrektur des Verfassers), 73.284, 313, 315; 184.167 (nach Hinweis auf ein Geheimnis); 140.I441 (nach Hinweis auf Verhältnisse der Gegenwart).

[42] *Fa-tadabbar wa-ta'ammal* (16.83, 114; 41.42a; 50.131b, 73.243), *fa-ta'ammal wa-tadabbar* (184.175), Varianten: *fa-ta'ammal wa-tanabbah* (41.44a; „bedenke dies und sei wachsam!“); *fa-tadabbar wa-taḏakkar* (16.249; „Denk nach und erinnere dich!“).

Gelegentlich begegnen Suggestiv-Fragen wie *a-mā tarā anna* (21.441a; 73.87; „Siehst Du nicht, dass...?“) bzw. *a-lā tarā anna* (41.51a; „Siehst Du nicht, dass...“). Auch mit diesen Formeln appelliert al-Qārī an den Verstand und die Erfahrung des Lesers. So fordert er im Kommentar zu *al-Fiqh al-akbar* den Leser auf, sich der mit eigenen Träumen gemachten Erfahrungen zu erinnern, um das seiner Auffassung nach theologisch erwiesene Phänomen des göttlichen Voraussehens und -hörens zu verstehen:

> „Siehst du nicht, wie du im Schlafzustand beim Träumen durch die aus der Tiefe deines Gehirns kommenden Kräfte Formen und Farben siehst und verschiedene Töne hörst... und nach einiger Zeit siehst du diese Formen und Farben und hörst jene Töne und Stimmen im Wachzustand, genau so wie du sie vorher gesehen und gehört hast, ohne Hinzufügung und Auslassung. Und dennoch wunderst du dich über Gott, den erhabenen Herrscher (*al-malik al-mutaᶜāl*), der mit den Eigenschaften der Vollkommenheit beschrieben wird, wie er die Farben und Formen vor ihrer Existenz sehen und die Töne und Worte vor ihrem Eintreten hören kann?“ (184.108f.).

Manchmal gibt al-Qārī auch Leseempfehlungen. In seiner Abhandlung zu Gottesliebe und Gotteserkenntnis (76.) schreibt er zum Beispiel: „Und wenn du die vollständige Erkenntnis erhalten und die Liebe ergründen willst, dann halte dich an *Iḥyā' ᶜulūm ad-dīn* und das Buch *Manāzil as-sā'irīn*, damit sich bei dir die Stufen der Gewissheit einstellen, und du in die Gruppe der Erkennenden und in den Garten der Liebenden eintrittst“.[43] Im *Fiqh-akbar*-Kommentar heißt es zu den Angelegenheiten des *barzaḫ* und des jenseitigen Leben (*ᶜuqbā*): „Ǧalāl as-Suyūṭī hat sie in seinem Buch mit dem Titel... und in seinem anderen Buch mit Titel... erschöpfend behandelt. So halte dich an diese beiden, wenn du Unterrichtung und Beseitigung des Streits von den Gemütern wünschst.“[44]

Im Sinne einer dialogistischen refutatio sind die folgenden Formeln zu verstehen: *fa-in qulta... fa-ᶜlam* (39.177a; „und wenn du sagst,... so wisse, dass...“), *fa-in qulta... fa-l-ǧawāb* (39.177b; „und wenn du sagst... so ist die Antwort“), *fa-in qulta... qultu* (24.194b–196a, dreimal, die eigene Antwort enthält jeweils einen Querverweis auf eine andere Schrift). In all diesen Fällen geht es um die Zurückweisung möglicher Einwände.

Rückkoppelung: Der Autor als Rezipient von Reaktionen auf seine Schriften

Nur bei wenigen Werken al-Qārīs wissen wir mit Sicherheit, dass sie schon zu seinen Lebzeiten zu Bekanntheit gelangt sind oder zumindest ihre Leser gefunden haben. Am besten sind wir über die Reaktionen auf seine Widerlegung der anti-hanafitischen Schrift *Muġīṯ al-ḫalq* von al-Ǧuwaynī (21.) informiert, und zwar nicht nur durch die biographische und lokalhistorische

---

[43] *Wa-in aradta istīfā' al-maᶜrifa wa-istiqṣā' al-maḥabba fa-ᶜalay-ka bi-Ihyā' ᶜulūm ad-dīn wa-bi-kitāb Manāzil as-sā'irīn li-yaḥṣula la-ka marātib al-yaqīn wa-tadḫul zumrat al-ᶜārifīn wa-rawḍat al-muḥibbīn* (76.338a).

[44] *Qad istawfā-hā... Ǧalāl as-Suyūṭī fī kitābi-hī al-musammā bi-... wa-fī kitābi-hī l-āḫar al-musammā bi-... fa-ᶜalayka bi-himā in kunta turīdu l-iṭṭilāᶜ wa-rtifāᶜ an-nizāᶜ ᶜan iṭ-ṭibāᶜ* (184.293). Weitere Wendungen, die al-Qārī im Zusammenhang mit Leseempfehlungen verwendet, lauten: *wa-qad allaf... risāla fī... fa-ᶜalay-ka bi-hā* (187.243a); *wa-in aradta tafṣīl ḏālika... fa-ᶜalay-ka bi-kitāb...* (18.406), *wa-in aradta taḥqīq al-marām fa-ᶜalay-ka bi-... fa-inna-hū basaṭ al-kalām fī hāḏa l-maqām* (17.IV328f); *wa-in aradta taḥqīq al-kalām fa-ᶜalay-ka bi-* (17.IV331); *Fa-in kunta turīdu l-istiqṣā' fa-ᶜalay-ka bi-....* (190.39b); *fa-ᶜalay-ka bi-hī in aradta l-basṭ* (17.II557); *wa-man rāma ḥaqā'iq tawbat al-wāṣilīn fa-ᶜalay-hi bi-kitāb Manāzil as-sā'irīn* (187.274b); *wa-man arāda tafṣīl... fa-ᶜalay-hi bi-kitāb* (188.65a). Gereimt: *wa-in aradta l-istīfā' fa-ᶜalay-ka bi-kitāb al-Iḥyā'* (17.VIII289)

Literatur,[45] sondern auch durch al-Qārīs eigene Replik (21n.), in der er die kritischen Stimmen zu dieser Schrift behandelt. Dort schreibt er:

> *Wa-ntašarat tilka r-risālatu bayna l-fuqahā'i wa-s-sufahā'i l-Makkiyya· wa-taḥarraka li-baᶜḍi-him ᶜirqu l-ǧāhiliyya· fa-qāmat ᶜalay-himi l-qiyāma· wa-aṭālū ᶜalay-nā lisana l-malāma· min bayna safīhin muftinin ṣāyiḥin fi l-aswāq· wa-awsāṭi z-zuqāq· illā anna fulānan sabba aš-Šāfiᶜī· wa-ṭaᶜana fī aṣḥābi maḏhabi-hī min an-Nawawiyyi wa-r-Rāfiᶜī·* [...] *ṯumma ǧarā bayna ᶜumūmi n-nāsi l-ǧidāl· wa-kaṯratu l-qīli wa-l-qāl· ḥattā kāda an yaqaᶜa l-qitāl·*... (21n.454b)
>
> Jene Abhandlung verbreitete sich unter den rechtskundigen und urteilsunfähigen Mekkanern, und bei einigen von ihnen geriet das Blut des alten Heidentums in Wallung. Sie wurden aufgebracht und machten mir endlose Vorwürfe, darunter ein urteilsunfähiger Aufrührer, der auf den Märkten und in den Gassen ausschrie, dass Soundso aš-Šāfiᶜī beschimpfe und die Anhänger seiner Lehrrichtung, an-Nawawī und ar-Rāfiᶜī, verunglimpfe [...] Dann fand zwischen der Allgemeinheit der Leute ein Wortstreit und viel Geschwätz statt, bis es fast zum Kampf kam.

Offensichtlich verbreitete sich das Wissen um den brisanten Inhalt dieser Schrift in Mekka wie ein Lauffeuer. Missbilligende Reaktionen hat al-Qārī zu seiner Zeit auch schon mit den drei Streitschriften 38., 41. und 47. hervorgerufen, doch waren diese offensichtlich nicht ganz so heftig wie bei seiner Ǧuwaynī-Widerlegung und betrafen nur Einzelpersonen. Über die Reaktionen auf seine Schrift zum Nachweis des Unglaubens der Propheteneltern (38.) berichtet er in seinem *Fiqh-akbar*-Kommentar: „Ich habe dieser Frage eine eigenständige Abhandlung gewidmet [...]. Seltsam ist, was mir in dieser Angelegenheit an Missbilligung durch manch unwissenden Hanafiten widerfahren ist, wegen der ausführlichen Darlegung dieser Sache."[46]

Während in den beiden vorgenannten Fällen nicht ganz klar ist, auf welche Weise diejenigen Personen, die ihre Missbilligung gegen diese Schriften zum Ausdruck brachten, von ihrem Inhalt Kenntnis erlangt hatten, ob sie sie gelesen oder nur davon gehört hatten, ist bei den beiden anderen Schriften der Rezeptionsvorgang deutlicher zu erkennen. So ist in der Replik 48. auf eine kritische Stimme zu der Streitschrift 47. explizit von Lektüre (*muṭālaᶜa*) die Rede. Al-Qārī leitet den Text mit den folgenden Worten ein:

> Nachdem ich eine Abhandlung zur Verifikation der Frage des Zeichens mit dem Zeigefinger während der Šahāda beim Gebet in der Sitzhaltung geschrieben und dargelegt hatte, dass es feststeht [...], schrieb mir ein Gelehrter unserer Zeit, von großen Verdiensten und zahlreichen Vortrefflichkeiten, sinngemäß: „Ich habe die erwähnte Abhandlung gelesen und aus ihren Lehren großen Nutzen gezogen, doch ist mir nach außen hin ein Zweifel gekommen, von dem ich das Herz befreien will."[47]

---

[45] Vgl. dazu oben S. 39f.

[46] *Wa-qad afradtu li-hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqilla* [...] *wa-min ġarīb mā waqaᶜa fī hāḏihi l-qaḍiyya <min> inkār baᶜḍ al-ǧahala min al-Ḥanafiyya ᶜalayya fī basṭ hāḏā l-kalām* (184.310).

[47] *Baᶜda mā katabtu risālatan muštamilatan ᶜalā taḥqīqi mas'alati l-išārati bi-l-musabbiḥati fī ṣ-ṣalāti ḥāla š-šahādati fī l-qaᶜdati wa-bayyantu anna-hā ṯābita... kataba ilayya baᶜḍu ᶜulamā'i zamāni-nā wa-mašāyiḫ awāni-nā min ḏawi l-faḍā'il al-ḥamīda wa-l-faḍā'il al-ᶜadīda bi-mā ḫulāṣatu-hū annī ṭālaᶜtu r-risālata l-maḏkura· wa-stafidtu min fawā'idi-hā l-masṭūra· lākin waqaᶜat lī šubha fī ẓ-ẓāhir· wa-urīdu rafᶜa-hā ᶜani l-ḫāṭir·* (48.95b).

Für den Weg, auf dem die Schriften al-Qārīs zu ihren Lesern gelangten, sind auch die bereits behandelten einleitenden Worte zu der Replik 40. aufschlussreich (vgl. oben S. 266f). Aus ihnen geht hervor, dass al-Qārī seine Schriften nach Abschluss in seinem Bekanntenkreis herumreichte, wobei es, wie in diesem Fall, auch geschehen konnte, dass sie in die Hände von solchen Personen gelangten, die nicht dem von ihm anvisierten Adressatenkreis angehörten.

b) Der reale Leser

Rezeption im Handschriftenzeitalter

Handschriften mit Werken al-Qārīs finden sich heute in zahlreichen arabischen (Kairo, Alexandria, Algier, Damaskus, Medina, Mekka), türkischen (Istanbul, Konya), indischen (Patna, Rampur, Bankipore, Hyderabad), zentralasiatischen (Peshawar, Kabul) und europäischen (Berlin, München, Wien, Manchester, Bratislava, Sankt Petersburg) Bibliotheken. Über eine wichtige Sammlung solcher Handschriften verfügt außerdem die Garrett Collection der nordamerikanischen Princeton University Library.[48] Die vermutlich größte Sammlung von Handschriften mit Werken al-Qārīs besitzt heute die Istanbuler Süleymaniye-Bibliothek, in der die Handschriftenbestände von mehr als 100 Moscheen, Medresen und Tekkes Istanbuls und anderer türkischer Städte sowie verschiedene Buchschenkungen zusammengeführt wurden. In dem nach Autoren geordneten Zettelkatalog dieser Sammlung nehmen die Karteikarten zu den Werken al-Qārīs allein drei gut gefüllte Schubladen ein!

Mehr als die Hälfte von al-Qārīs Werken, ca. 70 Texte, sind fast ausschließlich in Sammelhandschriften überliefert. Hierzu gehören die sehr kurzen und kurzen (Gruppen I und II) sowie die Mehrzahl der mittellangen Werke (Gruppe III).[49] Bei meinen eigenen Recherchen konnte ich 33 große Sammelhandschriften, die zehn oder mehr Werke al-Qārīs enthalten (hier abgekürzt: GSH), vollständig oder zumindest teilweise mit ihrer Zusammensetzung erfassen; ein Überblick zu ihnen wird in Anhang III geboten. Die langen bis sehr langen Werke al-Qārīs (Gruppen IV und V) sind dagegen in eigenständigen (zum Teil mehrbändigen) Handschriften überliefert. Dazwischen steht eine Gruppe von mittellangen Werken, die zum Teil in die GSH's aufgenommen wurden, zum Teil aber auch eigenständige Handschriften bilden oder mit ein oder zwei anderen Texten zu Sammelhandschriften zusammengefasst wurden.[50]

Bemerkenswert ist, dass fast alle GSH's in ihrer Zusammensetzung und Anordnung unterschiedlich sind; lediglich sieben von ihnen lassen sich aufgrund ihres (fast) identischen Aufbaus

---

[48] Vgl. dazu den Katalog von Rudolf Mach: *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library*. Princeton 1977.

[49] Dazu gehören 9., 11., 21., 26., 38., 39., 40., 44., 54., 57., 58., 59., 69., 82., 84., 89., 94., 96., 98. und 195.

[50] Dazu gehören 10., 20., 41., 51., 68., 86., 99., 138., 160., 177., 185., 186., 191., 193. und 196. Von mittellangen Werken scheint nur 5. ausschließlich in eigenständigen Handschriften überliefert zu sein.

zu Paaren bzw. Familien zusammenstellen[51]; alle anderen weisen so gut wie keine Gemeinsamkeiten auf.[52] Trotz des offenbar vorhandenen Bedürfnisses, die kürzeren Werke al-Qārīs in Sammelbänden zu vereinen, hat sich in der Überlieferung also keine einheitliche Anordnung für sie herausgebildet. Das mag darin seinen Grund haben, dass al-Qārī keinen wirklich festen Schülerkreis hatte, in dem eine Kanonisierung seines Oeuvres hätte stattfinden können. Noch ungeklärt ist die Frage, warum einige GSH's zwei oder mehrere Abschriften von den gleichen Werken al-Qārīs enthalten. Besonders die 292 Blatt umfassende Sammelhandschrift Ms. 2784 ist reich an Dubletten.[53]

In Anhang IV findet sich eine Übersicht über 21 Istanbuler Moscheebibliotheken mit ihrem Bestand an Handschriften von Werken al-Qārīs. Sie zeigt, dass einige dieser Bibliotheken (so diejenigen der Moscheen Fatih, Laleli und Süleymaniye) mit ca. 30 solcher Handschriften ausgestattet waren. Die Bibliothek der Nûruosmâniye-Moschee, deren Bestände nicht in die Süleymaniye-Sammlung überführt wurden, besitzt sogar 67 Handschriften von Werken al-Qārīs. Zwölf der Bibliotheken, also knapp mehr als die Hälfte, waren mit einer oder mehreren GSH's ausgestattet, ingesamt sind 19 Exemplare nachweisbar.

Die hohe Anzahl von Handschriften der Werke al-Qārīs in den Istanbuler Bibliotheken und an anderen Orten wirft die Frage auf, wie diese ihren Weg dorthin gefunden haben. Da nur sehr wenige gesicherte Autographen nachweisbar sind,[54] ist zu vermuten, dass sich der Autor selbst nur in geringem Maße an der Vervielfältigung seiner Werke beteiligt hat. Auch die Rolle von Schülern bei der Verbreitung seiner Werke ist eher gering zu veranschlagen. Zwar hat Turan in einem Sammelband der Yūsuf-Aġa-Bibliothek von Konya, der auch ein *Mawḍūʿāt*-Werk von al-Qārī enthält, ein von seiner eigener Hand angefertigtes *iǧāzet-nāme* gefunden, das er einem gewissen Süleymān ibn Ṣafī ad-Dīn al-Yamanī ausgestellt hat,[55] doch ist dies ein Einzelstück. Die überwältigende Mehrheit von Handschriften scheint durch freies Abschreiben (*istinsāḫ*) entstanden zu sein.

Nur bei wenigen Handschriften wissen wir etwas über den Ort und die näheren Umstände der Abschrift. Die ausführlichsten Angaben finden wir bei der prächtigen Nûruosmâniye-Handschrift von 88., deren Vorlage ein Autograph al-Qārīs ist. Sie wurde 1124h in Mekka im Auftrag von Muḥammad Bey ibn Ḥusayn Bāšā, einem – vermutlich türkischen – Bediensteten des Scharifen, der zu dieser Zeit mit der Reparatur der Wasserleitung von ʿArafāt betraut war, angefertigt.

[51] Identisch in ihrem Aufbau sind 1.) Princeton Garrett 2001 (1161h) und Istanbul Esat Efendi 3525 (1184h), 2.) Kairo Maǧāmīʿ 91 (1128–35h) und Medina ʿĀrif Ḥikmat Maǧāmīʿ 82 (undatiert) und 3.) Istanbul Damat Ibrahim Paşa 298 (1078h), Kairo Maǧāmīʿ 10 (1271h) und Medina ʿĀrif Ḥikmat Maǧāmīʿ 85 (Datum unbekannt).

[52] Dass mehrere GSH's (Berlin Lbg. 295, Istanbul AE 1146, Istanbul EE 3525, Istanbul Ham 1439, Istanbul HP 251, Medina Maḥmūdiyya 2668 und Princeton Garrett 2001) mit 28. beginnen, hat wahrscheinlich rein doxologische Gründe, denn dieser Text handelt von der Basmala, einem Thema, das für den Anfang einer Handschrift sehr passend ist.

[53] Die Dubletten sind im GSH-Überblick (Anhang III) mit oben stehenden Anführungszeichen " gekennzeichnet.

[54] Nach Müstaqīmzāde 324, *GAS* I 129 und Qutlay 393 handelt es sich bei der Istanbuler Handschrift Šehīd ʿAlī Paša 1841, die Exemplare von 123. und 160. enthält, um einen Autograph. Allerdings stellt sich die Frage, wodurch dies erwiesen ist. Zwar steht im Kolophon die Formel *ḥarrara-hū mu'allifu-hū*..., doch findet sich diese identisch oder ähnlich noch bei mehreren anderen Schriften al-Qārīs (59., 67., 128.), aber jeweils in allen Exemplaren. Bei 61. steht sie nur in der Handschrift Lbg. 295, die nachweislich nicht vom Verfasser stammt.

[55] Vgl. *Aliyyu'l-Karî'nin Hayatı* VII.

Ausführender war ein ägyptischer Buchhändler namens ᶜĀmir ibn Aḥmad ibn ᶜĀmir al-Miṣrī aṣ-Ṣaḥḥāf.[56] Es ist nicht auszuschließen, dass auch bei der Erstellung einiger anderer Handschriften professionelle Schreiber beteiligt waren.

Für die Beurteilung der zeitgenössischen Rezeption al-Qārīs ist es natürlich sehr interessant zu wissen, wieviele seiner Werke schon zu seinen Lebzeiten abgeschrieben wurden. Qūtlāy, der in seiner Liste von al-Qārīs Werken auch die im Ḥiǧāz lagernden Bestände berücksichtigt, kennt keine Handschrift, die auf die Zeit vor 1049h datiert ist. Bei meinen eigenen Recherchen in den Istanbuler Handschriftensammlungen bin ich immerhin auf zwei Handschriften gestoßen, die schon zur Lebenszeit des Autors erstellt wurden. Die erste, die in der Nûruosmâniye-Bibliothek aufbewahrt wird, ist eine Abschrift von al-Qārīs Glosse zu al-Bayḍāwīs Korankommentar (2.) und wurde im Jahre 1011h durch einen gewissen ᶜAlī ibn Ḥusayn al-Čorluwī an-Naqšbandī erstellt, die zweite, die zu den Handschriften der Sammlung Kılıç Ali Paşa gehört, ist eine Abschrift seiner Glosse zum *Tafsīr al-Ǧalālayn* (189.) und wurde am 8. Šawwāl 1005h durch den bekannten mekkanischen Gelehrten und Schnellschreiber[57] Abū Bakr ibn ᶜAlī al-Ǧamāl al-Anṣārī verfertigt. Die Sichtung der verschiedenen Handschriftenbestände ist zwar noch nicht abgeschlossen, doch immerhin so weit fortgeschritten, dass ein Auftauchen von vielen weiteren Handschriften aus dem fraglichen Zeitraum eher unwahrscheinlich ist. Die Verbreitung von al-Qārīs Schriften durch Vervielfältigung war also eine Entwicklung, die offensichtlich erst in der Zeit nach seinem Tode einsetzte.

Zwar werden in dem um die Mitte des 11./17. Jahrhunderts entstandenen bibliographischen Lexikon *Kašf aẓ-ẓunūn* von Ḥāǧǧi Ḫalīfa (st. 1067/1057) bereits zwanzig Werke al-Qārīs[58] erwähnt, geht man jedoch von den Zeitangaben der datierten Handschriften aus, so ist eine stärkere Vervielfältigung von al-Qārīs Werken erst im 12./18. Jahrhundert in Gang gekommen. In der Zeit davor ist sie dagegen eher schleppend erfolgt. Abgesehen von den beiden bereits erwähnten Handschriften weisen lediglich elf der 71 datierten Handschriften Kopierdaten vor dem Jahre 1100/1688 auf.[59]

[56] Vgl. das Kolophon von 88.

[57] Vgl. al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar*I 88f: *kāna ḥasana l-ḫaṭṭi ṣaḥīḥa-hū yaktubu kulla yawmin kurrāsan bi-qaṭʿi n-niṣfi maʿa l-ištiġāli bi-d-darsi wa-t-ta'līf.*

[58] 3., 5., 16., 17., 33., 41., 51., 52., 59., 73., 84., 94., 128., 140., 183., 184., 189., 194., 198., 202.

[59] In zeitlicher Reihenfolge:

Istanbul Universitätsbibliothek 3898a (3.)	1049h
Handschrift in der Privatbibliothek von Zuhayr aš-Šāwīš (10., vgl. dort unter V)	1057h
Istanbul Fatih 3017 (138.)	1062h
Wien 1678 (73.)	1064h
Medina ᶜĀrif Ḥikmet 289/2 (6.)	1066h
Grundlage der Istanbuler Druckausgabe von 16.	1067h
Istanbul Damad Ibrahim 298. (GSH)	1078h
Istanbul Yeni Cami 728 (41.)	1087h
Istanbul Hacı Mahmud Efendi 1434 (138.)	1088h
Istanbul Mihrişah Sultan 27 (3.)	1090h
Istanbul Hüsnü Paşa 68 (135.)	1099h.

Dem 12./18. Jahrhundert entstammt auch eines der wichtigsten Dokumente in der Geschichte der al-Qārī-Rezeption, die Berliner Sammelhandschschrift Landberg 295.[60] Zwischen 1175/1761 und 1184/1770 durch einen gewissen Aḥmad ibn Ḫalīl ibn Muṣṭafā, bekannt unter dem Namen Qāḍī-zāde, zusammengestellt, ist sie nicht nur die umfangreichste Sammlung von Werken al-Qārīs (73 Werke), sondern weist auch im Gegensatz zu den meisten anderen GSH's in ihrer Anordnung Planmäßigkeit auf. Im Unterschied zu den anderen GSH's stehen hier Lang- und Kurzfassungen (26./25, 36./36a, 80./82) sowie Grundschriften und Repliken (47./48., 41./40., 21./21n) immer direkt nebeneinander, und die übrigen Werke sind überwiegend zu thematischen Reihen zusammengefügt: So nehmen die Werke zur Rituallehre die Plätze Nr. 17–39 (Rituelles Gebet Nr. 17–26, Wallfahrtslehre Nr. 27–39) ein, die dogmatischen Werke, in denen sich al-Qārī mit Ibn ᶜArabī auseinandersetzt, die Plätze Nr. 66–70, und auf den Plätzen Nr. 47–49 finden sich drei Schriften zur Ethik/Verhaltenslehre. In direkter Reihung (Nr. 52–55) stehen auch die zwei kurzen hagiographischen Sammlungen (96., 97.) und die Abhandlungen über Khidr (34.) und den Mahdī (39.), die zusammen eine Verweisfamilie bilden. Wie sehr die Sammlung, der ein ausführliches Inhaltsverzeichnis vorausgeht, als eine textuelle Einheit konzipiert ist, lässt sich daran erkennen, dass an ihrem Anfang (Nr. 1–4) Werke al-Qārīs zusammengestellt wurden, die sich mit Lobpreisungen Gottes und des Propheten befassen, also solchen doxologischen Elementen, die üblicherweise im Vorspann eines Werkes erscheinen.[61] Eine weitere Besonderheit der Handschrift ist, dass die reimenden Silben der Reimprosa mit dicken, hochstehenden Punkten gekennzeichnet sind.[62]

Die Vollständigkeit und Planmäßigkeit der Sammelhandschrift Lbg. 295 lassen die Frage, wie sie entstanden ist, besonders interessant erscheinen. Ist sie die getreue Abschrift einer auf al-Qārī selbst zurückgehenden „Ausgabe letzter Hand" seiner kürzeren Schriften, oder hat hier ein „Liebhaber" auf verschiedene Sammlungen verstreute Schriften al-Qārīs zusammengesucht und zu einer thematisch gruppierten Gesamtausgabe vereinigt? Für letzteres spricht, dass Qāḍī-zāde im Kolophon mitteilt, dass er sieben Werke vergeblich gesucht habe, und gleichzeitig den Wunsch ausspricht, Gott möge ihm dabei helfen, sie zu erlangen und dem Sammelband zuzufügen. Anhand des Inhaltsverzeichnisses, das einige Schriften aufführt, die nicht in der Sammlung enthalten sind, lassen sich fünf (98., 123., 194., 198., 202.) der sieben vermissten Schriften identifizieren. Offensichtlich hatte Qāḍī-zāde, über dessen Identität wir nicht viel wissen,[63] einen klaren

[60] Leider konnte ich nicht ermitteln, wo der schwedische Arabist Carlo Landberg (1848-1924) diese Handschrift erworben hat. Thomas Schmieder-Jappe *Die Sammlung der orientalischen Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin* 15 schreibt, dass er die 1000 Handschriften, die er der Berliner Sammlung beisteuerte, hauptsächlich auf Reisen in Syrien und Ägypten gekauft hatte.

[61] Auf Platz 1 steht die Abhandlung 28., die sich mit der *basmala* befasst, auf Platz 2 ein Auszug aus 17. zur *ḥamdala*, auf Platz 3 al-Qārīs Lobgebet auf den Propheten mit eigenem Kommentar (134.) und auf Platz 4 dem Gebet über ihn (56.).

[62] Diese Besonderheit findet sich auch bei Ms. Berlin Lbg. 299 von 188.

[63] In seinem Kolophon spielt er auf den Osmanisch-Russischen Krieg von 1768–74 an. Er vermerkt dort, dass der Abschluss der neun Jahre dauernden Kopierarbeit im Šawwāl 1184 (Februar 1771) beim Sieg der Ungläubigen (*ᶜinda ġalabati l-kafara*) erfolgt sei. Gemeint ist vermutlich die russische Eroberung der Krim im Jahre 1771. Aus dieser Angabe können wir schließen, dass er zur osmanischen Gelehrtenschaft gehörte. Ob Aḥmad Qāḍīzāde auch mit dem Kreis der Kadızadeli-Bewegung (vgl. dazu Zilfi *passim*) in Verbindung stand, ist nicht zu ermitteln.

Plan im Kopf, welche Schriften al-Qārīs er in die Sammlung aufnehmen wollte. Das Inhaltsverzeichnis der Handschrift legte er an, noch bevor er die Schriften zusammengesucht hatte.

Versucht man sich einen Überblick über die Rezeption von al-Qārīs Werken in vormoderner Zeit zu verschaffen, so liegt es nahe, zu untersuchen, wie häufig sie in den verschiedenen Bibliotheken vorkommen.[64] Bei denjenigen Werken, die fast ausschließlich in GSH's überliefert sind, ist eine Häufigkeitserhebung besonders einfach, da wir die 33 in Anhang III aufgelisteten GSH's, die sehr unterschiedlichen Bibliotheken entstammen, als Erhebungsbasis verwenden können. In der angehängten Werkliste ist bereits bei den einzelnen Texten unter der Rubrik H angegeben, wie häufig sie in den GSH's vorkommen. Ein Vergleich der Zahlen zeigt, dass es Werke gibt, die besonders häufig abgeschrieben wurden (so z.B. die Rağab-Abhandlung 53. mit 27 Rekurrenzen), während andere eher selten sind (so die jeweils nur mit einem Exemplar vertretenen Werke 41., 59., 68., 138. und 160.). Besonders populär waren neben der Rağab-Abhandlung noch die Abhandlungen über das Kämmen des Bartes (78.; 25 Rekurrenzen), die Basmala (28.; 24 Rekurrenzen) und die erste Reihe beim rituellen Gebet (45.; 24 Rekurrenzen), die beiden Traditionssammlungen über die Verdienstlichkeit der Eheschließung (9.; 23 Rekurrenzen) und die Zahnreinigung mit dem *siwāk*-Hölzchen (77.; 23 Rekurrenzen) sowie die Abhandlung zur Katzenliebe (12.; 22 Rekurrenzen) und das Kaaba-Gutachten (61.; 21 Rekurrenzen). Warum ausgerechnet diese Werke, die sehr unterschiedlichen Themen gewidmet sind, die höchste Frequenz in den Sammelhandschriften aufweisen, ist nur schwer zu erkennen. Sicherlich hat die Häufigkeit und Seltenheit der verschiedenen Texte etwas mit deren thematischer Ausrichtung zu tun, zum Teil mag sie aber auch ganz praktische Gründe gehabt haben. So war die Abhandlung 28. besonders beliebt als Eröffnungstext, weil in ihr die *basmala* behandelt wird. Und die Seltenheit der Schriften 41., 59., 68., 138. und 160. lässt sich damit erklären, dass sie mit ihrer Textlänge das für die Sammelhandschriften übliche Maß überschreiten.

Eine Häufigkeitserhebung lässt sich selbstverständlich auch bei denjenigen Werken al-Qārīs durchführen, die hauptsächlich in eigenständigen Handschriften überliefert sind. Allerdings muss hier der geographische Erhebungsraum etwas eingeschränkt werden, da es zu aufwendig ist, alle in Frage kommenden Bibliotheken in die Untersuchung einzubeziehen. Im Anhang IV findet sich eine Aufstellung von hauptsächlich in eigenständigen Handschriften vorkommenden Werken al-Qārīs und ihrem Vorkommen in 21 repräsentativen Istanbuler Moscheebibliotheken. Die Übersicht, die vor Ort in Istanbul begonnen und in Deutschland anhand der alten Bibliothekskataloge vervollständigt wurde, gibt darüber Aufschluss, wieviele Exemplare jeweils von einem bestimmten Werk in den betreffenden Bibliotheken existieren. Der Vollständigkeit halber ist auch die Anzahl der GSH's in den betreffenden Bibliotheken angegeben. Nicht einbezogen dagegen sind die beiden *Mawḍūʿāt*-Werke 10. und 11., weil hier die Titelangaben in den Katalogen nicht genügend eindeutig sind.

Auch diese Aufstellung zeigt große Unterschiede hinsichtlich der Häufigkeit der verschiedenen Werke. Während zum Beispiel von al-Qārīs *Šifāʾ*-Kommentar (18.) in den 21 Bibliotheken insgesamt 49 Exemplare existieren, sind sieben Werke (118., 119., 123., 141., 190., 193., 194.) insgesamt nur mit einem Exemplar vertreten. Von vier dieser seltenen Werke (118., 119., 141.,

[64] Nach Hannelore Link (*Rezeptionsforschung* 99) ist die Ermittlung von Daten aus der Sphäre der Textherstellung und Distribution ein indirekter Weg zur Dokumentation von in der Vergangenheit erfolgter passiver Rezeption.

194.) existiert meines Wissens weltweit auch kein weiteres Exemplar. Besonders populär waren neben dem *Šifā'*-Kommentar noch der *Miškāt*-Kommentar (17.) und der *Bad'-al-amālī*-Kommentar (138.) mit jeweils 34 Exemplaren und der *Ḥiṣn-ḥaṣīn*-Kommentar mit 31 Exemplaren.

Abgesehen von der Anzahl der Handschriften ist für die Frage der Rezeption der einzelnen Werke natürlich auch die Anzahl der Kommentare bedeutsam. Sieben Texte al-Qārīs (7., 13., 51., 56., 59. und 73.) sind schon im Handschriftenzeitalter mit erklärenden Kommentaren bzw. Glossen versehen worden. Bereits im 11./17. Jahrhundert hat al-Qārīs indirekter Schüler Ḥanīf ad-Dīn al-Muršidī die beiden Kommentare 59. und 73. zur Wallfahrtslehre glossiert. Der längere Kommentar 73. hat im 12./18. Jahrhundert von einem gewissen Yaḥyā ibn Ṣāliḥ al-Ḥabāb (fl. 1178/1764) noch eine zweite Glosse erhalten. Der am meisten kommentierte Text al-Qārīs überhaupt ist die Gebetssammlung 51., die allein im 12./18. Jahrhundert sechs Kommentare erhalten hat, davon einen auf Türkisch. Das Interesse für diesen Text ist wohl nicht zufällig. Nach Özel (404c) wurde die Sammlung während der osmanischen Oberherrschaft über Mekka regelmäßig am ᶜArafat-Tag als *ḫuṭba* verlesen.

Als Kopisten von al-Qārīs Texten treten auch Schafiiten auf, vgl. z.B. 185. (Istanbul Süleymaniye 1040) und 187. (Berlin Pm. 385). Eine Abschrift von 189. (KAP 157) wurde sogar von einem schafiitischen Zeitgenossen, dem mekkanischen Gelehrten Abū Bakr ibn ᶜAlī al-Ǧamāl al-Anṣārī, erstellt.

Rezeption im Druckzeitalter

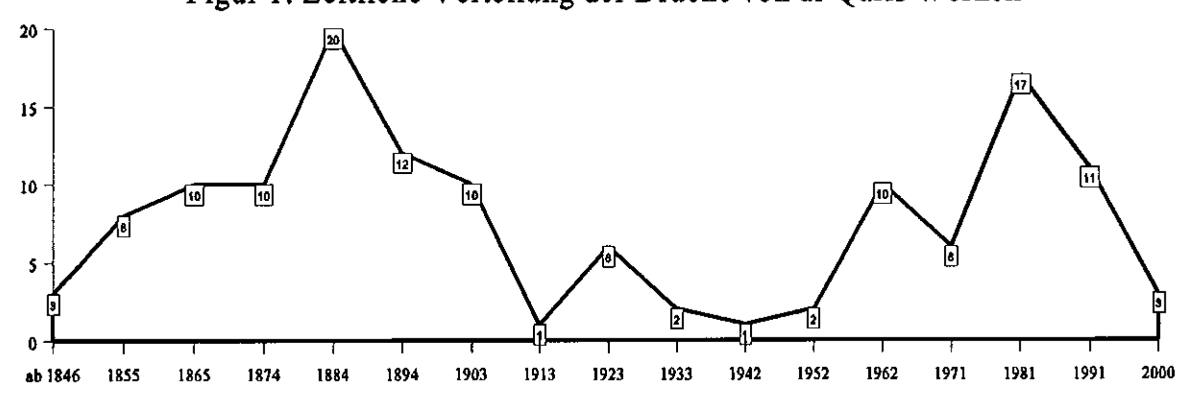
51 Werke[65] al-Qārīs sind bisher gedruckt worden. Insgesamt lassen sich mindestens 131 orientalische Druckausgaben (inklusive Neuauflagen und Reprints) von seinen Werken nachweisen. Eine detaillierte Aufstellung befindet sich in Anhang V. Die frühesten Drucke von Werken al-Qārīs stammen aus den 1840er Jahren, die letzte mir bekannte Druckausgabe ist im Jahre 2006 erschienen. Zwar wissen wir bei keinem der Drucke etwas über die Auflagenhöhe, doch erhalten wir über die Anzahl der Drucke immerhin einen groben Anhaltspunkt darüber, wann und wo al-Qārīs Werke besonders stark rezipiert wurden.

[65] 4., 6., 9., 10., 11., 12., 15., 16., 17., 18., 20., 32., 33., 34., 38., 39., 41., 46., 47., 48., 49., 51., 52., 53., 54., 60., 61., 63., 64., 66., 69., 71., 73., 77., 84., 86., 89., 94., 97., 98., 123., 128., 135., 138., 140., 141., 183., 184., 186., 187., 189.

Die Aufstellung in Anhang V zeigt, dass sich die Anzahl der Drucke von al-Qārīs Werken sehr ungleich auf verschiedene Zeiten verteilt. In Figur 1 ist die Verteilung auf die einzelnen Jahrzehnte von 1846 in einer Kurve dargestellt. Anhand ihrer lässt sich gut erkennen, dass nach den Anfängen des Steindrucks im Orient die Anzahl der gedruckten Werke al-Qārīs kontinuierlich bis in die 1890er Jahre hinein stieg (mit einem Spitzenwert von 20 Drucken zwischen 1884 und 1893), sich dann wieder verringerte, um schließlich, nach mehreren Jahrzehnten mit niedrigen Zahlen, ab den 1960er Jahren erneut zuzunehmen (mit einem zweiten Spitzenwert von 17 Drucken zwischen 1981 und 1990). Der Grund für diese Entwicklung ist nicht ohne weiteres zu benennen. Allgemeine Entwicklungen des Buchmarktes mögen hier genauso im Spiel sein wie die Zu- und Abnahme des Interesses für religiöse Literatur. Auffällig ist allerdings, dass der zweite Spitzenwert in demjenigen Zeitraum erreicht wurde, aus dem auch die beiden wichtigsten islamischen Studien zu al-Qārī stammen, nämlich die Arbeiten von Turan und Qūtlāy. Man kann diese Periode insofern mit Fug und Recht als eine Zeit verstärkten Interesses für al-Qārī und seine Werke bezeichnen.

Schlüsselt man die Drucke nach Druck- bzw. Publikationsorten auf, so kann man eine klare Bedeutungsreihenfolge erkennen: Kairo (27 Drucke), Beirut (26), Istanbul (23), Būlāq (8), Mekka (7), Lahore (6), Delhi (5), Kasan (4) und Aleppo (3). Der Vollständigkeit halber muss

Figur 1: Zeitliche Verteilung der Drucke von al-Qârîs Werken



noch erwähnt werden, dass mehrere Schriften, die in den Jahren 1990 und 1991 innerhalb einer Reihe (*Silsilat rasā'il ʿAlī al-Qārī*) herausgegeben wurden (9., 32., 43., 46., 49., 53., 77., 84.), aufgrund der Zusammenarbeit von zwei arabischen Verlagen in Beirut und Amman gleichzeitig erschienen. Anhand der Druckorte lassen sich die vier wichtigsten geographischen Räume der modernen al-Qārī-Rezeption identifizieren: der Mašriq, die Türkei, Südasien und Zentralasien. Von den weniger bedeutenden Druckorten – sie sind in unserer Aufstellung unter „andere Orte" subsumiert – liegen auffallend viele auf dem indischen Subkontinent: Lucknow (51., 52.), Meerut (189.), Bombay (138.), Karachi (128.), Hyderabad (123.), Multan (17.) und Quetta (16.). Dies zeigt, dass al-Qārīs Werke auch im modernen Zeitalter noch eine große Bedeutung für die Muslime Südasiens haben.

Die von der Zeit losgelöste Betrachtung verdeckt, dass sich bei den meisten Städten die Rolle als wichtiger Publikationsort für die Schriften al-Qārīs auf eine bestimmte Zeitperiode beschränkt: Während zum Beispiel Istanbul, Kasan, Lahore nur in der Zeit vor dem Ersten Welt-

krieg wichtige Publikationsorte waren, stiegen Beirut und Riad erst ab den 1960er bzw. 1980er Jahren zu dieser Bedeutung auf. Lediglich bei Kairo ist eine Kontinuität als Druck- und Publikationsort gegeben: Der erste al-Qārī-Druck erschien hier im Jahre 1861 (39.), der vorerst letzte im Jahre 1992 (94.). Rechnet man noch die staatliche Presse des Kairiner Vorortes Būlāq hinzu, der heute ein Stadtteil von Kairo ist, so war die Stadt im 19. Jahrhundert sogar insgesamt der wichtigste Druckort für al-Qārīs Schriften. In diesem Zusammenhang verdient es einen Hinweis, dass viele der frühen Istanbuler Drucke ebenfalls in einer staatlichen Druckerei, dem *Dār aṭ-ṭibāʿa al-ʿāmira*[66], erschienen sind (vgl. 18., 51., 138. und 186. unter der Rubrik D).

Hilfreich für die geographische und soziale Einordnung der heutigen Rezipienten von al-Qārīs Schriften ist auch die Betrachtung der Herausgeber. Aš-Šayḫ Wahbī Sulaymān Ǧāwǧī, jüngster Herausgeber und Kommentator von al-Qārīs *Fiqh-akbar*-Kommentar, gibt im Vorwort als seinen Aufenthaltsort Sharja (aš-Šāriqa) in den Vereinigten Arabischen Emiraten an. Die jüngste Druckausgabe von al-Qārīs Kommentars zu Ibn al-Ǧazarīs *Muqaddima* über die Kunst der Koranrezitation (6.) ist gemäß dem Vorwort (S. 1f) im Auftrag eines *ustāḏ mušārik* (Associate Professor) an der Islamischen Universität in Medina besorgt worden. Dem Namen (Abū ʿĀṣim Dr. ʿAbd al-ʿAzīz ʿAbd al-Fattāḥ al-Qāri') nach zu schließen, ist er selbst Rezitator. Den weiteren Angaben des Herausgebers (S. 8) lässt sich entnehmen, dass er aus der Stadt Khokand im Ferghana-Tal stammt.

Beliebt scheinen die Schriften al-Qārīs auch im Salafī-Milieu zu sein. Die einzige Druckausgabe seiner Abhandlung über die Propheteneltern (38.) erschien in einer offenbar salafitischen Druckerei in Mekka. Die bereits erwähnte in Beirut und Amman erschienene Serie mit seinen Schriften (*silsilat rasāʾil ʿAlī al-Qārī*) wurde von Mašhūr Ḥasan Salmān,[67] einem bekannten jordanischen Schüler des Salafī-Gelehrten Naṣīr ad-Dīn al-Albānī (st. 1999), herausgegeben. Qūtlāy 133 weist darauf hin, dass am Höheren Missionsinstituts (*maʿhad ʿālī li-d-daʿwa*) in Medina im Rahmen einer Magisterarbeit eine Edition von al-Qārīs längerer *samāʿ*-Schrift (82.) erstellt wurde. Ausführender war ein gewisser ʿAbdallāh Raǧab al-Faylakāwī al-Kuwaytī, der nach Ende seiner akademischen Ausbildung 1985 beim Ǧihād in Afghanistan fiel. Auch al-Qārī selbst wird heute häufig als Vertreter der Salafī-Richtung (*al-ittiǧāh as-salafī*) beschrieben.[68]

Einer der prominentesten Herausgeber von Werken al-Qārīs ist der Aleppiner Gelehrte ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ǧudda (st. 1997), der Anfang der sechziger Jahre Abgeordneter im syrischen Parlament war, dann, nach einer monatelangen Internierung durch die Militärregierung, nach Saudi-Arabien umsiedelte und von dort aus als Relgionsgelehrter eine weltweite Anhängerschaft um sich scharte.[69] Abū Ǧudda hat al-Qārīs kurze *Mawḍūʿāt*-Sammlung (11.) vollständig und seinen *Nuqāya*-Kommentar (128.) zum Teil ediert. Die zweite Auflage von 11. schloss er 1978 in Riad, wo er zeitweise an der Scharia-Fakultät unterrichtete, ab. Den syrischen Muslimbrüdern nahestehend, war Abū Ǧudda Schüler des Aleppiner Hadith-Gelehrten und Lokalhistorikers

---

66 Vgl. dazu Günay Alpay Kut in *EI²* VI 802a.

67 Vgl. zu ihm Wiktorovicz *The Management of Islamic Activism* 134, 136f.

68 Vgl. zum Beispiel die Aussagen von aṭ-Ṭayyib aš-Šinqīṭī in seinem Vorwort zu 20. (S. 7) und Ahmet Özel in seinem Artikel zu al-Qārī in der *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (II 403b–405a): „Ali el-Kārî, itikadî konularda Selefiyye'nin görüşlerini benimsemiş, bu sebeple kelâm ve tasavvuf konularındaki aşırı temayüllere karşı çıkmıştır".

69 Vgl. die Biographie Abū Ǧuddas auf seiner Website www.aboghodda.com.

Muḥammad Rāġib aṭ-Ṭabbāḫ[70] (st. 1951), dem er, wie er in einer Anmerkung (vgl. 11.171) berichtet, schon im Ramadan 1362 (Sept. 1943) im Hof der Aleppiner Ḫasrawiyya-Madrasa das lange Mawḍūʿāt-Werk von al-Qārī (10.) vorlas. Rāġib aṭ-Ṭabbāḫ scheint selber al-Qārīs Texte geschätzt zu haben, denn er zeichnet auch für eine Druckausgabe von 4. verantwortlich. Nach Abschluss seiner Ausbildung in Aleppo ging Abū Ġudda nach Kairo, wo er an der Scharia-Fakultät der Azhar-Universität bei dem ehemaligen osmanischen Gelehrten Muḥammad Zāhid al-Kawṯarī (st. 1371/1952)[71] studierte. Dieser legte ihm auch nahe, nach einem Exemplar von al-Qārīs *Nuqāya*-Kommentar (128.) zu suchen.

Abū Ġuddas Bericht über seine jahrelange Suche nach einem Exemplar dieses Buches, den er seiner Teilausgabe vorangestellt hat, ist sehr eindrucksvoll. Wie er schreibt, begann er diese Suche schon während seiner Azhar-Zeit in Ägypten. Da er nach seiner Rückkehr nach Aleppo von einem erfahrenen Buchhändler die Auskunft erhielt, dass das Buch in Kasan gedruckt worden sei, nutzte 1376/1957 die Gelegenheit der Wallfahrt, um in den Buchhandlungen Mekkas nach dem Buch zu suchen, in der Hoffnung, dort das gebrauchte Exemplar eines aus dieser Region stammenden Emigranten erwerben zu können. Ein von ihm befragter alter Buchhändler in einer Seitengasse berichtete ihm, dass er das Buch eine Woche zuvor noch gehabt, aber dann an einen bucharischen Gelehrten aus Taschkent namens ʿInāyatullāh aṭ-Ṭašqandī verkauft habe. Abū Ġudda suchte hieraufhin die ganze Stadt nach diesem Gelehrten ab, blieb jedoch zunächst erfolglos. Erst nachdem er in seiner Verzweiflung mehrfach während des Umlaufs um die Kaaba zu Gott gebetet hatte, Er möge ihn zu dem Inhaber des Buches führen, kam er diesem auf die Spur: ein Syrer, dem er zufällig begegnete, kannte den Mann mit dem richtigen Namen Mīr ʿInāyat Ṭašqandī und konnte den Kontakt zu ihm vermitteln. Da dieser auch tatsächlich im Besitz des Buches war und sich bereit erklärte, ihm sein Exemplar zu verkaufen, ging Abū Ġuddas jahrelange Suche nach dem Buch nun endlich erfolgreich zu Ende.[72]

Zwei Schüler Abū Ġuddas, Muḥammad ibn Nizār und Hayṯam ibn Nizār at-Tamīm, erstellten später eine vollständige Druckausgabe von al-Qārīs *Nuqāya*-Kommentar (128.). Wie aus ihrem Vorwort (S. 11) hervorgeht, waren sie ursprünglich von Abū Ġudda auf das Buch aufmerksam gemacht geworden, hatten aber mit einer Herausgabe gezögert, bis sie Šayḫ Ḫalīl al-Mays, Muftī der libanesischen Stadt Zaḥla und der westlichen Bekaa-Ebene sowie Direktor der Beiruter Niederlassung der Azhar-Universität, zur Umsetzung dieses Plans ermutigte, weil er das Buch in den Fiqh-Kursen seines Instituts benutzen wollte. Tatsächlich soll es 1997/98 in den Lehrplan für die Sekundarstufe des Instituts aufgenommen worden sein (S. 12). Die beiden Brüder at-Tamīm haben ihren eigenen Angaben zufolge übrigens auch eine Druckausgabe von al-Qārīs *Nuḫba*-Superkommentar besorgt. Umgekehrt hat Ḫalīl al-Mays bereits in den 1980er Jahren selbst eine Druckausgabe von al-Qārīs Kommentar zum *Musnad Abī Ḥanīfa* (15.) erstellt. Darüber hinaus hat er sowohl die von den Brüdern at-Tamīm 1997 besorgte Druckausgabe von al-Qārīs *Nuqāya*-Kommentar als auch auch die 1994 erschienene zehnbändige Druckausgabe seines

---

[70] Vgl. Ziriklī VI 123c–124b.

[71] Vgl. Abū Ġuddas Vorrede in 11.27 sowie seine Anm. zu 11.271. Zu al-Kawṯarī vgl. az-Ziriklī VI 129.

[72] Vgl. die Einleitung zu seiner Textausgabe S. 7–9. Abū Ġudda weist an der gleichen Stelle daraufhin, dass Muṣṭafā as-Sibāʿī, einer der prominentesten Vertreter der Muslimbruderschaft in Syrien, diese Geschichte in sein Buch *al-Qalāʾid min farāʾid al-fawāʾid* aufgenommen habe.

Miškāt-Kommentars mit einer lobenden Vorrede versehen. Insgesamt bildet der Kreis um ᶜAbd al-Fattāḥ Abū Ġudda, seinen Lehrer Muḥammad Rāġib aṭ-Ṭabbāḫ, seine beiden Schüler Muḥammad und Hayṯam at-Tamīm und Šayḫ Ḫalīl al-Mays, die alle aus dem syrisch-libanesischem Raum kommen, die größte zusammenhängende Gruppe von Gelehrten, die durch reproduzierende Rezeption[73] von Schriften al-Qārīs hervorgetreten sind.

Nachdem zeitliche Entwicklung der Drucke, Publikationsorte und Herausgeber betrachtet wurden, soll zum Schluss noch die Verteilung der Drucke auf die einzelnen Werke al-Qārīs in den Blick genommen werden. Zwar wissen wir, wie gesagt, bei keinem der Drucke die Auflagenhöhe, doch können wir uns anhand der Druckhäufigkeit zumindest einen groben Überblick über die Beliebtheit der jeweiligen Werke verschaffen. Von den 50 Werken al-Qārīs, die im Orient gedruckt wurden, haben 15 bisher mehr als drei Druckausgaben erlebt: 4., 6., 10., 15., 16., 17., 18., 47., 51., 73., 128., 138., 140., 183. und 184. Diese können wir als die wirklich populären Werke al-Qārīs im Druckzeitalter bezeichnen. 4., 10., 51., 138. und 184. wurden auch ins Türkische übersetzt, 10. und 51. außerdem ins Urdu (Hindustānī), schließlich 51. sogar ins Englische. Hinsichtlich der Druckhäufigkeit hält der *Bad'-al-amālī*-Kommentar 138. mit zwölf Drucken den absoluten Spitzenwert, beachtliche Zahlen haben aber auch die Gebetssammlung *al-Ḥizb al-aᶜẓam* 51. (8 Drucke), der Kommentar zu Ibn al-Ġazarīs *Muqaddima* 6. (8 Drucke), der *Šifā'*-Kommentar 18. (7 Drucke) und der *Fiqh-akbar*-Kommentar 184. (7 Drucke) erreicht.

Vergleicht man bei den einzelnen Werken die Anzahl der Drucke mit den Ergebnissen der Häufigkeitsanalyse bei den Handschriften, so erkennt man einige Veränderungen. So haben die Kommentare 3., 52., 139. und 189., die in den Istanbuler Sammlungen mit sehr vielen Handschriften vertreten sind, ihre Bedeutung im Druckzeitalter ganz oder weitgehend verloren. Das Gleiche gilt für die im Handschriftenzeitalter besonders häufig abgeschriebenen kurzen Werke (9., 12., 28., 45., 53., 61., 77., 78.), denn im neuen Medium wurden keine den GSH's vergleichbare Sammlungen von Werken al-Qārīs mehr angelegt. Umgekehrt scheint es aber auch Werke zu geben, die im Druckzeitalter an Popularität gewonnen haben. Auffällig ist zum Beispiel der *Muqaddima*-Kommentar 6., der die dritthöchste Druckhäufigkeit aufweist, in den Istanbuler Handschriftensammlungen aber nur mit der relativ geringen Zahl von acht Exemplaren vertreten ist. Bei einigen Werken trifft sich allerdings eine hohe Handschriftenzahl mit einer hohen Druckhäufigkeit. Dies gilt insbesondere für die Kommentare 17., 18., 138., 183. und 184. Die Gebetssammlung 51., deren Popularität im Handschriftenzeitalter an der hohen Anzahl von Kommentaren erkennbar ist, fällt im Druckzeitalter nicht nur durch eine große Zahl von Drucken, sondern auch von Übersetzungen auf. Diese Werke weisen also in ihrer Beliebtheit eine Kontinuität auf, die über die Epoche des Medienwechsels hinausreicht.

Für eine genauere Erfassung der Entwicklungen ist bei den Zahlen für das Druckzeitalter allerdings noch eine zeitliche Differenzierung notwendig, denn die Anzahl der Drucke verteilt sich bei vielen Werken, die mehrfach gedruckt worden sind, keineswegs homogen auf den gesamten in Frage kommenden Zeitraum. Bei einigen Werken liegen die Jahre der hohen Druckhäufigkeit weit zurück, wie beispielsweis beim *Šifā'*-Kommentar 18. und bei der Gebetssammlung 51., den beiden Werken, die als erste den Sprung in das Druckmedium geschafft

[73] Zur Unterscheidung von produktiver, reproduzierender und passiver Rezeption vgl. Link *Rezeptionsforschung* 86.

haben. Ersteres ist nach 1901 nur noch einziges Mal gedruckt worden, letzteres hat im Jahre 1892 seinen letzten Druck erlebt. Umgekehrt haben andere Werke eine höhere Druckhäufigkeit erst im 20. Jahrhundert erreicht. Hierzu gehören vor allem die traditionswissenschaftlichen Werke 10., 16. und 17.

„Bedeutung in der Rezeption“ und „Bedeutung für den Autor“

Geht man davon aus, dass diejenigen Werke, auf die der Autor besonders häufig verweist, ihm auch besonders wichtig waren, so lässt sich sagen, dass die fundierenden Werke diejenigen sind, die die größte Bedeutung für den Autor haben. Wie wir oben (vgl. Tab. 2) gezeigt haben, sind die Werke 17., 183., 38., 41, 184., 16., 187., 18., 33. und 52. die zehn wichtigsten fundierenden Werke.

Hätten wir eine Aufstellung über Zitate aus und Verweise auf Werke al-Qārīs bei anderen Autoren, so könnten wir auf diese Weise im Sinne der Zitatenanalyse ihre Bedeutung in der Rezeption messen. In Ermangelung einer solchen Aufstellung müssen wir auf die Befunde der Häufigkeitsanalyse bei den Handschriften, Drucken, Kommentaren und Übersetzungen zurückgreifen. Es wurde gezeigt, dass die Werke 17., 18., 51., 138., 183. und 184. sowohl im Handschriften- als auch im Druckzeitalter besonders erfolgreich waren. Im Handschriftenzeitalter hatten außerdem der lange Kommentar 52. und die kurzen Texte 9., 28., 45., 53. und 78. große Bedeutung, im Druckzeitalter der mittellange Kommentar 6.

Vergleicht man nun die beiden Ebenen „Bedeutung für den Autor” und „Bedeutung für die Rezeption”, so stellt man fest, dass bei einigen Werken zwischen ihnen Kongruenz herrscht. So gilt für die langen Kommentare 17., 18., 183., 184., dass sie sowohl wichtig für den Autor als auch wichtig für die Rezeption sind. Hier ist gewissermaßen die Kommunikation zwischen Autor und Publikum geglückt: das Publikum zeigt Interesse für Texte, die auch dem Autor am Herzen lagen. Daneben gibt es zwei Formen von Inkongruenz. Bei der einen Form ist das Werk dem Autor wichtig, spielt aber keine Rolle in der Rezeption. In diesem Fall ist die Kommunikation zwischen Autor und Publikum missglückt: das Publikum zeigt kein Interesse für die Texte, die dem Autor wichtig sind. Er kann sich mit ihnen nicht durchsetzen. Ein solcher Fall liegt insbesondere bei den Streitschriften zu den Propheteneltern (38.) und zur *wuǧūdiyya* (41.) vor, auf die al-Qārī sehr häufig verweist, von denen aber nur wenige Handschriften und jeweils nur ein Druck existiert. Die Abwehrreaktionen auf diese Schriften machen sich, wie in Teil III. gezeigt wurde, schon zu Lebzeiten des Autors bemerkbar.

Bei der anderen Form der Inkongruenz spielt das Werk für den Autor keine große Rolle, ist aber wichtig in der Rezeption. In diesem Fall kann man davon ausgehen, dass die Kommunikation zwischen Autor und Publikum mehr von den Interessen der Publikumsseite bestimmt war. Der Autor hat mit seinem Werk den Publikumsgeschmack bedient, ohne aber in gleichem Maße ein eigenes intellektuelles oder religiöses Anliegen zu verfolgen. Beispiele für solche Inkongruenz sind die beiden mittellangen Kommentare 6. und 138. und die Gebetssammlung 51. Bei den beiden Kommentaren ist der Grund für die Inkongruenz leicht ersichtlich. Als konzise Erklärungen zu populären Lehrgedichten waren sie für den religiösen Lehrbetrieb sehr interessant. Für das Denken des Autors waren sie dagegen relativ unbedeutend, weil er in ihnen, anders als bei den langen Kommentaren, keine herausfordernden Detailprobleme behandelt hatte. Die Gebetssammlung 51. hat mit ihren zahlreichen Kommentaren, Drucken und Übersetzungen eine

überragende Bedeutung in der Rezeption, die sicherlich durch die zentrale Rolle dieses Textes in der Liturgie des ʿArafa-Tages bedingt ist. Dass al-Qārī ihr eine gewisse Bedeutung beimaß, lässt sich daran erkennen, dass er auf diesen Text immerhin sechs Mal (in fünf Werken) verweist, doch ist diese Zahl im Verhältnis zu anderen Werken, die eine viel geringere Rolle in der Rezeption spielen, immer noch niedrig. Eine ausgeprägte Inkongruenz dieser Art liegt schließlich noch bei den fünf genannten GSH-Texten 9., 28., 45., 53. und 78. vor, die am häufigsten in den Sammelhandschriften vorkommen, aber jeweils nur einen oder gar keinen Querverweis des Autors auf sich ziehen.

Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass der Rezeptionsprozess eher harmonisierend wirkte: Rezipiert wurden nicht so sehr die Streitschriften, in denen sich al-Qārī engagiert mit den Positionen anderer Gelehrter auseinandersetze, als vielmehr diejenigen Kommentare, Traditionssammlungen und Abhandlungen, die für den religiösen Lehrbetrieb brauchbar waren oder den Bedarf eines frommen Publikums nach Erbauungstexten bedienten, ohne allzusehr auf strittigen Fragen „herumzureiten".

c) Editorische Eingriffe in die Texte

Al-Qārīs Werke werden bis heute fast überall nicht als geistesgeschichtliche Dokumente, sondern als religiöse Lehr- und Erbauungsbücher gelesen. Seine Kommentare werden als Hilfe zum Verständnis des Grundtextes verwendet, nicht aber als religionsgeschichtliche Quelle zur Erforschung der Vorstellungen ihrer Entstehungszeit. Das hat Auswirkungen auch auf die Editionspraxis. Die meisten Druckausgaben seiner Werke sind bloße Reproduktionen von Handschriften oder früheren Drucken. In einzelnen Fällen wurden vom Herausgeber zusätzlich eine weitere Druckausgabe oder eine zweite Handschrift zum Vergleich herangezogen. Doch liegen bisher erst von zwei Werken (13. und 53.) echte textkritische Editionen vor. Soweit Herausgeber ihre Druckausgaben mit Anmerkungen versehen haben, befassen sich diese fast ausschließlich mit dem Nachweis (*taḫrīǧ*) der von al-Qārī zitierten Hadithe. Die Rekonstruktion des Autortextes spielt hingegen nur eine sehr geringe Rolle. In einem Fall hat der moderne Herausgeber sogar explizit Modifikationen am Text vorgenommen: ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ġudda hat bei der kürzeren Mawḍūʿāt-Sammlung (11.) die Anordnung der einzelnen Hadithe, die nicht ganz mit der alphabetischen Reihenfolge übereinstimmte, verändert und an einer Stelle, die ihm unverständlich erschien, den Originaltext durch den entsprechenden Text aus der längeren Sammlung ersetzt (11.107).

Da die Bemühungen um die Rekonstruktion des Originaltextes bei den meisten Werken al-Qārīs noch nicht weit gediehen sind, erschien es bei unserer Auswertung ratsam, eine möglichst große Anzahl von Textzeugen zu konsultieren. Bei 61 der ausgewerteten Werke konnten mindestens zwei Textzeugen berücksichtigt werden, bei 28 sogar drei oder mehr. Die hier jeweils als Basis dienende Ausgabe bzw. Handschrift ist in der Werkliste mit einem Asterisk (*) versehen; die zusätzlich herangezogenen Ausgaben und Handschriften sind mit einem Plus-Zeichen (+) gekennzeichnet.

Der Vergleich der verschiedenen Textzeugen, der nicht systematisch und flächendeckend, sondern nur problembezogen durchgeführt wurde, hat einige weitere Texteingriffe zutage geför-

dert. So ist zum Beispiel bei der hagiographischen Sammlung über Ibn ᶜAbbās (96.) eine Passage, in der zum Besuch von Ibn ᶜAbbās' Grab in aṭ-Ṭā'if aufgerufen wird, in der Kairiner Sammelhandschrift Maǧāmīᶜ 10 ausgelassen.[74] In der Istanbuler Druckausgabe der hagiographischen Sammlung über ᶜAbd al-Qādir al-Ǧīlānī (98.) fehlt eine Passage, in der sich al-Qārī gegen die Vorstellung wendet, al-Ǧīlānī habe die Hanafiten als ketzerische Murǧi'iten angesehen.[75] In beiden Fällen kann vermutet werden, dass es sich bei diesen Lücken um bewusste Auslassungen der Textreproduzenten handelt, die diese Passagen als störend empfanden. Über die Istanbuler Ausgabe von 98. wissen wir, dass sie im Zusammenhang mit dem spätosmanischen Vorrangstreit zwischen Rifāᶜiyya- und Qādiriyya-Orden entstand.[76] Für den angestrebten Zweck der Ausgabe, nämlich eine zusätzliche Autorität für den Vorrang ᶜAbd al-Qādīr al-Ǧīlānīs anzuführen, war die Murǧi'iten-Passage, die eher in den Bereich der Maḏhab-Auseinandersetzungen gehört und eine Verteidigung Abū Ḥanīfas abgibt, eher kontraproduktiv.

Interessant sind Eingriffe in den Text vor allem dann, wenn ideologische Differenzen zwischen Herausgeber/Kopist und Autor mit im Spiel sind.[77] Solche Differenzen können wir mit ziemlicher Sicherheit bei denjenigen Passagen in al-Qārīs Werken annehmen, die das Problem der Propheteneltern betreffen. Die allgemeine Unbeliebtheit von al-Qārīs Position zu dieser Frage zeigt sich schon darin, dass die diesbezügliche monographische Abhandlung 38. nur selten abgeschrieben und gedruckt wurde. Al-Qārī hat seine Position zu diesem Problem allerdings nicht nur in der Abhandlung, sondern auch in zahlreichen späteren Werken vorgetragen, wobei er es nur selten versäumt, in den betreffenden Passagen auf die Abhandlung zurückzuverweisen. Es sind genau diese Passagen, an denen wir auf besonders viele Eingriffe in den Text stoßen.

Am stärksten zeigt sich die Tendenz zu Interpolationen bei der Passage zu den Propheteneltern im *Fiqh-akbar*-Kommentar. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Aussage, die Propheteneltern seien im Unglauben gestorben, hier bereits im von al-Qārī kommentierten Grundtext enthalten ist.[78] Der Vergleich von vier Textzeugen des *Fiqh-akbar*-Kommentars ergibt folgenden Befund: in den zwei Kairiner Ausgaben von 1905 und 1944 sind al-Qārīs Erklärungen zu dieser Frage zusammen mit dem Grundtext und dem Querverweis auf die monographische Abhandlung komplett gestrichen. In der Handschrift Halle DMG 30a ist die betreffende Passage (fol. 98b) enthalten, aber vom Kopisten durchgestrichen und daneben von gleicher Hand eine Anmerkung angebracht, die nicht nur al-Qārī kritisiert, sondern sogar einen Ersatz für die durchgestrichene

---

[74] In der Berliner Handschrift steht die Passage auf f. 381b unten und beginnt mit *lā siyyamā wa-qad ruwiya*. Die Kairiner Handschrift (f. 205b) springt dagegen direkt zu *ṯumma ᶜlam anna-hū {S} baᶜda fatḥ Makka....*

[75] Die betreffende Passage befindet sich in der hier zugrundegelegten Kairiner Handschrift auf f. 56b.

[76] Vgl. Thomas Eich: *Abū l-Hudā aṣ-Ṣayyādī* 126–143. Siehe besonders S. 136.

[77] Freilich können solche Auslassungen noch andere Gründe haben. In der älteren Druckausgabe, auf der die moderne Edition von 17. beruht, ist eine ganze Seite, in der es detailreich um den Beischlaf geht, weggelassen worden (vgl. 17.II134f).

[78] Im Arabischen lautet der Text: *wa-wālidā rasūli Llāhi mātā ᶜala l-kufr wa-Abū Ṭālibin ᶜammu-hū māta kāfiran*. Wensinck *The Muslim Creed* 197 Anm. 1, übersetzt: „The parents of the Apostle of Allah died as infidels, and so did Abū Ṭālib, his uncle". Der Passus wird allerdings nicht in allen Versionen des Textes überliefert.

Aussage des Grundtextes liefert.[79] Lediglich in der neuen Beiruter Ausgabe von W. S. Ġawǧī, die auf dem ägyptischen Druck von 1955 und Ms. Damaskus Ẓāhiriyya 5238 basiert, ist die Passage unverändert enthalten. Allerdings ist sie in Klammern gesetzt und mit einem Vermerk versehen, der auf eine angebliche spätere Abstandnahme al-Qārīs von der dort vorgetragenen Auffassung hinweist (184.310f).

Ġāwǧī behandelt das Problem auch in einem eigenem Abschnitt seiner Vorrede (S. 18f), der mit den Worten *ruǧūᶜ ilā l-ḥaqq wa-l-ḥamdu li-Llāhi* („Rückkehr zur Wahrheit, Gott sei dank!) überschrieben ist. Augenscheinlich war es ihm sehr wichtig, dass al-Qārī seine „häretische" Lehrmeinung zu den Propheteneltern später verworfen hat, um ihn als vertrauenswürdigen Autor zu erhalten. Zum Beweis für al-Qārīs späteres Abrücken von seiner Lehrmeinung zitiert er zwei angebliche Aussagen aus dem *Šifāʼ*-Kommentar, dessen Abfassung er fälschlicherweise vollständig auf die Zeit nach dem *Fiqh-akbar*-Kommentar verlegt. Sie lauten folgendermaßen:

> *wa-Abū Ṭālibin lam yaṣiḥḥ islāmu-hū wa-ammā islāmu abaway-hi fa-fī-hi aqwāl, wa-l-aṣaḥḥu islāmu-humā ᶜalā mā ttafaqa ᶜalay-hi l-aǧillatu min al-umma, ka-mā bayyana-hū s-Suyūṭī fī rasāʼili-hī ṯ-ṯalāṯi l-muʼallafa* (18).
>
> „Der Glaube Abū Ṭālibs ist nicht gültig. Was aber die Annahme des Islams durch seine Eltern anlangt, so gibt es darüber verschiedene Lehrmeinungen. Das Richtigste ist, dass die beiden den Islam angenommen haben, gemäß, worauf sich die großen (sc. Gelehrten) der Umma geeinigt haben, wie es as-Suyūṭī in seinen drei Abhandlungen dargelegt hat"
>
> *wa-ammā mā ḏakarū-hu min iḥyāʼi-hī {S} abaway-hi, fa-l-aṣaḥḥu anna-hū waqaᶜa ᶜalā mā ᶜalay-hi l-ǧumhūru ṯ-ṯiqātu, ka-mā qāla s-Suyūṭī fī rasāʼili-hī l-muʼallafa* (19).
>
> „Was sie aber berichten, dass er {S} seine Eltern erweckt hat, so ist das Richtigste, dass dies (tatsächlich) geschehen ist, entsprechend dem, was die Menge der vertrauenswürdigen Autoritäten lehrt, wie as-Suyūṭī in seinen Abhhandlungen gelehrt hat"

Zwar gibt Ġāwǧī für diese Zitate Seitenangaben (I 601 und 648) an, doch stellt er nicht klar, welche Ausgabe des *Šifāʼ*-Kommentars ihm vorlag.[80] In der Istanbuler Ausgabe von 1264/1848 lassen sich zwei Stellen finden, die große Ähnlichkeiten mit ihnen aufweisen, in denen jedoch genau die gegenteilige Ansicht bekräftigt wird:

> *wa-Abū Ṭālib lam yaṣiḥḥ islāmu-hū wa-ammā qawlu t-Tilimsānī wa-ruwiya islāmu ummi-hī bi-isnādin ṣaḥīḥ wa-ruwiya islāmu abaway-hi fa-mardūdun ᶜalay-hi, ka-mā bayyantu hāḏihi l-masʼalata fī risālatin mustaqilla raddan ᶜalā s-Suyūṭī fī rasāʼili-hī ṯ-ṯalāṯ* (344).
>
> „Der Glaube Abū Ṭālibs ist nicht gültig. Was aber die Aussage at-Tilimsānīs anlangt, es sei mit einem gesunden Isnad überliefert, dass seine Mutter den Islam angenommen habe, es sei sogar überliefert, dass seine beiden Eltern den Islam angenommen haben, so ist sie widerlegt, wie ich dieses Problem in einer eigenständigen Abhandlung zur Widerlegung der drei Abhandlungen as-Suyūṭīs dargelegt habe."
>
> *wa-ammā mā ḏakarū-hu ᶜan-hu {S} min iḥyāʼi abaway-hi wa-īmāni-himā bi-hī ᶜalā mā rawā-hu ṭ-Ṭabarānī wa-ġayru-hū ᶜan ᶜĀʼiša fa-ttafaqa l-ḥuffāẓ ᶜalā ḍuᶜfi-hī ka-mā ṣarraḥa bi-hī s-Suyūṭī wa-qāla Bnu Diḥya huwa mawḍūᶜun muḫālifun li-l-kitābi wa-s-sunnati, wa-*

[79] *Wā wālidā rasūli Llāhi {S} mātā ᶜalā zamāni l-ǧahli wa-Abū Ṭālibin ᶜammu-hū māta kāfiran wa-kalām al-imām ḥaqq wa-bayna l-ǧumlatayni farq ᶜaẓīm wa-waqaᶜ ᶜAlī al-Qārī fī hāḏā l-mīdān fī ḍalāl ᶜaẓīm.*

[80] Möglicherweise zitiert er die betreffenden Stellen auch nur indirekt, denn unmittelbar hinter den Ziaten erwähnt er in Klammern ein Buch mit dem Titel *an-Nahḍa al-iṣlāḥiyya* von Muṣṭafā al-Ḥammāmī.

qad bayyantu-hū fī risālatin mustaqilla li-taḥaqquqi hāḏihi l-mas'alati raddan ᶜalā l-ᶜallāmati s-Suyūṭī fī rasā'ili-hī ṯ-ṯalāṯi l-mu'allafa (372).

„Was sie aber von ihm {S}berichten, dass er seine Eltern erweckt hat und sie den Glauben an ihn angenommen haben, gemäß dem, was aṭ-Ṭabarānī und andere von ᶜĀ'iša überliefert haben, so sind sich die Traditionarier darüber einig, dass es schwach ist, wie as-Suyūṭī es klar ausgesprochen hat. Ibn Diḥya hat sogar gesagt: Es ist erfunden und widerspricht dem Buch und der Sunna. Ich habe das in einer eigenständigen Abhandlung zur Verifizierung dieses Problems in Widerlegung der drei Abhandlungen, die der große Gelehrte as-Suyūṭī abgefasst hat, dargelegt."

Wir können mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass dies die ursprünglichen Fassungen der beiden Passagen sind, denn aus dem biographischen Eintrag über al-Qārī bei al-Muḥibbī geht hervor, dass al-Qārī im *Šifā'*-Kommentar seine Lehrauffassung zu den Propheteneltern beibehalten hat. Al-Muḥibbī zitiert den schafiitischen Gelehrten Muḥammad ibn ᶜAbd ar-Rasūl al-Barzanǧī (st. 1103/1691), der al-Qārīs Strategie, seine Werke mit „Leseeinladungen" zu der Abhandlung zu versehen, offensichtlich durchschaute, mit den Worten:

Auch in seinem Kommentar zum *Šifā'* prahlt er (sc. al-Qārī) damit, über ihren Unglauben ein Sendschreiben verfaßt zu haben. Ach hätte er sich, wenn er schon nicht das Vorrecht des Gottesgesandten respektiert und ihm dadurch schadet, doch wenigstens geschämt, dies im Kommentar zum *Šifā'* zu erwähnen, einem Werk, das doch zur Darlegung des hohen Ranges des Propheten verfasst ist." (al-Muḥibbī *Ḫulāṣat al-aṯar* III 186)

Geht man nach der Istanbuler Ausgabe des *Šifā'*-Kommentars, so hat al-Qārī in diesem Werk insgesamt an fünf Stellen das Dogma von dem Unglauben der Propheteneltern verteidigt, wobei er jedes Mal auf seine monographische Abhandlung zu diesem Thema rückverweist.[81] Offenbar hat al-Barzangī diese Querverweis-Passagen als eine Art „Beschmutzung" des Grundwerks angesehen. Die Interpolationen in der von Ǧāwǧī zitierten Ausgabe kann man als Versuche werten, diese Beschmutzungen aus dem populären Werk zu eliminieren.

Ein dritter Fall, bei dem eine Propheteneltern-Passage, ausgelassen wurde, findet sich in der Istanbuler Sammelhandschrift Damad Ibrahim 298. In der dortigen Dublette von 26. ist am Anfang ein längeres Textstück ausgelassen, das Verweise auf sechs frühere Schriften al-Qārīs enthält und neben dem Problem der „Propheteneltern" auch die heikle Ibn-ᶜArabī-Thematik anschneidet.[82]

Bei denjenigen Werken, von denen lediglich ein Textzeuge vorliegt, lassen sich Eingriffe in den Text nur indirekt erschließen. Am Ende des *ᶜAyn al-ᶜilm*-Kommentars scheint in der konsultierten Druckausgabe eine Passage zum *silsila*-Wesen eliminiert worden zu sein, denn ein mit *iḏā ᶜarafta hāḏā* beginnender Satz wird dort nicht fortgeführt (140.II384). In der Berliner Handschrift des *Ādāb al-murīdīn*-Kommentars ist der zweite Teil eines Satzes, der mit *ammā mā waqaᶜa min Ibni l-ᶜArabī* beginnt, ausradiert (188.6a). Im Textbereich findet sich eine mit Punkten versehene Lücke, am Rande wird der gleiche Satz mit einem zweiten Teil vervollständigt, der der Ibn-ᶜArabī-Auffassung al-Qārīs zuwiderläuft. Der hier zu findende Teilsatz *ka-mā bayyana al-ᶜārifūn* („wie die Gotteserkenner dargelegt haben") ist vermutlich wie bei der oben beschrie-

[81] Für die Stellenangaben und den Wortlaut der Verweise vgl. die Werkliste unter 38. Q.

[82] Die betreffende Passage befindet sich in der hier zugrundegelegten Kairiner Handschrift auf f. 127b–128b.

benen Interpolation der Ersatz für einen mit *ka-mā bayyantu* beginnenden Querverweis, der diesmal wohl zu der *wuǧūdiyya*-Abhandlung (41.) führte. An einer späteren Stelle in dem gleichen Werk (188.76a) ist die vor einem Querverweis stehende Passage zusammen mit dem Grundtext so weit ausradiert, dass die Aussage nicht mehr verständlich ist. Der Querverweis ist so formuliert (*wa-qad bayyantu hāḏihī l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*), dass daraus das Verweisziel nicht hervorgeht. Aus dem zugehörigen Kontext, in dem ein Hadith über den Vater des Propheten behandelt wird, ergibt sich, dass hier erneut die Frage der Propheteneltern tangiert wurde. Der Querverweis führte also zu der Abhandlung 38.

Auffällig ist, dass unter den Textpassagen, die im Rezeptionsprozess unterdrückt wurden, besonders viele sind, die Querverweise enthalten. Das bestätigt den Eindruck, dass Querverweise auf besonders sensible Schlüsselstellen in den Einzelschriften hinweisen und somit gewissermaßen Signalcharakter haben. Bemerkenswert ist aber auch, dass viele der unterdrückten Passagen die beiden Streitfragen „Propheteneltern" und „Ibn ᶜArabī" zum Thema haben. Denn die beiden monographischen Abhandlungen, die diesen Streitfragen gewidmet sind, sind bereits dadurch aufgefallen, dass bei ihnen die Rezeptionsbedeutung am stärksten hinter der Autorbedeutung zurückbleibt. Zumindest hier gibt es offensichtlich einen Zusammenhang zwischen dem Phänomen der Interpolation und dem Phänomen der hinter der Autorbedeutung zurückbleibenden Rezeptionsbedeutung.

ANHANG I: AUSFÜHRLICHE BESCHREIBUNG DER SCHRIFTEN AL-QĀRĪS

Anordnung und Nummerierung der Schriften entsprechend der Liste bei Brockelmann (*GAL* II 517–523, S II 539–543, S III 1295f). Wenn unter einer Nummer bei Brockelmann zwei Werke zu finden sind, dann sind die jeweils zweiten Werke separat aufgeführt und durch Zusätze wie a. (=Auszug) oder n. (=Nachtrag) gekennzeichnet. Titel, deren Nummern in der nachfolgenden Liste eingeklammert sind, kennzeichnen Dubletten und Fehlzuschreibungen. Bei Dubletten wird mit einem Gleichheitszeichen (=) mitgeteilt, unter welcher anderen Nummer die Schrift beschrieben wird. Ergänzungen zu Brockelmanns Werkliste sind mit einem vorangestellten Circellus ° versehen. Korrekturen im Titel sind mit spitzen Klammern <...> markiert (in diesem Fall wird unter V eine zusätzliche Erläuterung gegeben).

Legende zur Werkbeschreibung: L = Literatur, H = Handschriften, D = Druckausgaben, I = Inzipit, K = Abfassungsdatum, Q = Querverweissituation, T = Inhalt des Textes, U = Unterteilungen des Textes, V = Titelvarianten, W = Bezüge zu früheren Texten desselben Genres, Z = Rezeption des Werkes (Kommentare, Glossen, Übersetzungen und ähnliches).

Die von mir jeweils zugrundegelegte Ausgabe bzw. Handschrift ist mit einem Asterisk (*) versehen. Zusätzlich herangezogene Ausgaben und Handschriften haben ein Plus-Zeichen (+). Neben diesen eingesehenen Handschriften werden grundsätzlich nur Handschriften aus Halle, Berlin und Istanbul genannt. Bei den kürzeren Schriften wird unter H außerdem mitgeteilt, wie häufig sie in den großen Sammelhandschriften (GSH; vgl. dazu den Anhang III) vorkommen. Wenn neben den genannten Handschriften noch weitere handschriftliche Textzeugen existieren, so steht am Ende des Eintrags ein &-Zeichen. Unvollständige Handschriften sind mit \ markiert.

Abkürzungen für Istanbuler Handschriftensammlungen: AE = Aşir Efendi, AS = Aya Sofya, BVE = Bağdatlı Vehbi Efendi, ÇAE = Çelebi Abdullah Efendi, DIP = Damat İbrahim Paşa, EE = Esad Efendi, HBA = Hacı Beşir Ağa, HME = Hacı Mahmud Efendi, Ham = Hamidiye, HP = Hüsnü Paşa, HSA = Hacı Selim Ağa, HvP = Hüsrev Paşa, IS = Ismehan Sultan, KAP = Kılıç Ali Paşa, LI = Lala Ismail, MS = Mihrişah Sultan, NO = Nuruosmaniye, RP = Rağip Paşa, RüK = Reisülküttab, Se = Selimiye, Sü = Süleymaniye, YC = Yeni Cami.

1. *al-Bayyināt fī tabāyun baʿḍ al-āyāt* (6 Bl.)

L Ahlwardt 768; IM 208; Turan 146; Qutlay 142.

H Kairo M 10, 32b–37a*. Berlin Lbg. 295, 21–26+; München 886, 118a–121b+. – 14 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī aẓhara l-ayāti l-wāḍiḥāti fī kalāmi-hī l-qadīm*

Q Erwähnt in 188.63b (*wa-hāḏihi l-āya min al-muškilāt· wa-awḍaḥtu-hā fī risāla sammaytu-hā l-Bayyināt·* [? Lesung unsicher] *wa-ḥāṣilu-hā anna l-murād bi-baʿḍ al-āyāt· ṭulūʿ aš-šams min maġribi-hā*).

T Superkommentar zu den Erklärungen in al-Bayḍāwīs Korankommentar (s.u. 2.) zu Koranvers 6:158 mit dem Nachweis, dass mit dem in diesem Vers genannten eschatologischen Zeichen, das die Schließung des Reuetors (*bāb at-tawba*) bewirkt, das Aufgehen der Sonne im Westen gemeint ist.

V *Al-ᶜAlāmāt al-bayyināt fī tawfīq tabāyun bd ḍ al-āyāt* (Lbg. 295, Inhaltsverzeichnis), *al-Bayyināt fī baᶜḍ al-āyāt* (München).

2. *<al-Fayḍ as-samāwī fī> taḫrīǧ qirā'āt al-Bayḍāwī* (146 Bl.)

L Turan 123, Qūtlāy 141, 143.

H Istanbul NO 61* (neue Numerierung 35, 146 Bl., 1011h ᶜA. b. Ḥusayn al-Čorluwī an-Naqšbandī). – Istanbul BVE 104 (1178h), Fatih 41. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī anzala l-qur'āna ᶜalā sabᶜati aḥruf*

K Ṣafar 1010 (Kolophon).

T Glosse zu dem Korankommentar *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl* von ᶜAbdallāh b. ᶜUmar al-Bayḍāwī (st. 685/1285) mit Auflistung (*Taḫrīǧ*) der Überlieferungsketten zu den verschiedenen Lesarten.

V Titel so in Qūtlāy und ähnlich in Mirdād 319. *Ḥāšiya ᶜalā Anwār at-tanzīl* (BVE).

3. *Anwār al-Qur'ān wa-asrār al-furqān* (582 Bl.)

L HKh I 454; IM 145; Turan 149–155, 158ff., Qūtlāy 140.

H Konya Yusuf Ağa 5192 (1155h; 306 + 276 Bl.). – Istanbul AE 57, AS 224–226, DIP 117, EE 102, 103\, Fatih 229 (1141h), HSA 85, KAP 83 (1145h), Laleli 182–84 (1144h), 185–86 (1130h), MS 27 (1090h), NO 324, 325, 326–327, Rük 57 (1158h), 58 (1157h), Se 33, Topkapı R 117 (1138h), Üniversite Kitaplığı 3898a (1049h; vgl. Qūtlāy). – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī aẓhara l-kitāba wa-awḍaḥa l-ḫiṭāba*

K 1. Teil Ende Ḏū l-Qaᶜda 1009 (Kolophon Konya, vgl. Turan 151); 2. Teil am Vormittag des 27. Ramaḍān 1010 (Kolophon, vgl. Turan 152).

Q Erwähnt in 17.1467? (*wa-busiṭa hāḏihi l-qiṣṣa* [sc. Kain u. Abel] *fī t-tafsīr*); – 18.731 (*wa-anā bi-ḥamdi Llāhi wa-ḥusni tawfīqi-hī wa-barakati mutābaᶜati sayyidi l-anbiyā'· ǧamaᶜtu tafsīran ǧāmiᶜan bayna ᶜibārāti l-asfiyā'· wa-išārāti l-awfiyā'·*); – 140.1308? (*ka-mā ḥuqqiqa fī tafsīri qawli-hī* 7:54); 184.147? (*ᶜalā mā bayyannā fī maḥalli-himā* 7:172), 184.166? (*wa-fī-hi iškālun mašhūr ḏakarnā-hu fī tafsīr* 2:6), 184.273 (*wa-qad bayyannā ṭarafan min-hā fī t-tafsīr*).

T Longitudinaler Korankommentar in zwei Teilen.

(3a.) *Risāla fī Tafsīr qawli-hī <7:31>* = 78.

4. *al-Aḥādīṯ al-Qudsiyya al-arbaᶜīniyya* (3 Bl.)

L Ahlwardt 1523; HA I 751; Turan 97, Qutlay 422–7.

H München 886, 99a–101b*; Berlin Lbg 295, 47b–50b+; Kairo M 10, 228b–231b+. – 19 GSH-Nachweise. – &

D Istanbul 1316h, 1324h (Maṭbaᶜat ᶜĀrif Efendī). – Ed. M. Rāġib aṭ-Ṭabbāḫ. Aleppo 1345/1927 hinter Ibn ᶜArabīs *Miškāt al-anwār*. 10 S. – Ed. Abū Isḥāq al-Ḥuwaynī al-ᶜAṯarī auf Grundlage der Ms. Medina ᶜĀrif Ḥikmet 85/47 mit *taḫrīǧ* der Hadithe. Djidda (Maktabat aṣ-Ṣaḥāba) 1412/1992. 103 S.+

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi wa-l-birri l-karīm*

Q Erwähnt in 187.24b (*wa-qad ǧamaᶜtu bi-ḥamdi Llāhi wa-ḥusni tawfīqi-hī arbaᶜīna fī l-aḥādīṯi l-qudsiyyati wa-...*).

T Sammlung von 40 Hadithen, in denen Gott selbst spricht.

Z Kommentar unter dem Titel *ar-Rawḍa al-bahiyya fī šarḥ al-aḥādīṯ al-qudsiyya al-arbaᶜīniyya* von Nādir Muḥammad Maktabī. Beirut 2003. – Türkische Übersetzung von Hasan Hüsnü Erdem unter dem Titel *Kırk Kudsî Hadîs* (Ankara 1952, 4. Aufl. 1985).

(4a.) *R. fī qawli-hī <7:31> wa-bayān mā qāla-hū fī tafsīri-hī Niẓām ad-Dīn...* = 78.

5. *Šarḥ ᶜAqīlat al-atrāb* (94 Bl.)

L HKh 1159; HA I 753; GAL S I 727; Qutlay 144.

H Istanbul Fatih 45*. – Istanbul Laleli 45, Sü 48. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī awǧada l-ḫalqa min al-ᶜadami · wa-ᶜallama l-insāna bi-l-qalami ·*

Q Erwähnt in 17.1429? (*ka-mā huwa muqarrarun fī maḥalli-hī*).

T Kommentar zur *ᶜAqīlat atrāb al-qaṣā'id fī asnā l-maqāṣid*, einer Versifikation auf *rā'* von Abū ᶜAmr aš-Šāṭibī (st. 590/1194) zum *K. al-Muqniᶜ fī maᶜrifat rasm maṣāḥif al-amṣār* von ad-Dānī (st. 444/1053), einem Standardwerk zur koranischen Orthographie.

V *Al-Hibāt as-saniyya al-ᶜaliyya ᶜalā abyāt aš-Šāṭibiyya ar-Rā'iyya fī r-rasm* (HKh), in HA steht *al-Hay'a* anstelle von *al-Hibāt*.

6. *Al-Minaḥ al-fikriyya ᶜalā l-Muqaddima al-Ǧazariyya* (361 S.)

L Ahlwardt Nr. 522; GAL II² 259; Turan 122; Qutlay 143f.

H Berlin Spr. 197, 68–130\ (1124h); Istanbul Fatih 55, Ham 22, KAP 24, 25, Laleli 43, 44a, MS 4, RP 12. – Medina ᶜĀrif Ḥikmat 289/2 (1066h, nach dem Autograph) – &

D Unter dem Titel *al-Minaḥ al-fikriyya ᶜalā matn al-Ǧazariyya*. Ed. ᶜAbd al-Qawī ᶜAbd al-Maǧīd auf Grundlage eines nicht näher bezeichneten ägyptischen Drucks und Ms. ᶜĀrif Ḥikmat mit *taḫrīǧ*. Medina (Maktabat ad-Dār) 1419/1999.* 361 S. – Kairo 1302h. – Mekka 1303h. 119 S. – Kasan 1305/1887. – Kairo (al-Maṭbaᶜa al-Maymaniyya) 1308h, 1322h. 96 S. – Kairo (Dār Iḥyā' al-Kutub al-ᶜArabiyya) 1344h. – Kairo (Maṭbaᶜat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī) 1367/1948. 83 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī awdaᶜa ǧawāhira l-maᶜānī ḍ-ḍiyā'iyya · fī qawālibi zawāhiri l-mabānī min al-ḥurūfi l-huǧā'iyya ·*.

Q Verweise auf 16. (30) und 189. (329).

T Kommentar zu dem *al-Muqaddima* genannten Lehrgedicht von Muḥammad ibn Muḥammad Ibn al-Ǧazarī (st. 833/1429) über die Kunst der Koranrezitation (*taǧwīd*).

V Siehe oben unter D.

W Al-Qārī zitiert an zahlreichen Stellen die früheren Kommentare von Aḥmad ibn Muḥammad al-Ǧazarī (st. 827), dem Sohn des Verfassers, Ḫālid ibn ᶜAbdallāh al-Azharī (st. 905/1499), Zakariyyā al-Anṣārī (st. 926/1520) und an einer Stelle (6.327) den Kommentar von Burhān ad-Dīn al-Ḥalabī (st. 959). Außerdem zitiert er noch verschiedene andere Kommentatoren, die er nicht näher identifiziert: *aš-šāriḥ ar-Rūmī* (z.B. 6.31), *aš-*

šāriḥ al-Yamānī (z.B. 6.68), *aš-šāriḥ an-Niẓāmī* (z.B. 6.76), *aš-šāriḥ al-Miṣrī* (z.B. 6.86).

7. *Arbaᶜūna ḥadīṯan fī ǧawāmiᶜ al-kalim* (½ Bl.)

L Ahlwardt Nr. 1524; Turan 98; Qutlay 417–22.

H Berlin Lbg. 295, 52b*. – 10 GSH-Nachweise. – &

I *Bismi Llāhi r-raḥmāni r-raḥīm· miftāḥi kulli kitābin karīm·*

Q Erwähnt in 17.X14 (*wa-qad ǧamaᶜtu arbaᶜīna ḥadīṯan min al-ǧawāmiᶜi l-wāridati ᶜalā l-kalimatayn*); – 18.101 (*wa-qad ǧamaᶜtu arbaᶜīna ḥadīṯan yaštamilu kullu ḥadīṯin ᶜalā kalimatayni wa-hwa aqallu mā yatarakkabu min-hu l-kalāmu l-isnādī*), 18.413 (*wa-qad ǧamaᶜtu arbaᶜīna ḥadīṯan mimmā štamala kullun ᶜalā kalimatayni faqaṭ*); – 187.12a (*wa-qad ǧamaᶜtu bi-ḥamdi Llāhi arbaᶜīna ḥadīṯan kullu ḥadīṯin ᶜalā kalimatayni šāmilatayni li-nisbati l-marām· wa-hwa aqṣā mā yutaṣawwaru min-hu l-kalāmu t-tāmm·*).

T Sammlung von 40 besonders prägnanten Aussprüchen des Gottesgesandten, die jeweils nur aus zwei Wörtern bestehen.

V In Garrett ist ergänzt: *al-mafāḍil al-masǧūr* (vgl. auch GAL S II 539). Anderer Titel *al-Arbaᶜūna mabānī-hā yasīra maᶜānī-hā kaṯīra* (Lbg. 295 Index, Kairo M 91, offensichtlich aus dem Inzipit übernommen)

Z Kommentar v. M. Ḥayāt as-Sindī al-Madanī (GAL S II 522), verf. 1158/1745.

8. *Ǧamᶜ al-arbaᶜīn fī faḍl (faḍāʾil) al-Qurʾān al-mubīn* (2 ½Bl.)

L Ahlwardt Nr. 1525; Qutlay 427–30.

H München 886, 85a–87a*; Kairo M 10, 225b–228a+; Istanbul DIP 298, 322b–325b+ Berlin Lbg. 295, 54b–56b+ (am Anfang unvollständig!). – 18 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī nazzala l-furqān· wa-anzala l-qurʾān·*

Q Erwähnt in 184.306 (*mā warada fī faḍāʾili l-qurʾāni wa-suwarin min-hū maḥmūlun ᶜalā mā ḏakarnā ǧamīᶜan [sic!] bayna ḫtilāfi r-riwāyāt*).

T Sammlung von Überlieferungen über die Vorzüglichkeit des Korans und derjenigen, die ihn unentgeltlich rezitieren.

Z Kommentar *al-Kašf al-mubīn* v. Aḥmad ibn ᶜAlī al-Qasṭamūnī (vgl. GAL S II 539).

9. *<Rafᶜ al-ǧunāḥ wa-ḫafḍ al-ǧanāḥ> bi-arbaᶜīna ḥadīṯan fī bāb an-nikāḥ* (3 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 1526, 5594, Turan 88, Qutlay 430–35.

H Berlin Lbg. 295, 317a–19b+; München 886, 83b–84+; Garrett 2001, 29b–32b+. – 23 GSH-Nachweise. – &

D Ed. Mašhūr Ḥasan Salmān auf Grundlage der Sammelhandschrift Damaskus Asad-Bibliothek 13535. Silsilat rasāʾil ᶜAlī al-Qārī 11. Beirut (al-Maktab al-Islāmī), Amman (Dār ᶜAmmār) 1411/1991.* 59 S.. – Ed. Ḫālid ᶜAlī Muḥammad. Riad (Maktabat aṣ-Ṣafaḥāt aḏ-ḏahabiyya) 1408h. 88 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī zawwaǧa l-arwāḥa bi-l-ašbāḥ*

K An einem Freitag, Mitte Ramaḍān 1010 (Kolophon).

Q Erwähnt in 15.126 (*wa-qad ǧamaʿtu arbaʿīna ḥadīṯan yantafiʿu bi-hā ahlu l-falāḥ*).

T Sammlung von 40 Traditionen über die Eheschließung, denen sechs Koranverse zum gleichen Thema vorausgeschickt sind.

V Titel so am Rand der Mss. München, Garrett, Kairo und in den Druckausgaben. Variante: *Risālat Ḫafḍ al-ǧanāḥ wa-rafʿ al-ǧunāḥ bi-arbaʿīna ḥadīṯan fī bāb an-nikāḥ* (Berlin). – Vgl. auch 90.

W Vor al-Qārī hatte schon sein Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī eine Sammlung mit 130 Traditionen zum gleichen Thema mit dem Titel *al-Ifṣāḥ fī faḍā'il an-nikāḥ* (vgl. GAL II^{2} 509) zusammengestellt. Al-Qārī zitiert sie in 17.II95.

10. *<al-Asrār al-marfūʿa fi l-aḫbār al-mawḍūʿa>* (112 S.)

L Ahlwardt Nr. 1636, Turan 35, 98–101, Qutlay 227–69.

H Berlin Pm 390, 110–159. – &

D Unter dem Titel *Al-Kabīr bi-l-mawḍūʿāt*. Delhi (al-Maṭbaʿ al-Muǧtabā'ī) 1346h; 112 S.* – Ed. Muḥammad aṣ-Ṣabbāġ. Beirut (Dār al-Amāna) 1391/1971. 612 S. 2. Aufl. 1406/1986. – Ed. Abū Hāǧir M. as-Saʿīd b. Basyūnī Zaġlūl. Beirut (Dār al-Kutub al-ʿilmiyya) 1405/1985+. 359 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī anzala l-qur'āna l-ʿaẓīma l-qadīm*

K 1011 oder später (vgl. S. 77: *fa-innā mutaǧāwizūna ʿan il-alf biḍʿata ʿašara sanatin*).

Q Verweise auf 12. (35), 17. (2x: 31, 41), 18. (89), 26. (41), 34. (97), 35. (32), 38. (17), 50. (71.), 52. (107), 53. (101), 118. (3x: 24, 40, 89), 128. (81.), 140. (2x: 59, 102), 183. (108), 194. (104), 198. (59?), 202. (101).

T Erweiterung von 11. Das Werk endet mit einem längeren Auszug aus Ibn Qayyim al-Ǧawziyyas Kompilation *al-Manār al-munīf fī ṣ-ṣaḥīḥ wa-ḍ-ḍaʿīf* über bestimmte Merkmale, an denen erfundene Hadithe erkannt werden können (ab S. 89).

V Den hier genannten Titel hat M. aṣ-Ṣabbāġ bei einer Handschrift aus dem Jahre 1057, die sich in der Privatbibliothek eines gewissen Zuhayr aš-Šāwīš befindet, auf dem Deckblatt vorgefunden (vgl. die Vorrede zu seiner Edition S. 18). Der in GAL genannte Titel *al-Hibāt as-saniyya fī tabyīn al-aḥādīṯ al-mawḍūʿāt* beruht auf einer Vermutung Ahlwardts, der die Sammlung diesem in HKh 2027 genannten Titel zugeordnet hatte.

Z Nach Özel II 403c existieren eine Hindustānī-Übersetzung von Mawlānā Faḍl al-Ḥaqq Dilāwarī (Lahore 1887) sowie eine türkische Übersetzung von Ahmet Serdaroğlu (*Usûl-i Hadîs ve Mevzûât-ı Aliyyü'l-Kārî Tercemesi*. Ankara 1966).

11. *Kitāb al-Mawḍūʿāt* (40 S.)

L Ahlwardt Nr. 1637, 1638; Qūtlāy 201–226.

H Berlin Lbg. 295, 710b–719b+ (schlechter Zustand, unvollständig!). – 4 GSH-Nachweise. – &

D Ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ġudda unter dem Titel *al-Maṣnūʿ fī maʿrifat al-ḥadīṯ al-mawḍūʿ wa-hwa l-Mawḍūʿāt aṣ-ṣuġrā* mit zum Teil neuer Anordnung der Hadithe. 2., erw. Aufl. Beirut (Mu'assasat ar-Risāla) 1398/1978. 344 S.* (1. Aufl. Aleppo 1389/1969. 271 S.). – Lahore (Maṭbaʿat-i Muḥammadī) 1315/1897. 40 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi wa-kafā· wa-salāmun ʿalā ʿibādi-hī llaḏīna ṣṭafā·*

Q Verweis auf 18. (265).

T Alphabetisch nach den Anfangsworten geordnete Sammlung von erfundenen Hadithen auf der Grundlage von as-Saḫāwīs *al-Maqāṣid al-ḥasana fī bayān al-aḥādīṯ al-muštahara ʿalā l-alsina* mit Anhängen zu Aussprüchen früherer Gelehrter über erfundene Hadithe (221-227), zu unechten Gräbern (227-230), über Bücher, die zum großen Teil oder vollständig aus erfundenen Hadithen bestehen (230–38) sowie über berüchtigte Hadith-Erfinder (238–55).

V Der von ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ġudda für seine Edition gewählte Titel ist problematisch, vgl. unten 201. Brockelmann gibt zwar im Supplementband aufgrund des Katalogs der Zaytūna-Bibliothek als Titelvariante für diesen Text *al-Asrār al-marfūʿa fī l-aḫbār al-mawḍūʿa* an, doch ist dieser Titel mit großer Wahrscheinlichkeit der großen *Mawḍūʿāt*-Sammlung (10.) zuzuordnen, vgl. dort unter V.

12. *Risālat al-Birra fī ḥubb al-hirra* (4 S.)

L Ahlwardt Nr. 1639, Qutlay 154f, Smith 1983.

H München 886, 78b–80a+ ; Berlin Lbg. 295, 610b–11b+; Kairo M 10, 290–92+. – 22 GSH-Nachweise. – &

D Smith 1983: 141–44*. Kritische Edition anhand der Handschriften München und Berlin. Basis der Edition ist die fehlerreiche Hs. München, die Abweichungen in Hs. Berlin sind im kritischen Apparat (S. 145) aufgelistet. Die Kairiner Handschrift bringt, entgegen der Einschätzung des Editors (S. 135), noch einige Verbesserungen, so zum Beispiel S. 143, Z. 14: *wa-l-ḥadīṯ mašhūr fī kutub al-ḥadīṯ ayḍan* anstatt des falsch gelesenen *wa-l-ḥadīṯ intahā*.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḥabbaba ilay-nā l-īmān*

Q Erwähnt in 10.35 (*ḥadīṯu ḥubbi l-hirra... wa-qad basaṭtu ʿalay-hi baʿda l-kalām· fī risālatin mustaqillatin li-taḥqīqi l-marām·*) und 17.II188 (*wa-ẓ-ẓāhiru ṯ-ṯānī ka-mā bayyantu-hū fī risālatin mustaqilla*).

T Abhandlung zu der erfundenen Tradition *ḥubb al-hirra min al-īmān* („Katzenliebe gehört zum Glauben“) und der bekannten Kontroverse (*baḥṯ maʿrūf*) zwischen as-Sayyid aš-Šarīf al-Ǧurǧānī (st. 838/1434) und Saʿd ad-Dīn at-Taftazānī (st. 793/1390) über die Frage, ob bei dieser Tradition in der Genitivverbindung *ḥubb al-hirra* (Katzenliebe) das Wort *hirra* (Katze) Genetivus subjectivus oder Genitivus objectivus ist. Al-Qārī will gezeigt haben, dass Letzteres das Offensichtliche (*ẓāhir*) ist (vgl. Qvw. 17.II188).

U Viergliedrige *min-hā*-Liste (142) mit Argumenten für at-Taftāzānīs Position, hierauf folgend eine weitere sechsgliedrige Liste, deren einzelne Punkte mit *min-hu* eingeleitet werden, mit Textbelegen, die diese Interpretation der Tradition stützen (142f).

13. *Iʿrāb <al-Qārī> ʿalā awwal bāb Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* (1 ½ Bl.)

L Ahlwardt Nr. 1213; GAL I² 165, S I 263; Turan 126, Qutlay 152.

H München 886, 193a–194a*; Berlin Lbg. 295, 41b–43b+; Kairo M 10, 47a–48b+; Patna 2784, 289–92+. – 10 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi ḏī l-faḍli l-kabīr*

K Taḥrīr Anfang Šaʿbān 1007 (Kolophon).

Q Erwähnt in 17.X96 (*ka-mā bayyantu-hū fī taʿlīqī li-awwali bābi Kitābi l-Buḫārī fī bayāni l-iʿrāb· bi-dūni l-iġrāb·*); – 183.II8 (*hāḏā ka-mā waqaʿa fī awwali kitābi Ṣaḥīḥi al-Buḫārī wa-qad katabtu ʿalay-hi risālatan mustaqilla fī bayāni mā yataʿallaqu bi-hī min al-iʿrāb· bi-lā iġrāb· bi-ltimāsi bā ḏi ahli l-faḍli min ḏawī l-albāb·*); – 187.39a? (*wa-qad afradtu bi-t-ta'līf*).

T Kommentar/Abhandlung zur ersten Kapitelüberschrift (*bāb kayfa kāna l-waḥyu ilā rasūli Llāhi {S}*) des *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*.

V Titel enthält den Beinamen des Verfassers.

Z Glosse von Muḥammad ibn Muḥammad al-Baḫšī (st. 1096/1685), vgl. GAL I² 165.

14. *Tazyīn al-ʿibāra bidūn taḥayyuz al-išāra* (1 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 1217; GAL I² 165, S I 263; Qutlay 153.

H Patna 2784, 211a–211b*. – 5 GSH-Nachweise. – &

I *Sa'ala-nī baʿḍu l-kubarā'i ʿan ḥadīṯi l-barā'i fī bābi ṣ-ṣalāt*

T Abhandlung über den im *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī, Bāb aṣ-Ṣalāt min al-īmān*, enthaltenen Hadith von al-Barā' ibn Maʿrūr über die Änderung der Gebetsrichtung und die Frage, warum in dem darin vorkommenden Passus *anna n-nabiyya {S} kāna awwala mā qadima l-Madīnata nazala ʿalā aǧdādi-hī* das Wort *awwala* im Akkusativ steht.

V Vgl. 179.

15. *<Masnad al-anām> šarḥ Musnad <al-imām>* (294 S.)

L GAL I² 177, S I 286f; GAS I 415; Turan 114f.; Qutlay 325–44.

H Berlin Qu. 1832 (GAS); Istanbul AS 705, 706, Laleli 564. – &

D Lahore (al-Maṭbaʿa al-Muḥammadiyya) 1300h. – Lahore 1312h. – Ed. Mawlawī Ḥāfiẓ Muḥammad ʿAbd al-Aḥad Ṣāḥib. Delhi (Maṭbaʿ-i Muǧtabā'ī) 1312/1894.* 294 S. – Ed. Ḫalīl Muḥyī d-Dīn al-Mays. Beirut (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya) 1405/1985. 11, 619 S. Nach Qutlay 338 ist diese Edition voll von Fehlern.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī hadā-nā ila l-millati l-ḥanīfiyyati s-samḥā'*

K 1012 (S. 274: *fa-innā naḥnu l-ān fī sanat iṯnay ʿašara baʿd al-alf*).

Q Verweise auf 9. (126), 16. (35f), 17. (4x: 29, 114, 190, 247), 18. (3x: 16, 22, 31), 38. (164), 52. (8x: 11, 23, 42, 45, 133, 184, 218, 236), 183. (7x: 9, 41, 88, 112, 140, 224, 251) und 184. (2x: 7?, 225), 187. (7x: 18, 44, 88, 112, 137, 162, 262). – Erwähnt in 98.256b (*ṯumma basaṭtu l-kalāma ʿalā sababi tawahhumi š-šayḫi fī ḥaqqi-hī fī šarḥi Musnadi l-imām*); – 123.1b (*lammā waffaqa-nī Llāhu {S}... ʿalā kitābati Masnadi al-imām· [sic!] šarḥi Musnadi l-imām· aḥbabtu an aḏkura baʿda manāqibi-hī*), 123.2a (*ka-mā bayyantu-hū fī Musnadi l-imām* [sic!]), 123.2b (*min-hum man ḏakarnā manāqiba baʿdi-him fī Masnadi l-imām*); 123.7b (*wa-qad bayyantu al-adillata min al-ǧānibayni fī šarḥi Musnadi l-imām*); – 139.3b (*ka-mā bayyantu-hū fī Masnadi al-anām· šarḥi Musnadi l-imām· wa-Llāhu walī al-inʿām·*); – 140.I48 (*ka-mā bayyantu fī Šarḥi Musnadi l-Imām*).

T Gemischter Kommentar zum sogenannten *Musnad Abī Ḥanīfa*, einer von Mūsā b. Zakariyyā' al-Ḥaṣkafī (st. 650/1252) erstellten Sammlung von ca. 500 Hadithen, die auf

Abū Ḥanīfa zurückgeführt werden. Al-Qārī hat die Sammlung allerdings nicht nur kommentiert, sondern nach den *šuyūḫ* Abū Ḥanīfas auch neu angeordnet.

V Der korrigierte Titel ist so in den Querverweisen 123.1b und 139.3b zu finden. Turan dagegen schreibt: *Sanad al-anām šarḥ Musnad al-imām*.

16. <*Šarḥ Šarḥ an-Nuḫba*> (269 S.)

L HKh 1936; Ahlwardt Nr. 1109, 1110; GAL I² 441, S I 611; Turan 114; Qutlay 170–189.

H Berlin Pm 390, 1–107+, Spr 485\; Istanbul AS 443, Ham 363, IS 86, Laleli 378, 379, LI 22, 23, NO 621, 622. – &

D Istanbul (Maṭbaᶜat Uḫuwwat) 1327/1909.* 4, 269 S. Grundlage ist eine Handschrift vom Rabīᶜ I 1067h. Wie schon Qutlay 176f festgestellt hat, ist die Ausgabe stark fehlerhaft! Beispiel: *al-istilzāmu-hū* (S. 25). Nachdrucke Quetta (Maktaba Islāmiyya) 1397h (= 1976/7) und Beirut (Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyya) 1398h. – Ed. Muḥammad ibn Nizār Tamīm und Hayṯam ibn Nizār Tamīm. Beirut (Dār al-Arqam ibn Abi l-Arqam) o.D (vgl. das Literaturverzeichnis in der von denselben besorgten Ausgabe von 128.).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ṣaḥḥaḥa kalāma-hū l-qadīm*

K 1006 (Kolophon: *tamma bi-Makka [m] fī salk šuhūr sanat sitt baᶜd al-alf*, Ahlwardt 1109).

Q Verweise auf 17. (2x: 59, 100) und °201. (2x: 32, 127). – Erwähnt in 6.30 (*wa-qad ḥaqqaqnā hāḏā l-mabḥaṯ fī šarḥi-nā li-Šarḥi n-Nuḫba*); – 15.35f (*wa-qad šaraḥtu šarḥa Šarḥi n-Nuḫbati llaḏī huwa ᶜumdatu ahli t-taḥdīṯ*); – 17.I88 (*wa-qad awradnā fī Šarḥi n-Nuḫba mā yastafīdu bi-ḏikri-hī l-mubtadi' wa-lā yastaġnī ᶜan taḏakkuri-hī l-muntahī*), 17.VIII343 (*wa-qad iḫtāra-hū l-ᶜAsqalānī fī Šarḥi n-Nuḫba wa-basaṭnā l-kalāma maᶜa-hū fī šarḥi š-šarḥ wa-muǧmalu-hū anna...*), 17.VIII705 (*wa-hāḏā huwa l-ḥadīṯu l-musalsalu bi-l-awwaliyya ḏakara-hū l-Mīrak wa-bayyannā ṭarīqa-hū fī baḥṯi l-musalsal min šarḥi-nā ᶜalā Šarḥi n-Nuḫba*), 17.VIII819 (*al-muᶜallaq wa-fī-hi baḥṯun ṭawīl bayyantu-hū fī Šarḥi n-Nuḫba fī uṣūli l-ḥadīṯ*); – 20.454 (*ka-mā bayyantu-hū fī Šarḥi Šarḥi n-Nuḫba*, berichtigt nach B f. 68a); – 52.3b (*wa-zidnā fī Šarḥi Šarḥi n-Nuḫbati fawā'ida li-yaḥṣula min-hā z-zubda allatī ᶜalay-hā l-ᶜumda*), 52.11a (*wa-taḥqīqu hāḏihi l-umūri fī ᶜilmi uṣūli l-ḥadīṯ wa-qad bayyannā-hā fī Šarḥi n-Nuḫba bayānan šāfiyan·fa-hwa li-ṭ-ṭālibi yakūnu kāfiyan·*), 52.344b (*wa-taḥqīqu l-iǧāza wa-anwāᶜi-hā bayyantu-hā fī šarḥī ᶜalā Šarḥi n-Nuḫba*, berichtigt nach Qutlay 175); – 123.2b (*wa-qad ḥaqqaqnā hāḏi-hi l-mas'alata fī Šarḥi Šarḥi n-Nuḫba*); – 128.I33 (*ka-mā ḥaqqaqnā-hu fī šarḥi-nā ᶜalā šarḥi n-Nuḫba*); – 141.98b (*wa-qad awḍaḥtu-hū fī Šarḥi Šarḥi n-Nuḫba li-Bni Ḥaǧar*); – 187.20a (*wa-taḥqīqu-hū fī Šarḥi n-Nuḫba ᶜalā mā awḍaḥtu-hū bi-š-šarḥ*).

T Glosse zu *Nuzhat an-naẓar fī tawḍīḥ Nuḫbat al-fikar*, dem Kommentar Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānīs (st. 852/1372) zu seinem eigenen Auszug mit dem Titel *Nuḫbat al-fikar fī muṣṭalaḥāt ahl al-aṯar* aus der sogenannten *Muqaddima* von Abū ᶜUmar ᶜUṯmān Ibn aṣ-Ṣalāḥ (st. 643/1245). Das Grundwerk handelt von den Regeln und der Terminologie der Hadith-Wissenschaft.

V Titel so in Qvww. 20.454; 123.2b. In vielen arabischen Werken (vgl. Qutlay 174), aber auch in einzelnen Querverweisen (17.I88, VIII819, 52.11a) wird der Titel in haplologischer Verkürzung mit *Šarḥ an-Nuḫba* angegeben. Dies hat zu der irrigen Annahme geführt, es handele sich um einen Kommentar zum Grundwerk Ibn Ḥaǧars (so z.B. bei

GAL). Die ebenfalls unrichtige Benennung *Muṣṭalaḥāt ahl al-aṯar ᶜalā Šarḥ Nuḫbat al-fikar* (so bei HKh und vielen anderen) erklärt sich möglicherweise als Verdreher (vgl. Qutlay 172).

W Al-Qārī zitiert die Glossen von Ibn Ḥağars Schüler Zayn ad-Dīn Qāsim Ibn Quṭlubuġā (st. 879), von Wağīh ad-Dīn al-Guğarātī (st. 998/1594; vgl. GAL S I 612) sowie eines anderen namenlosen Glossators (*muḥaššī*), vgl. oben S.

17. *Mirqāt al-mafātīḥ li-Miškāt al-maṣābīḥ* (10 Bde.)

L HKh 1700, GAL I² 449, S I 621; Turan 104–13, Qutlay 294–311.

H Istanbul AE 205–208, AS 721–724, 725–727, ÇAE 62–63, DIP 366, EE 374–378, Fatih 996–997, 998–999, Ham 359–362, HBA 138–141, 142–145, 146–148, HSA 207–210, HvP 56–58, KAP 253, 253, Lal 571–572, 573–574, MS 72 (1171h), NO 1074, 1075, 1076, 1077, 1078–1079, 1080, 1081, 1082–1084, 1085–1088, 1089, 1093, 1094–1096, 1097–1100, RP 319–320, Se 119–124, Sü 281 (2 Bde), YC 246–254. – &

D Ed. Ṣidqī M. Ğamīl al-ᶜAṭṭār. Beirut (Dār al-Fikr) 1414/1994*. 10 Bde. + Indexband. Mit einer Vorrede von Šayḫ Ḫalīl al-Mays. Kollationiert nach einer über hundert Jahre alten, unvollständigen Druckausgabe, die sich in der Privatbibliothek von Ḫ. al-Mays befindet, und einer dreibändigen, ebenfalls unvollständigen Handschrift, kopiert 1136h, in der Asad-Bibliothek, Damaskus (vgl. 17.I11f, 30). – Kairo (al-Maṭbaᶜa al-Maymaniyya) 1309. 5 Bde. – Multan 1392/1972, 11 Teile. – Beirut (Dār al-Fikr) 1422/2002+, 9 Bde. + Indexband, kollationiert nach der Handschrift im Dār al-Kutub, Kairo und der vorgenannten Druckausgabe.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī fataḥa qulūba l-ᶜulamā'i bi-mafātīḥi l-īmān*

K Abschluss der Rohskizze (*taswīd*) 10. Rabīᶜ II 1008 (Kolophon). Al-Qārī erwähnt in 17.III224 Amīr Pādišāh (st. 987; vgl. GAL II² 543) und in 17.III420 Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī (st. 990) als verstorben. Diese Daten kann man für die betreffenden Stellen als *terminus post quem* ansehen.

Q Verweise auf 3. (I467?), 7. (X14), 12. (II188), 13. (X96), 16. (4x: I88, VIII343, 705, 819), 33. (4x: V248, VII28f, VIII517, IX674), 36. (17.VIII587), 38. (I314), 51. (V376), 63. (2x: V382, 495), 69. (V632?), 70. (2x: V379, 547), 94. (2x: I290, X7), 183. (7x: VIII76, 107, 165, 184, 203, 258, X51), 189. (I291), 193. (4x: V100, VIII493, 720, 728), 199. (4x: X14, 47, 48, 129), 200. (2x: IX627, X151), 201. (VIII273). – Erwähnt in 10.31 (*wa-l-ḥadīṯu fī l-Miškāt· wa-šarḥi-hī l-Mirqāt·*), 10.41 (*wa-qad bayyannā muḫarriği-himā fī l-Mirqāt Šarḥ al-Miškāt*); – 15.29 (*wa-qad basaṭnā l-kalāma ᶜalā hāḏa l-ḥadīṯ fī kitābi-nā l-Mirqāt· šarḥ al-Miškāt·*), 15.114 (*wa-qad basaṭnā l-kalāma ᶜalā hāḏihi l-mas'ala fī l-M...*), 15.190 (*wa-qad basaṭtu šarḥa hāḏā l-ḥadīṯ wa-mā qabla-hū fī l-M...*), 15.247 (*wa-wağhu taḫṣīṣi š-šayḫayni min bayni l-ḫulafā'i l-arbaᶜati wa-sā'iri ṣ-ṣaḥāba maᶜa wurūdi ḥadīṯi iqtadū bi-l-ḫulafā'i r-rāšidīna al-mahdīna wa-ḥadīṯi aṣḥābī ka-n-nuğūm bi-ayyi-him iqtadaytum ihtadaytum bayyantu-hū fī l-M...*); – 16.59 (*wa-baqiyyatu hāḏa l-baḥṯi ḥarrarnā-hā fī Šarḥi l-Miškāt*); 16.100 (*wa-li-š-šayḫi t-Tūrapuštī hunā kalāmun daqīq· ᶜalā wağhi t-taḥqīq· ḏakartu-hū fī Š...*); – 18.11 (*wa-qad basaṭnā tarğamata-hū fī l-Mirqāt· Šarḥi l-Miškāt*); – 18.307 (*ka-mā bayyannā-hu fī šarḥi-nā l-musammā bi-l-Mirqāt li-l-Miškāt li-kulli ṭālibin wa-sā'il· wa-mā yatawaqqafu ᶜalay-hi min al-wasā'il·*); – 21.436b (*wa-l-a'imma... li-kulli wāḥidin min-hum faḍā'ilu mutaᶜaddidatun maḍbūṭa ḏakartu baᶜḍa-hā fī kitābī al-Mirqāt· Šarḥi l-Miškāt·*);

– 21.449b (*wa-qad taba*ᶜ*tu ṭarīqata-hū l-marḍiyya... fī šarḥī Mirqāt al-mafātīḥ· li-Miškāt al-maṣābīḥ·*); – 26.127b (*ta'līfātī min al-Mirqāt· Šarḥ al-Miškāt·*); – 42.198b (*wa-qad bayyantu ma*ᶜ*ānī hāḏīhi l-aḫbār· wa-mā yata alṭaq bi-hā min al-asrār· fī l-M...*); – 43.75b (*wa-qad šaraḥnā l-ḥadīṯa mufaṣṣalan fi l-M...*); – 47.89a (*fa-hāḏā mā ḏakara-hū ṣāḥibu l-Miškāt min al-aḥādīṯi fī hāḏā l-bāb wa-qad awḍaḥtu mabānī-hā wa-ma*ᶜ*ānī-hā fī šarḥi l-kitāb al-musammā bi-l-Mirqāt li-l-Miškāt*); – 52.2a (*wa-baḥṯu al-basmalati ma*ᶜ*a l-ḥamdalati wa-mā yata*ᶜ*allaqu bi-himā ḏakarnā-hu fī ḫuṭbati Šarḥi l-Miškāt mustawfiy<an>*), 52.8b (*wa-qad ḏakarnā fī l-Mirqāt Šarḥ al-Miškāt ba*ᶜ*da ṣifāti-him wa-unmūḏağan min ḥālati-him wa-maqāmāti-him*), 52.42b (*ka-mā bayyannā-hu fi l-M...*), 52.52b (*wa-fī-hā aqwālun uḫaru ḏakartu ba*ᶜ*da-hā fī Šarḥi l-Mirqāt· li-l-Miškāt·*), 52.71a (*wa-qad ḏakarnā ṭarafan min-hu fi l-Mirqāt· Šarḥi l-Miškāt·*), 52.123b (*wa-ammā qunūtu l-fağri fa-manṣūḫun ka-mā ḥaqqaqnā-hu fi l-M...*), 52.228a (*inna fi hāḏā l-isnādi i*ᶜ*tirāḍun wa-daf*ᶜ*un basaṭnā baḥṯa-humā fi l-M...*), 52.231a (*wa-tawḍīhu ḏālika fi l-M...*); – 52.242a (*wa-qad basaṭnā hāḏihi l-mas'alata l-muta*ᶜ*alliqata bi-l-waswasati fī awwali l-M... naw*ᶜ*a basṭin...*), 52.247b (ᶜ*alā mā bayyantu-hū fi l-M...*), 52.268b (*ka-mā bayyantu-hū fi l-M...*), 52.318a (*ka-mā bayyannā fi l-M...*); – 68.217b (*wa-qad basaṭtu* ᶜ*alay-hi l-kalām fī-mā naqala-hū Bnu l-Humām fī l-M...*); – 80.114b (*wa-qad awḍaḥtu mā yata*ᶜ*allaqu bi-hī fī Šarḥ al-Miškāt*); – 123.37b (*wa-qad bayyantu fī Šarḥ al-Miškāt ğawāza ru'yati Subḥāna-hū fi l-manām*); – 123.65a (*wa-qad naqalnā-hā fī šarḥi-nā l-Mirqāt·* ᶜ*alā l-Miškāt·*); – 128.I35? (*wa-qad basaṭnā l-qawla* ᶜ*alā mufradāti l-basmalati wa-l-ḥamdalati wa-mā yata*ᶜ*allaq bi-himā fī ba*ᶜ*di muṣannafāti-nā l-muṭawwala*); – 139.4b (*ḥadīṯu l-mawāqīt... wa-hwa maḏkūrun fi l-Miškāt· wa-qad ḏakartu-hū fī šarḥī l-Mirqāt·*); – 140.I54 (*wa-qad awradtu manāqiba l-imāmi fī Šarḥi l-Miškāti stikṯāran*); – 140.I187 (*wa-l-ḥadīṯ fi l-Miškāt wa-šarḥu-hū fī l-Mirqāt*); – 160.103a (*tarğamatu-hū ma*ᶜ*rūfa... wa-qad ḏakarnā ṭarafan min-hā fi-l-Mirqāt· šarḥi l-Miškāt·*); – 183.I71 (*wa-bayyannā wağha-humā fī Šarḥi l-Miškāt*), 183.I143 (*wa-qad ṣawwarnā ṣuwara ba*ᶜ*ḍi l-makātībi fī Šarḥi al-Miškāt*), 183.I242 (*wa ḏakar<a>-hū mašrūḥan fī kitābi l-Miškāt... wa-qad šaraḥnā-hu fī Šarḥ kitāb al-Miškāt*), 183.246 (*wa-fī-hi ḫilāfun ḏakarnā-hu fī Šarḥi l-Miškāt*), 183.I247 (*wa-li-ṭ-Ṭībī kalāmun mabsūṭ bayyannā-hu fī Šarḥi l-Miškāt*), 183.I247 (*wa-qad basaṭnā hāḏā l-mabḥaṯa ma*ᶜ*a ḥadīṯi Abī Bakrin {R} wa-l-a*ᶜ*rābiyyin fī Šarḥi l-Miškāt*), 183.I252 (*ṯumma l-ḥadīṯu bi-riwāyati l-Buḫārī maḏkūrun fī l-Miškāt bi-absaṭi min hāḏā wa-qad šaraḥnā-hu šarḥan bayyinan*), 183.II214 (*wa-qad bayyannā-hu fi l-Mirqāt· šarḥ al-Miškāt·*), 183.II229 (*wa-qad ataynā bi-ba*ᶜ*ḍi mā yata*ᶜ*allaqu bi-hā fi l-M...*), 183.II233 (*wa-qad ḏakartu fī šarḥī l-Mirqāt li-l-Miškāt ba*ᶜ*da mā yata*ᶜ *allaqu bi-ru'yati Llāhi {T} fi l-mānāmi wa-anna-hū...*); – 184.147 (*ammā l-aḥādīṯu fa-muta*ᶜ*āriḍatun fī hāḏa l-bāb· wa-qad ğama*ᶜ*nā bayna-hā fī Šarḥi l-Miškāt* ᶜ*alā mā ẓahara la-nā min ṭarīq aṣ-ṣawāb·*); – 184.186 (*wa-qad bayyannā ṭarafan min-hā fi l-Mirqāt· šarḥi l-Miškāt·*); – 184.331 (*mu'awwalun bi-mā bayyan-nā-hū fi l-M...*); – 184.357 (*ammā... fa-qad bayyantu ğawāba-hū wa-*ᶜ*ayyantu ṣawāba-hū fi l-M...*); – 194.103b (*wa-taḥqīqu-hū fi l-M...*). – Der Querverweis in 11.107 (*wa-qad bayyan-nā muḫarriğī-himā fi l-M...*) ist eine Hinzufügung des modernen Herausgebers, der hier den Text an 10. angeglichen hat. In den Handschriften (Lbg. 295, 713a und Lbg. 294, 10b) fehlt dieser Zusatz.

T Kommentar zu *Miškāt al-maṣābīḥ* von Walī ad-Dīn Muḥammad ibn ᶜAbdallāh al-Ḫaṭīb at-Tabrīzī (st. 741/1340), einer Bearbeitung und Erweiterung der Traditionssammlung *Maṣābīḥ as-sunna* von al-Ḥusayn ibn Masᶜūd al-Bağawī (st. 510/1117), die selbst wiederum eine Kompilation aus dem Inhalt der „sechs Bücher" darstellt.

V Titel so in der Einleitung der Schrift (17.118) und in Qvw. 21.449b. Vgl. auch 175.

W An zahlreichen Stellen zitiert al-Qārī die früheren Kommentare von al-Ḥusayn ibn Muḥammad aṭ-Ṭībī (st. 743/1343) und seinem Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī (st. 973). Darüber hinaus zitiert er häufig auch den heute wahrscheinlich verlorenen Kommentar des Sayyid Ǧamāl ad-Dīn. An seinem Rand befanden sich Bemerkungen von Ǧamāl ad-Dīns Sohn as-Saʿīd Mīrakšāh, die al-Qārī ebenfalls ausführlich zitiert. Zu Belegstellen vgl. oben...

Z Die Multan-Ausgabe enthält eine 91 Seiten lange Vorrede mit dem Titel *al-Biḍāʿa al-muzǧāt li-man yuṭāliʿ al-Mirqāt fī šarḥ al-Miškāt* von Muḥammad ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd ar-Raḥīm an-Nuʿmānī.

18. <*Fatḥ al-Wafāʾ*> *li-šarḥ aš-Šifāʾ* (759 S.)

L GAL I[2] 455f, S I 631; Turan 136–138; Qutlay 367–77.

H Istanbul AE 174, 175–176, AS 588, 589, ÇAE 55–56, DİP 361, EE 354\, Fatih 828–830, 831, 832, 833, 834, 835, Ham 331, 332–33, 334, HBA 115, HSA 188, KAP 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, Lal 517–518, 519, LI 51, MS 69, NO 997, 998, 999, 1000, 1001, 1002, 1003, 1004, 1005, 1006–1007, 1008, 1009, 1010, 1011, 1012–1013, 1014–1016, RP 276, 277, Sü 257, 258, 259. – &

D 2 Tle. Istanbul (Dār aṭ-Ṭibāʿa al-ʿāmira) 1264/1848.* 759 S. (Hochformat). – 2 Tle. Būlāq 1275h. – 2 Tle. Lith. Istanbul 1290h. – Istanbul 1307h, 1308h, 1319h. – Ed. Muḥammad Ḥasanayn Maḫlūf. 5 Bde. Kairo (Maṭbaʿat al-Madanī) 1398/1978h. So Ramaḍān Yūsuf in seinem Vorwort zu 34.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī anzala l-qur'āna šifā'an li-mā fī ṣ-ṣudūr*

K 1. Teil: *Taḥrīr* Anfang Ǧumādā II 1010 (Kolophon S. 438); 2. Teil: Mitte Ramadan 1011 (Kolophon S. 759).

Q Im ersten Teil Verweise auf 7. (2x: 101, 413), 17. (2x: 11, 311), 35. (284), 38. (3x: 95, 344, 372), 86. (130), 94. (11), 183. (5x: 95, 101, 182, 193, 424), 199. (22f.), 200. (2x: 54, 218). Im zweiten Teil Verweise auf 3. (731), 21. (452.), 25. (755), 26. (755), 33. (743), 38. (2x: 683, 695), 41. (4x: 598, 692, 697, 731), 52. (503), 56. (497), 70.? (558), 183. (2x: 648f), 184. (6x: 444, 699, 720, 732, 739, 749), 187. (4x: 440, 442, 444, 449), 199. (591). – Erwähnt in 10.89 (*wa-bayyantu waǧha-hū fī šarḥi-hī wa-kaḏā fī s-Siyari ʿalā waǧhi l-istīfā'*); – 11.265 (*wa-bayyannā waǧha-hū fī šarḥi-hī ʿalā ṭarīqi l-istīfā'*); – 15.16 (*wa-qad awḍaḥnā hāḏā l-ḥadīṯa fī šarḥi š-Šifā'· wa-mā yataʿallaqu bi-hī min baḥṯi l-ḥikmati fī l-insā'·*); 15.22 (*wa-qad awḍaḥtu hāḏihi l-mas'alata maʿa l-adillati fī šarḥi š-Šifā'*), 15.31 (*alfāẓun muḫtalifa... fī baʿḍi-hā umūrun muškilatun tawallaynā bi-ḥalli-hā fī Fatḥi l-Wafā'· li-šarḥi š-Šifā'·*); – 26.128a (*wa-ḏakartu fī-... wa-Šarḥi š-Šifā'· anna l-anbiyā'· {s} maʿṣūmuna ʿani š-širki s-sābiq· wa-l-kufri l-lāḥiq·*), 26.143a (*wa-qad awḍaḥtu l-mas'alata fī Šarḥi š-Šifā'*); – 184.325f (*wa-qad bayyantu waǧha ḏālika ʿinda qawli-hī {T} wa-iḏ aḫaḏa Llāhu mīṯāqa nabiyyīn... 3:81 fī Šarḥi š-Šifā' wa-ġayri-hī*); – 187.11b (*wa-in aradta maʿrifata l-muʿǧizati l-mutaʿalliqati bi-l-Qur'āni mabnan wa-maʿnan ʿalā ǧihati l-istīfā'· fa-ʿalay-ka bi-šarḥi-nā li-Kitābi š-Šifā'·*).

T Kommentar zum *Kitāb aš-Šifā' fī taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā* von Qāḍī ʿIyāḍ (st. 544/1149).

U Grundwerk ist in vier Abteilungen (*aqsām*) gegliedert, diese sind wiederum in Kapitel (*abwāb*) und Abschnitte (*fuṣūl*) unterteilt, vgl. 18.13f.

V Titel so in Qvw. 15.31. GAL I^{2} 455 schreibt: *Rafᶜ al-ḫafā' ᶜan ḏāt aš-Šifā'*.

W Wie schon Qutlay 372 festgestellt hat, werden durchgehend die früheren Kommentare zum *Šifā'* von al-Yamanī (st. 743/1342), al-Ḥalabī (st. 841/1437), al-Ḥiǧāzī (st. um 850/1446), at-Tilimsānī (vollendet 917/1511) und ad-Dalaǧī (st. 947/1540) verwendet. Hinzu kommt noch der Kommentar von aš-Šumunnī (st. 872/1467).

(19.) *Risāla fi l-Iᶜtiqādiyyāt* = Teil von °184.

20. *Šarḥ Risālat Alfāẓ al-kufr* (73 S.)

L Ahlwardt Nr. 2139; GAL II^{2} 96, S II 88; Turan 62f; Qutlay 122.

H Berlin Pet. 217, f. 67b–106a+ (1217h), Halle BDMG 30, f. 148b–172a+. – &

D Kommentierte Edition von aṭ-Ṭayyib Ibn ᶜUmar al-Ḥusayn aš-Šinqīṭī. Riad 2002. 303 S. – Als Teil von 184. (siehe dort, zugrundegelegt wurde hier die *Edition Ġāwǧī 1419/ 1998 S. 452–525); in diesen Druckversionen wird der Grundtext vom Kommentar nicht abgesetzt.

I *Ṯumma ᶜlam anna aš-šayḫa al-ᶜallāma al-maᶜrūfa bi-l-Badri ar-Rašīdi {r} min al-a'immati l-Ḥanafiyyati ǧamaᶜa akṯara l-kalimati l-kufriyya* (in der Berliner Handschrift steht an Stelle der ersten beiden Wörter eine Selbstvorstellung des Verfassers: *yaqūlu murtaǧī ᶜafwi rabbi-hī l-bārī ᶜAliyyu bnu Sulṭāna l-Qāriyyu anna*).

Q Verweise auf 16. (454) und 138. (453).

T Gemischter Kommentar zur *Risālat Alfāẓ al-kufr* von Muḥammad ibn Ismāᶜīl al-Ḥanafī Badr ar-Rašīd (st. 768/1366). Al-Qārī hat den Grundtext insoweit abgeändert, als er die Buchstabenkürzel, die für die vom Verfasser zitierten Werke stehen, aufgeschlüsselt hat. Das Werk wird zwar auch separat überliefert (siehe oben unter H), ist aber als Anhang zum *Šarḥ al-Fiqh al-akbar* konzipiert (vgl. 184).

21. *Tašyīᶜ <al->fuqahā' al-Ḥanafiyya <fī> tašnīᶜ <as->sufahā' aš-Šāfiᶜiyya* (17 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2140; Turan 93f und Qutlay 130 behandeln unter diesem Titel fälschlicherweise 21n.

H Berlin Lbg. 295, 435b–53a* (444 ist in der Zählung übersprungen); Kairo M 91, 259b–282a+. – 9 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī anzala ilay-nā Qur'ānan ᶜArabiyyan*

K Nach 1000 (*fī hāḏa l-awān baᶜd al-alf*, 447b). – Aus der Querverweissituation lässt sich erschließen, dass der Text zwischen Ramaḍān 1009 und Ḏū l-Qaᶜda 1010 abgefasst wurde (vgl. oben S. 14).

Q Verweise auf 17. (2x: 436b, 449b), 86. (451a) und 88. (451b). – Erwähnt in 18.452 (*wa-lākinna-hū ḫalafun li-salafi-hī ka-mā bayyantu-hū fī Tašyīᶜ al-Ḥanafiyya li-tašnīᶜ aš-Šāfiᶜiyya*); – 21n.454b (*lammā ra'aytu fī baᶜḍi rasā'ili š-Šāfiᶜiyya · ṭaᶜnan šanīᶜan · wa-qadaḥan faẓīᶜan · bi-nisbati ilā l-a'immati l-Ḥanafiyya · wa-katabtu risālatan li-r-raddi ᶜalay-him fī hāḏihi l-qaḍiyya · wa-sammaytu-hā Tašnīᶜ...*); – 39.169a (*aǧabtu ᶜan-hu fī risālatin mustaqilla · bi-wāḍiḥāt al-adilla ·*); – 86n.29b–30a (*wa-aǧabtu fī risālatin mustaqillatin ᶜan il-masā'il al-maḏkūra... wa-sammaytu r-risālata bi-t-Tašyīᶜi li-ṭabaqati l-Ḥanafiyya · li-tašnīᶜ ṭā'ifati š-Šāfiᶜiyya · wa-Llāhu {T} yahdī-nā ilā l-mutā-

ba^cati n-nabawiyya· al-muṣṭafawiyya·); – 123.59b (*wa-qad ṣannafa Abu l-Ma^cālī risālatan fī ṭ-ṭa^cni ^calā maḏhabi Abī Ḥanīfa... wa-dafa^ctu-hā bi-išārātin laṭīfa· wa-^cibārātin ẓarīfa· fī risālatin sammaytu-hā Tašyī^c...*) und 123.79a (*wa-qad bayyantu hāḏihi l-maqāla·al-muštamilata ^calā l-ǧahāla·wa-ḍ-ḍalāla·fī risāla·mustaqillatin li-r-raddi ^calā Imām al-Ḥaramayn... sammaytu-hā wa-ḏakartu fī-hā ṣifata ṣalāti l-Qaffāl wa-awradtu naẓīra-hā ṣalātan la-hum min al-ǧuhhāl*).

T Widerlegung der anti-hanafitischen Schrift *Muġīṯ al-ḫalq fī bayān al-ḥaqq* (GAL I² 488) von Abū l-Ma^cālī ^cAbd al-Malik al-Ǧuwaynī (st. 478/1085).

U 13-gliedrige *Min-hā*-Liste mit Aussagen der besagten Schrift (437a–443a), eingeleitet mit *min ǧumlati l-manqūla·* [21.262aK: *al-maqūla*] *fi r-risālati l-ma^cmūla·*, danach (445a) Übergang zum eigentlichen Textkörper mit *fa-aqūlu*-Formel: detaillierte Widerlegung einer Passage aus al-Ǧuwaynīs Abhandlung, in der der Übertritt des ghaznawidischen Sultans Maḥmūd ibn Sebüktigin zum schafiitischen Maḏhab beschrieben wird.

V Titel so in Qvw. 123.59b und Inhaltsverzeichnis Lbg. 295. Varianten: *Tašyī^c fuqahā' al-Ḥanafiyya li-tašnī^c sufahā' aš-Šāfi^ciyya* (Qvw. 21n.454b), *at-Tašyī^c li-ṭabaqat al-Ḥanafiyya li-tašnī^c ṭā'ifat aš-Šāfi^ciyya* (Qvw. 86n.30a), *Risāla fī ḥaqq maḏhab Abī Ḥanīfa* (Kairo). – Vgl. auch unten 120. und 121.

21n. *Ḏayl Tašyī^c al-fuqahā' li-tašnī^c as-sufahā'* (1 ½ Bl.)

L Ahlwardt 2141, Turan 93f., Qutlay 104f., 130, 163.

H Patna 2784, 281b–282b*; Berlin Lbg. 295, 454b–55b* (unvollständig), Kairo M 10, 43b–45a+ (unvollständig), Patna 2784, 260b–261b+. – 7 GSH-Nachweise.

I *Bismi Llāhi r-raḥmāni r-raḥīm· wa-asta^cīnu bi-karami-hī l-^camīm· wa-luṭfi-hī l-ǧasīm·*

Q Verweise auf 21. (454b) und 38. (455b).

T Replik auf die Gegenstimmen zu 21.

V Siehe 23.

(21a.) *Ṭabaqāt al-Aḥnāf* = 123.

22. <*Lisān al-ihtidā' fi l-iqtidā'*> (9 Bl.)

L Ahlwardt 2142–44; Turan 83; Qutlay 134f.

H Berlin Lbg. 295, 99b–108b*. München 886, 71b–78b+; Kairo M 10, 264b–275a+. – 16 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḫalaqa l-ḫalqa wa-ṣayyara-hum azwāǧan· wa-ǧa^cala li-kulli ummatin min-hum šir^catan wa-minhāǧan·*

Q Verweis auf 184. (102).

T Abhandlung über die Gebetsordnung in Mekka sowie über die Frage, ob Hanafiten hinter einem schafiitischen Imam beten dürfen oder nicht.

U Zehn mit *faṣl* überschriebene Abschnitte über das Problem des Gruppengebetes (*mas'alat al-ǧamā^ca*), die allerdings im einzelnen keine inhaltliche Spezifizierung aufweisen.

V Titel so in Lbg 295, Index. GAL schreibt *Risālat al-Ihtidā' fī qtidā' al-Ḥanafiyya bi-š-Šāfi^ciyya wa-mā yata^callaq bi-hāḏi-hī l-qaḍiyya.* Vgl. noch 169.

W Vor al-Qārī hatte schon Raḥmatullāh as-Sindī (st. 993/1585) eine Abhandlung zu diesem Thema verfasst (vgl. unten 92.). Auf die dort vorgetragene Lehrmeinung nimmt al-Qārī in 22.104b Bezug.

(23.) *R. radda bi-hā ᶜalā man nasaba-hū ilā sabb al-īmām aš-Šāfiᶜī* = 21n.

24. *Al-Muqaddima as-sālima fī ḫawf al-ḫātima* (2 ½ Bl.)

L Ahlwardt 2145, 2146, 2690; Turan 65, 143f., Qutlay 126f.

H München 886, 194a–196a*; Garrett 2001, 221b–225b+; Berlin Lbg. 295, 719–22+, Lbg. 809+, 89b–91b. – 20 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī hadā-nā ilā ṣ-ṣirāṭi l-mustaqīm*

Q Verweise auf 38. (194b), 41. (196a), 183. (195a) und 184. (194b). – Erwähnt in 26.127b, (*wa-ḏakartu fī... wa-Risālati <l-Muqaddima·> as-sālima· fī ḥusn al-ḫātima·... anna l-anbiyā'a {s} maᶜṣūmūna ᶜani š-širki s-sābiq· wa-l-kufri l-lāḥiq·*, Ergänzung nach Lbg. 295, 615b).

T Abhandlung über die Notwendigkeit, hinsichtlich des eigenen Endes (*ḫātima*) einen Zustand der Furcht zu bewahren, gegen einen namenlosen Scheich, der behauptet hatte, dass derjenige, der ihn gesehen habe, ins Paradies eingehe. Gemeint ist wahrscheinlich der in Medina lebende ägyptische Šaṭṭāriyya-Scheich Abu l-Mawāhib Aḥmad ibn ᶜAlī al-ᶜAbbāsī aš-Šināwī (st. 1028/1618; vgl. M I 243f).

V Qvw. 26.127b hat *ḥusn* anstelle von *ḫawf*, was aber nicht so gut zum Inhalt der Schrift passt. Andere Benennungen: *Risāla fī l-karāma li-baᶜḍ al-awliya'* (Istanbul BVE, Kairo M 91, vgl. auch 87.) und *Risāla fī bayān anna l-wāǧib ᶜalā l-mu'minīn an yakūnū bayna l-ḫawf wa-r-raǧā'* (Turan 65).

25. *Sulālat ar-Risāla fī <ḏamm a>r-Rawāfiḍ min ahl aḍ-ḍalāla* (1½ Bl.)

L Ahlwardt 2147; Turan 60f; Qutlay 122.

H Berlin Lbg. 295, 708–709*; Kairo M 10, 211b–212b+; Istanbul DIP 298, 277b–279b+. – 12 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi waḥda-hū· wa-s-salāmu ᶜalā man lā nabiyya baᶜda-hū·*

Q Erwähnt in 18.755 (*ᶜalā mā bayyantu fī risālatin mustaqilla wa-lammā kāna fī-hā baᶜḍ al-iṭāla· iḫtaṣartu-hā wa-sammaytu-hā s-Sulāla·*).

T Kurzfassung von 26. (vgl. Qvw. 18.755).

U In einem ersten Punkt bringt al-Qārī zunächst Beweise dafür, dass die Schmähung der Prophetengefährten verboten ist, in einem zweiten dafür, dass ihre Schmähung keinen Unglauben darstellt. Die beiden Punkte sind eingeleitet mit *wa-ᶜlam awwalan anna* und *wa-ṯāniyan anna...* („Wisse erstens, dass... und zweitens, dass"). Die Darlegung des zweiten Punkts, die wesentlich weiteren Raum einnimmt, ist nach den islamischen Rechtsquellen (*kitāb, sunna, iǧmāᶜ, qiyās*) gegliedert.

V Der Titel ist hier nach dem Inzipit der Schrift ergänzt.

26. *<Šamm> al-ᶜawāriḍ fī ḏamm ar-Rawāfiḍ* (21 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2148f; Mach Nr. 2631; Turan 61f., Qutlay 123f.

H Kairo M 10, 127b–148*; Berlin Lbg. 295, 615–629, 700–07+; Istanbul DIP 298, 295–319\+. – 13 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-ḫāliqi l-barāyā· wa-š-šukru li-wāhibi l-ᶜaṭāyā·*

K 1011 oder später (*qad taǧāwaza al-alfa biḍᶜata ᶜašar*; f. 140a).

Q Verweise auf 17. (127b), 18. (2x: 128a, 143a), 24. (127b), 38. (127b) und 138. (128a). – Erwähnt in 18.755 (*ᶜalā mā bayyantu fī risālatin mustaqilla*); – 10.41 (*wa-qad katabtu fī l-mas'alati risālatan mustaqilla*); – 123.7a (*wa-fī takfīri lāᶜini-him ḫilāfun mašhūr· wa-tafṣīlun fī maḥalli-hī masṭūr· wa-qad basaṭtu hāḏihi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*).

T Abhandlung über die Frage, ob die Schmähung der Prophetengefährten Unglaube ist.

U Neungliedrige *min-hā*-Liste mit Argumenten aus der Sunna für den Unglauben der Schiiten (26.135a–139a); die Liste ist durch eine weitere fünfgliedrige Liste, in der schiitische Gruppierungen mit Sonderlehren aufgezählt werden, unterbrochen. Ihre einzelnen Glieder werden mit *ṯumma bālaġa ṭā'ifatun min-hum* eingeleitet (26.137b–138a).

V Brockelmann schreibt für das erste Wort im Grundwerk *Šayam* und liefert im Supplement als Varianten *Šamr* und *Šiyam*. Qutlay entscheidet sich aufgrund der ihm bekannten Handschriften für *Šamm*. Für diese Lösung spricht, dass der Ausdruck *šamm al-ᶜawāriḍ* einem bekannten Hadith entlehnt ist (vgl. oben) und auf *ḍamm* reimt. Sonstige Varianten: *Ḍamm ar-Rawāfiḍ* (Garrett).

27. *al-Aǧwiba al-muḥarrara fi l-bayḍa al-ḫabīṯa al-munkara* (1 ½ Bl.)

L Ahlwardt 2150, Turan 46f, Qutlay 120.

H München 886, 191b–192b*. – 7 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḥassana l-īmāna wa-ǧamīᶜa aḥwāli-hī*

T Abhandlung über die in Anatolien verbreitete und angeblich den Christen abgeschaute Sitte, sich am Nawrūz-Tag gegenseitig mit gekochten und gefärbten Eiern zu beschenken.

V Titel im Text selbst (f. 191b) genannt.

28. *Risālat al-Mas'ala fi l-basmala* (1 ½ Bl.)

L Ahlwardt 2261; Turan 148; Qutlay 142.

H Berlin Lbg. 295, 6b–7b*; München 886, 180a–181a+; Garrett 2001+; Kairo M 10, 161b–162b+. – 24 GSH-Nachweise.

I *rabbi zid-nī ᶜilman yā karīm· wa-ᶜamalan yā raḥīm· wa-ǧᶜali l-basmalata lī barā'atan min ᶜaḏāb al-ǧaḥīm·*

T Abhandlung zur Widerlegung der Auffassung, dass nach der Lehrmeinung Abū Ḥanīfas und gemäß dem hanafitischen Maḏhab die 9. Sure wie die anderen Suren mit einer *Basmala* beginnt.

29. *Ṣunᶜat Allāh fī ṣiġat Ṣibġat Allāh fī taḥqīq al-Bayḍāwī* (3 Bl.)

L Ahlwardt 2262; Turan 148f., Qutlay 141f.

H Berlin Lbg. 295, 16b–19b*; München 124b–27b+; Kairo M 10, 50a–53b+. – 12 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi rabbi l-ᶜālamīn· wa-l-ᶜāqibatu li-l-muttaqīn·*

T Abhandlung über die Bedeutung und Morphologie des Wortes *kuttāb*, ausgehend von einer Überlieferung über die Aufhebung der Grabesqual, die al-Bayḍāwī in seinem Korankommentar am Ende der Fātiḥa anführt, und den Erklärungen hierzu von Ṣibġat Allāh al-Barūǧī (st. 1015) in dessen Glosse (*Irā'at ad-daqā'iq*) zu diesem Werk.

V Vgl. 127., 159. und 164.

(30.) *Šarḥ ᶜAqā'id an-Nasafī* = 84.

(31.) *Iḫrāǧ aḥādīṯ an-Nasafī* = 84.

32. *at-Taǧrīd fī iᶜrāb kalimat at-tawḥīd* (5 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2445; Mach Nr.2374, Turan 63; Qutlay 152f.

H Kairo M 10, 149a–153b*; Berlin Lbg 295, 29b–34+. – 20 GSH-Nachweise.

D Ed. Mašhūr Ḥasan Salmān. Silsilat rasā'il ᶜAlī al-Qārī 10. Beirut–Amman 1991. 40 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi al-ᶜaliyyi l-aᶜlā· llaḏī aᶜlā kalimata-hū al-ᶜulyā·*

Q Verweis auf 41. (152b).

T Abhandlung über die syntaktische Struktur der monotheistischen Bekenntnisformel *Lā ilāha illā Llāh* und die Frage, ob hierin der Gottesname mit dem Endkonsonanten *u* oder *a* auszusprechen ist.

V Die Titelvariante *Risāla fī l-Kalima aṭ-ṭayyiba* in 147. geht vermutlich auf die Anfangsworte der Schrift (*inna l-kalimata ṭ-ṭayyiba min kamāli l-ǧalālati lam ara man ẓahara ᶜalay-hi amru-hā wa-ǧalālu-hū*) zurück. Vgl. noch 129.

33. *al-Qawl as-sadīd fī ḫulf al-waᶜīd* (7 Bl.)

L HKh 1364; Ahlwardt 2494; Turan 54f.; Qutlay 124f.

H Kairo M 10, 55a–61b*, Berlin Lbg. 295, 423b–428b+ (426 u. 427 doppelt!). – 10 GSH-Nachweise.

D Tanta (Dār aṣ-Ṣaḥāba) 1412/1992. 55 S.+ Grundlage ist Ms. Kairo M 10.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī hadā wa-aršada· wa-waᶜada wa-awᶜada·*

Q Erwähnt in 17.V248 (*wa-qad faṣṣaltu hāḏihi l-mas'ala maᶜa l-adilla· fī risāla mustaqilla· sammaytu-hā al-Qawl...*), 17.VII28f (*wa-qad bayyantu hāḏihi l-mas'alata bayānan šāfiyān fī r-risālati l-maᶜmūlati l-musammāt bi-l-Qawl...*), 17.VIII517 (*wa-qad awḍaḥtu hāḏi-hi l-mas'alata fī risālatī l-musammāti bi-l-Qawl...*), 17.IX674 (*wa-qad ḥarrartu hāḏihi l-mas'alata fī ḫuṣūṣi risālatin sammaytu-hā bi-l-Qawl...*); – 18.734 (*wa-qad ǧaᶜaltu fī hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqillatan musammātin bi-l-Qawl... raddan ᶜalā baᶜḏi ahli as-sunnati ḥayṯu wāfaqa al-Muᶜtazila*); – 52.91b (*wa-qad ḥaqqaqnā-hā fī risālatin sammaytu-hā bi...*), 52.103b (*wa-qad ḥaqqaqnā ᶜadama taǧwīzi ḫulfi l-waᶜīdi fī risālati-nā l-musammāti bi-l-Qawl as-sadīd*); – 83.54b (*wa-qad ǧaᶜaltu risālatan mustaqillatan fī taḥqīqi hāḏihi l-mas'alati wa-sammaytu-hā bi-l-Qawl...*); – 184.367 (*wa-qad afradtu fi l-mas'alati risālatan mustaqillatan sammaytu-hā bi-l-*

Qawl...); – 189.54b (*wa-qad katabtu fī taḥqīqi hāḏihi l-mas'alati risālatan sammaytu-hā bi-l-Qawl...*).

T Abhandlung zum Nachweis, dass Gott nicht im Widerspruch zu seiner Strafandrohung (*waʿīd*) handeln kann.

V Titel im Text selbst (f. 55b) genannt. Nach Qvw. 184.367 hieß die Schrift *al-Qawl as-sadīd fī manʿ ḫulf al-waʿīd*. Vgl. noch 130.

W Al-Qārī erwähnt in 33.58b eine *risāla maʿmūla li-hāḏihi l-mas'ala* von Muʿīn ad-Dīn aṣ-Ṣafawī (wahrscheinlich ist Muʿīn ad-Dīn b. Ṣafī ad-Dīn al-Īǧī, st. 906, gemeint, vgl. *KS* I 308).

Z *Taqrīẓ* von Zayn al-ʿĀbidīn aṣ-Ṣiddīqī al-Bakrī Sibṭ Āl al-Ḥasan (st. 1013/1604, vgl. al-Muḥibbī II 196–98), Ms. Patna 2784, f. 214.

34. *Kašf al-ḫidr <ʿan> amr al-Ḫiḍr* (8 Bl.)

L Ahlwardt 2546/7, Turan 118f., Qutlay 125.

H München 886, 161a–168b*; Berlin Lbg. 295, 343b–353a+. – 17 GSH-Nachweise.

D Ed. M. Ḫayr Ramaḍān Yūsuf unter dem Titel *Al-Ḥaḏar fī amr al-Ḫaḍir* auf Grundlage der Handschrift Medina ʿĀrif Ḥikmet 82 Maǧāmīʿ mit Einteilung des Textes in Kapitel und Abschnitte und reichlichen Anmerkungen. Damaskus (Dār al-Qalam) 1411/1991.+ 212 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī awǧada-nā bi-ǧūdi-hī · wa-dafaʿa-nā bi-luṭfi-hī ilā šuhūdi-hī ·*

Q Verweise auf 39. (166b) und 97. (166b). – Erwähnt in 10.97 (*ammā l-ḥadīṯu ṯ-ṯāliṯu fa-kaḏā la-hū aṣlun ḏakartu-hū fī risālatī l-musammāti bi-Kašfi l-ḫidr · ʿan amri l-Ḫiḍr · maʿa r-raddi ʿalā mā ḏakara-hū hunā min al-adillati n-naqliyyati wa-l-ʿaqliyyati ʿalā ʿadami baqā'i-hī*); – 39.177a (*wa-qad ǧamaʿtu mā warada fi l-Ḫiḍri wa-sammaytu-hū bi-Kašfi l-ḫidr wa-bayyantu fī-hi anna-hū n-nabiyyu ʿalā qawli l-akṯar*) und 98.261b (*aqūlu wa-laʿalla hāḏā manša'u man qāla anna l-Ḫiḍra malakun min al-malā'ikati wa-taḥqīqu ḏālika fī risālatin sammaytu-hā Kašfa l-ḫidr · ʿan ḥāli l-Ḫiḍr ·*).

T Abhandlung über Khidr mit einer Widerlegung der Argumente, die Ibn Qayyim al-Ǧawziyya in *al-Manār al-munīf fī ṣ-ṣaḥīḥ wa-ḍ-ḍaʿīf* gegen Khidrs Fortleben vorgebracht hatte.

V Titel so in Qvw. 10.97. Varianten: *Maqāla fī bayān al-Ḫiḍr* (174.)

35. *al-Inbā' bi-anna l-ʿaṣā sunnat al-anbiyā'* (1 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2548, 2549; Turan 82, Qutlay 154.

H Berlin Lbg 295, 333b–334a*; Garrett 2001, 60b–62a+; Kairo M 10, 160b–162a+. – 16 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḥamada man aṭāʿa-hū wa-ḏamma man ʿaṣā-hu*

Q Erwähnt in 10.32 (*ka-mā bayyantu-hū fī risāla*); – 18.284 (*wa-qad afradtu risālatan la-hā*); – 140.I317 (*ka-mā bayyantu fī risālati l-anbiyā'* [sic!]).

T Abhandlung über den Gebrauch des Stabes bei den Propheten.

U Dreigliedrige *min-hā*-Liste mit *āyāt wārida* darüber, dass der Stab zu den *sunan* der Propheten gehört (35.333b).

V Siehe 172. Die Bezeichnung im Querverweis (140.I317) ist wohl ein Schreibfehler für *Inbā'*.

36. *Taṭhīr aṭ-ṭawiyya bi-taḥsīn an-niyya* (5 ½ Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2635; Qutlay 157f.

H München 886, 103a–108a*, Berlin Lbg. 295, 58b–65a+. – 19 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-ᶜālimi bi-l-ᶜamali wa-n-niyya*

K Abgeschlossen Dienstag, den 4. Rabīᶜ I 1007 (Kolophon Mss. Berlin Lbg. 295 und Garrett).

Q Erwähnt in 17.VIII587 (*fa-niyyatu l-mu'mini ḫayrun min ᶜamali-hī ka-mā warada fī l-ḥadīṯ wa-qad ǧaᶜaltu fī šarḥi-hī risālatan tuᶜayyinu mabānī-hi · wa-tubayyinu maᶜānī-hi·*); – 43.81a (*ka-mā bayyannā-hā fī risālatin ᶜalā ḥida*); – 140.I170? (*an-niyyatu l-muᶜtabaratu l-maḏkūratu fī maḥalli-hī*), 140.I192? (*ka-mā ḥuqqiq fī šarḥ ḥadīṯ innamā l-aᶜmāl bi-n-niyyāt*); – 187.32b–33a (*qawlu-hū {S} niyyatu l-mu'mini ḫayrun min ᶜamali-hī intahā wa-qad ǧaᶜaltu risālatan mustaqillatan fī ḥalli hāḏā l-mabnā· wa-mā fī-hi min al-maᶜnā·*).

T Abhandlung über grammatische Struktur und Bedeutung des angeblichen Prophetenwortes *niyyatu l-mu'mini ḫayrun min ᶜamali-hī* („Die Absicht des Gläubigen ist besser als sein Werk").

U Zwölfgliedrige *min-hā*-Liste (103a–104a) mit Antworten auf das Problem, dass sich aus dem behandelten Satz zwangsläufig die Bevorzugung einer Sache gegenüber sich selbst und einer anderen Sache ergibt (*yalzamu min-hū tafḍīlu š-šay'i ᶜalā nafsi-hī wa-ġayri-hī*). Vorausgesetzt wird, dass mit *ᶜamal* nur das von einer Absicht begleitete Werk gemeint sein könne, weil das Werk ohne *niyya* gar nichts Gutes an sich habe (*al-ᶜamalu bidūni n-niyyati lā ḫayra fī-hi*; 103a). In den einzelnen Gliedern der *min-hā*-Liste werden Argumente für die Schlüssigkeit des behandelten Satzes vorgebracht.

V *Risālat Taḥsīn aṭ-ṭawiyya bi-taḥsīn an-niyya* (Garrett).

36a. *Taḥsīn aṭ-ṭawiyya fī taḥsīn an-niyya* (3 Bl.)

L Ahlwardt 2636; Turan 92, Qutlay 156.

H Kairo M 10, 71b–74a*. – 12 GSH-Nachweise. – &

I *Al-Ḥamdu li-Llāhi l-ᶜālimi bi-s-sirri wa-l-ᶜalāniyya*

T Auszug aus 36.

(37.) *Risāla fī (ḥaqq) Abaway an-nabī* = 38.

38. *Adillat muᶜtaqad Abī Ḥanīfa al-imām fī abaway ar-rasūl* (17 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 10346; Qutlay 106–112, 120. Turan 134 scheint sich auf einen Auszug aus dieser Schrift zu beziehen.

H Istanbul DİP 298, 33a–49a*; Berlin Lbg 295, 490–504+. – 7 GSH-Nachweise.

D Mekka (al-Maṭbaᶜa as-Salafiyya) 1353h. 56 S. (so Qūtlāy 120).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḫaṣṣa man šā'a min ᶜibādi-hī fī ᶜālami l-qaḍā'i bi-l-īmān*

Q Verweis auf °183. (39b). – Erwähnt in 10.17 (*wa-qad waḍaᶜtu fī hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqilla*); – 15.163 (*wa-qad ǧaᶜaltu risālatan mustaqilla · fī taḥqīq · hāḏihi l-mas'ala wa-tadqīq · mā yataᶜallaqu bi-hā min al-adilla ·*); – 17.1314 (*wa-qad afradtu fī hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqilla*); – 18.95 (*wa-qad bayyantu hāḏihi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*), 18.344 (*ka-mā bayyantu hāḏihi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla raddan ᶜalā s-Suyūṭī fī rasā'ili-hī ṯ-ṯalāṯ*), 18.372 (*wa-qad bayyantu-hū fī risālatin mustaqilla ti-taḥaqququi hāḏihi l-mas'alati raddan ᶜalā l-ᶜallāmati s-Suyūṭī fī rasā'ili-hī ṯ-ṯalāṯi l-mu'allafati wa-bayānan li-dalā'ili-hī l-mudᶜafa*), 18.683 (*wa-qad katabtu fī hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqilla*), 18.695 (*wa-qad katabtu fī hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqilla · wa-dafaᶜtu fī-hā mā ḏakara-hū s-Suyūṭī min al-adilla · ᶜalā ḫilāfi ḏālika fī rasā'ili-hī ṯ-ṯalāṯ*); – 21n.455b (*wa-qad iltamasa minnī baᶜḍu l-ḫillān · min aᶜyān · al-iḫwān · an aktuba risālatan muwaḍḍiḥatan li-mas'alatin ḏakara-hā l-imāmu l-aᶜẓamu l-muᶜtabaru fī āḫiri kitābi-hī l-Fiqhi l-akbar... fa-ṣirtu mutaraddidan bayna l-qubūli wa-n-nukūl... ḫawfan min qiyāmi fitnatin uḫrā · wa-ḥuṣūli baliyyatin kubrā · lakinnī tawakkaltu ᶜalā Llāh... fa-ṣannaftu muᶜtamidan ᶜalā rabbi l-ᶜibād · bi-l-iᶜtimād · li-l-iᶜtiqād · fī abaway-hī {S} wa-l-aǧdād · ṭāliban mina llāhi al-karīmi ṭarīqa ar-rašād · wa-ṯ-ṯabāta ᶜalā sabīli s-sidād ·*); – 24.194b (*ammā l-mas'alatu l-mutaqaddimatu fa-qad katabtu fī-hā risālatan mustaqilla*); – 26.127b (*wa-qad bayyantu l-mas'alatayn · wa-awḍaḥtu l-maqālatayn · al-muškilatayn · fī maḥalli-hā min ar-risālatayn · al-mustaqillatayn ·*); – 94.238a (*ka-mā bayyantu fī hāḏa l-maqāmi mimmā allaftu fī taḥqīqi hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqilla · wa-ataytu bi-l-adilla · al-qāṭiᶜati l-qāmiᶜa · fī raddi mā allafa-hū as-Suyūṭī min ar-rasā'ili ṯ-ṯalāṯ fī hāḏihi l-māddati l-lāmiᶜa ·*); – 94.249b (*wa-qad ǧazama l-Ḥāfiẓu Ǧalālu d-Dīni s-Suyūṭiyyu bi-anna abaway-hī {S} nāǧiyāni wa-l-ǧumhūru ᶜalā ḫilāfi-hī wa-qad bayyantu-hū fī risālatin mustaqilla*); – 118.4b (Formulierung wie in Qvw. 94.238a); – 184.310 (*wa-qad afradtu li-hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqilla*); – 188.76a (*wa-qad bayyantu hāḏihī l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*).

T Verteidigung der in der hanafitischen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* vorgetragenen Lehre, dass die Eltern des Propheten im Unglauben gestorben seien, gegen die gegenteiligen Auffassungen Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭīs und Ibn Kamāl Pāšās.

U Der Text beginnt mit Argumenten aus dem Koran (*ammā l-kitāb* 33b), aus der Sunna (34b) und dem Konsens (37a) zur Abstützung der eigenen Auffassung. Im Anschluss daran werden die „schwachen Beweise" (*adilla wāhiya*) as-Suyūṭīs in einer zehngliedrigen *min-hā*-Liste aufgeführt und einzeln widerlegt (37a–44a).

W Vgl. oben S...

39. *al-Mašrab al-wardī fī maḏhab al-Mahdī* (12 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2731, Turan 58, Qutlay 126.

H München 886, 168b–180a*; Berlin Lbg 295, 355–372+ (großer Wasserfleck im oberen Bereich, die Blätter 363 und 364 sind vertauscht). – 16 GSH-Nachweise.

D Kairo (Maṭbaᶜat Meḥmed Šāhīn) 1278/1861.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī awḍaᶜa subula d-dīn · bi-ǧtihādi l-a'immati l-muǧtahidīn ·*

K 1013 (f. 175a).

Q Verweise auf 21. (169a), 34. (177a), 41. (171b), 96. (173a) und 187. (173a). – Erwähnt in 34.166b (*fa-inna-hū laysa muqallidan li-aḥadin min al-a'immati ka-mā ḥaqqaqnā-hu fī Risālati Mahdī l-umma*) und 98.248a (*fa-inna l-Mahdiyya yakūnu min nasali l-*

Ḥasani ᶜalā l-aṣaḥḥi ka-mā bayyantu-hū fī Risālati l-Mahdī wa-qarrartu fī-hi anna-hū min ǧānibi l-abi ḥasaniyyun wa-min ǧānibi l-ummi ḥusayniyyun).

T Abhandlung über die Rechtsschulenzugehörigkeit des Mahdī.

U *Min-hā*-Liste mit Hadithen und Überlieferungen über den hohen Rang des Mahdi (ab 39.169a). Die Liste wird ab f. 170b durch einen längeren Exkurs unterbrochen und ab f. 172a fortgesetzt (*fa-taᶜayyana l-āna an nūrida baqiyyata mā warada fī ḥaqqi l-mahdī min al-aḫbār*). Eine weitere Liste mit Hadithen über das religiöse Vorrecht Jesu' (*ḥaqq ᶜĪsā*) folgt ab f. 174a.

V Vgl. 133.

40. <*Ḏayl*> *ar-Risāla al-wuǧūdiyya fī nayl mas'alat aš-šuhūdiyya* (13 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2853.

H Berlin Lbg 295, 595b–608a*. – 3 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ᶜurrifnā bi-wuǧūdi-hī · wa-šurrifnā bi-šuhūdi-hī ·*

Q Verweis auf 41. (595b).

T Replik auf kritische Stimmen zu 41. mit Auszügen aus früheren Schriften gegen Ibn ᶜArabī (u.a. von al-Biqāᶜī).

V Vgl. 176.

41. <*al-Martaba aš-šuhūdiyya fī l-manzila al-wuǧūdiyya*> (66 Bl.)

L HKh 1264; Ahlwardt Nr. 2893; GAL I² 573; Turan 144f, Qutlay 121f., 126.

H Kairo Taṣawwuf 268* (1133h); Berlin Lbg. 295, 554-594b+ (1177h, durch Wasserflecke und Beschädigungen auf weiten Strecken unlesbar!); Istanbul Yeni Cami 728, 81b–130b+ (1087h). – Istanbul EE 3524/3, Laleli 2452/3. – 2 GSH-Nachweise.

D Istanbul 1294h (vgl. Turan 145).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī awǧada l-ašyā'a šarra-hā wa-ḫayra-hā*

K Taḥrīr Ende Ḏū l-Qaᶜda 1010 (Kolophon Yeni Cami).

Q Verweise auf 86. (3x: 9b, 11b, 35b) und 184. (15a–b). – Erwähnt in 18.598 (*wa-min hunā yakfuru Bnu ᶜArabiyyn ḥayṯu... ka-mā basaṭtu hāḏā fī maḥalli-hī*), 18.692 (*ka-mā allaftu fī kufriyyāti Bni ᶜArabiyyin mimmā yataᶜallaqu bi-tawḥīdi Llāhi {T} aw naqṣi n-nabiyyi risālatan mustaqilla*), 18.697 (*wa-qad waḍaᶜtu risālatan mustaqillatan fi l-farqi bayna l-Wuǧūdiyyati min al-muwaḥḥidīn · wa-l-Wuǧūdiyyati min al-mulḥidīn · wa-min hum ṭā'ifatu Bni ᶜArabiyyin al-ḫāriǧatu min qawāᶜidi d-dīn · ḫadala-humu Llāhu aǧmaᶜīn ·*), 18.731 (*ka-mā bayyantu fī risālatin mustaqilla*); – 24.196a (*wa-qad awḍaḥtu hāḏihi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*); – 32.152b (*ka-mā bayyantu hāḏi-hi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*), 39.171b (*risālatun maᶜmūlatun li-r-raddi ᶜala l-Wuǧūdiyya · al-qā'ilati bi-l-ᶜayniyya · bi-l-adillati l-qaṭᶜiyya ·*); – 40.595b (*inni lamma katabtu r-risālata l-musammāti bi-Martabati l-wuǧūd · wa-manzilat aš-šuhūd · wa-bayyantu fī-hā wuǧūha ḍalālati ṭuruqi ahli l-ilḥād · min al-qā'ilīna bi-waḥdati l-wuǧūdi wa-l-ḥulūli wa-l-ittiḥād...*); – 42.200a (*wa-qad awḍaḥtu hāḏihi l-qaḍiyyata fī r-risālati l-musammāti bi-l-Martaba... wa-Llāhu aᶜlam*); – 82.20b (*ka-mā awḍaḥtu hāḏihi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*); – 140.I45 (*wa-qad ᶜamaltu fī hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqilla*); 140.II239 (*ka-mā bayyantu fī Risālati l-Martabati aš-šuhūdiyya ·*

fi l-manzilati l-wuǧūdiyya·); – 188.5a (*wa-qad allaftu fī hāḏihī l-masā'ili risālatan mustaqilla*), 188.59b (*wa-qad allaftu risālatan mustaqilla· wa-ḏakartu baᶜda mā ṣadara ᶜan-hū min az-zalla·*); – 194.35a (*wa-qad bayyantu fī risālatin mustaqilla mā ṣadara ᶜan-hu fī baᶜdi kutubi-hī min al-Fuṣūṣi wa-ġayri-hī mā lam yaqul Muslimun bi-naḥwi-hī*).

T Streitschrift gegen die Anhänger der *waḥdat-al-wuǧūd*-Lehre, die die Identität von Schöpfer und Schöpfung lehren (vgl. Qvw. 39.171b). Im Hauptteil der Schrift (25b– 58b) antwortet al-Qārī auf die 924/1518 in Persisch abgefasste Schrift *al-Ǧānib al-ġarbī fī ḥall muškilāt kalimāt aš-Šayḫ Muḥammad Ibn al-ᶜArabī*, eine Verteidigung ausgewählter Aussagen Ibn ᶜArabīs durch Abu l-Fatḥ Muḥammmd ibn Muẓaffar ad-Dīn Muḥammad ibn Ḥamīd ad-Dīn ᶜAbdallāh, bekannt als aš-Šayḫ al-Makkī (vgl. dazu GAL S I 794), gegen die Einsprüche eines Ungenannten. Die meisten der 26 behandelten Aussagen sind den *Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ᶜArabī entnommen.

V Titel so in den Qvww. 42.200a, 140.II239 und ähnlich (*al-Martaba aš-šuhūdiyya wa-l-manzila al-wuǧūdiyya*) im Titelblatt von Lbg. 295 und Qvw. 40.595b (*Martabat al-wuǧūd wa-manzilat aš-šuhūd*). Der in GAL genannte Titel (*R.* gegen die *Fuṣūṣ al-ḥikam* des b. ᶜArabī) ist kein wirklicher Titel, sondern nur eine Beschreibung, die darüber hinaus die tatsächlichen transtextuellen Verhältnisse nicht voll erfasst. Dasselbe gilt für die Titelangaben bei Turan und Qutlay (*Radd al-Fūṣūṣ*). Vgl. noch unten 165.

42. *<Risālat al-Maᶜrifa bi-l-Martaba aš-šuhūdiyya fī manzilat al-wuǧūdiyya>* (3 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 3369; Turan 141.

H Princeton Garrett 2001, 197b–200a*; Berlin Lbg. 295, 609–610+. – 6 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī zayyana ǧayyida wuǧūdi-nā· bi-nūri l-īmān· wa-ᶜayyana ᶜayna šuhūdi-nā· bi-ẓuhūri l-īqān·*

Q Verweise auf 17. (198b), 41. (200a) und 52. (198b).

T Abhandlung über die verschiedenen Stufen der Geschöpfe.

V Titel so bei Turan und in mehreren Handschriftenkatalogen. Besser passt allerdings die Vokalisation von Ms. München: *Risāla muᶜarrifa bi-l-Martaba*.... „Die mit *al-Martaba*... (= 41.) bekanntmachende Abhandlung". In dieser Form könnte sich der Titel auf den am Ende stehenden Querverweis auf 41. beziehen. Der von GAL gebotene Titel *R. fī tafāwut al-mawǧūdāt* beruhte auf einer Vermutung Ahlwardts, dem nur die schlecht leserliche Ms. Lbg. 295 zur Verfügung stand.

W Vgl. dazu die Abhandlung *Marātib al-mawǧūdāt* von al-Ǧurǧānī (Z V 7c).

43. *al-Fuṣūl al-muhimma fī ḥuṣūl al-mutimma* (8 Bl.)

L Ahlwardt 3598; Turan 80; Qutlay 133f.

H Berlin Lbg 295, 74b–82*; München 886, 59–65+; Kairo M 10, 163–171+. – 17 GSH-Nachweise.

D Ed. Mašhūr Ḥasan Salmān. Silsilat rasā'il ᶜAlī al-Qārī 4. Beirut–Amman 1990. 112 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī aqāma amra d-dīni bi-iqāmati ṣ-ṣalāt*

Q Verweise auf 17. (75b) und 36. (81a).

T Abhandlung über die Notwendigkeit, das rituelle Gebet sorgfältig zu verrichten, das heißt: keinen der Gebetsteile (*rukūʿ*, *suǧūd* oder *ǧulūs*) zu verkürzen.

U In der ersten Hälfte der Schrift zwei *min-hā*-Listen. Die erste, 15-gliedrig, führt Argumente dafür auf, dass mit der an vielen Stellen des Korans zu findenden Aufforderung zur *iqāmat aṣ-ṣalāt* („Geraderichtung des Gebets") die sorgfältige und vollständige Durchführung des Gebets gemeint ist (43.75b–76b). Die zweite Liste, neun-gliedrieg, handelt von diesseitigen und jenseitigen Übeln, die sich dann einstellen sollen, wenn das Gebet nicht vollständig durchgeführt wird (43.78b–79a). Hierauf folgen fünf Abschnitte (*fuṣūl*) über Dinge, die für die vollkommene Verrichtung des rituellen Gebetes wichtig sind: die Kenntnis der Nachfolgenotwendigkeit (*maʿrifat wuǧūb al-mutābaʿa*; 79b), die richtige Ausrichtung am Imam während der Rumpfbeuge (*rukūʿ*; 80b), die Regeln der Niederwerfung (*suǧūd*; 80b), die Kenntnis der richtigen Nachfolge am Imam beim Gruß (80b) und die Angleichung des inneren Zustands an den äußeren Zustand durch Läuterung der Absicht und alleinige Ausrichtung der Gedanken auf Gott (81a). Die einzelnen Abschnitte sind zum Teil noch mit *min-hā*-Listen untergliedert.

44. *al-Burhān al-ǧalī al-ʿalī ʿalā man summiya min ġayr musammin bi-l-walī* (12 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 3599; Qūtlāy 128.

H Berlin Lbg. 295, 477b–489a*; Kairo M 10, 90a–99a+. – 9 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḥakama wa-qaḍā wa-amara wa-nahā*

K Nach 1000 (vgl. 44.486a: *wa-mā bālu-hū baʿd al-alf...*).

T Widerlegung der Antwort eines nicht namentlich genannten osmanischen Predigers auf die Anfrage eines Dritten, warum er während der Predigt am Festtag ein superogatorisches Gebet verrichtet habe. Der Text folgt kommentierend Anfrage und Antwort. Ein ausführlicher Nachtrag (= 44n.; 484a–489a) behandelt die antiarabischen Ausfälle des Predigers in Reaktion auf al-Qārīs Schreiben und widerlegt dessen Lehrmeinung, wonach es sich bei dem Schwarzen Stein um einen verwandelten Engel handelt, der mit dieser Verwandlung dafür bestraft wurde, dass er im Paradies Adam und Eva verführt hatte.

45. *al-Faṣl al-muʿawwal fī ṣ-ṣaff al-awwal* (2 ½ Bl.)

L Ahlwardt 3600, Turan 78, Qutlay 134.

H Berlin Lbg. 295, 84b–87a*; München 886, 226b–228a+; Garrett 2001, 171b–175a+; Kairo M 10, 191–194a+. – 24 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi awwalan wa-āḫiran wa-bāṭinan wa-ẓāhiran*

T Abhandlung darüber, dass es in der Heiligen Moschee von Mekka ratsam ist, das rituelle Gebet auf dem Platz vor dem Imam des eigenen Maḏhabs zu vollziehen.

U Neun-gliedrige *Min-hā*-Liste mit Hadithen über die erste Reihe (45.84b–85a), weitere sieben-gliedrige Liste mit Argumenten dafür, dass die erste Reihe wegen der Nähe zur Kaaba der beste Ort für das Gebet ist (45.85b–86a).

V München (Auszeichnung in der Handschrift): *al-Faṣl al-maʿlūl...*

46. *Šifāʾ as-sālik fī irsāl Mālik* (1 ½ Bl.)

L Ahlwardt Nr. 3601; Turan 90b; Qutlay 103f., 131.

H Berlin Lbg. 295, 127b–128b*; Kairo M 10, 45b–46b+. – 9 GSH-Nachweise.

D Ed. Mašhūr Ḥasan Salmān. Silsilat rasā'il ᶜAlī al-Qārī 6. Beirut–Amman 1990. 40 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi māliki riqābi l-umam*

T Abhandlung zur Rechtfertigung der Handhaltung der Mālikiten beim rituellen Gebet.

V *Īṣāl as-sālik ilā irsāl Mālik* (Patna).

Z *Taqrīẓ* von Aḥmad ibn ᶜAbd al-Laṭīf ibn Mukayna al-Mālikī vom Rabīᶜ I 1007, Ms. Berlin Lbg. 295, 127a (vgl. Ahlwardt Nr. 46).

47. <*Tazyīn*> *al-ᶜibāra li-taḥsīn al-išāra* (5 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 3603, Turan 96, Qutlay 129.

H Berlin Lbg. 295, 88b–93b*. – 13 GSH-Nachweise. – &

D Am Rande von *R. Ḫulāṣa-yi Kaydānī.* Lahore 1872, 1909 (vgl. GAL S II 542 Nr. 136.). – Kairo 1312h. – Zusammen mit 48. und Ibn ᶜĀbidīn: *Rafᶜ at-taraddud ᶜan ᶜaqd al-aṣābiᶜ ᶜinda t-tašahhud.* Ed. ᶜUṯmān Ǧumᶜa Ḍumayriyya. Ṭā'if 1990.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī hadā-nā li-t-tawḥīd· wa-ašāra la-nā ilā maᶜna t-tafrīd·*

K Taḥrīr 1007 in Mekka im Angesicht der Kaaba (Kolophon).

Q Verweis auf 17. (89a). – Erwähnt in 48.95b (*fa-baᶜda mā katabtu risālatan muštamilatan ᶜalā taḥqīqi mas'alati l-išārati bi-l-musabbiḥati fī ṣ-ṣalāti ḥāla š-šahādati fī l-qaᶜdati wa-bayyantu anna-hā ṯābita*).

T Abhandlung zum Nachweis der Notwendigkeit, beim Gebet während des *tašahhud* in der sitzenden Haltung (*qaᶜda*) den rechten Zeigefinger auszustrecken, gegen Luṭfullāh al-Kaydānī (um 750/1349), der das Ausstrecken des Zeigefingers bei dieser Gelegenheit für verboten erklärt hatte.

V Titel so im Textkopf. Der im Grundband von GAL stehende Begriff *Taᶜyīn* scheint verschrieben zu sein. Siehe auch 136. und 163.

Z Auszug in *Maǧmūᶜat Rasā'il Ibn ᶜĀbidīn* I 130–135.

(47n.) *Ḏayl* = 48.

48. *at-Tadhīn li-t-tazyīn ᶜalā waǧh at-tabyīn* (3 Bl.)

L Ahlwardt 3604; Turan 96f., Qutlay 129.

H Berlin Lbg. 295, 95b–98a*. – 17 GSH-Nachweise. – &

D Vgl. unter 47.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī dalla ᶜalā l-ḫayri wa-hadā· wa-amara bi-mā fī-hi ṣalāḥu l-amri wa-ᶜan ḍiddi-hī qad nahā·*

Q Verweis auf 47. (95b).

T Replik auf das Schreiben eines Gelehrten, der al-Qārīs Abhandlung über die Handhaltung beim *tašahhud* (47.) wegen der darin enthaltenen Angriffe auf Luṭfullāh al-Kaydānī kritisiert und dessen Meinung verteidigt hatte.

V Siehe 47n., 162.

49. *al-Istidᶜā' fi l-istisqā'* (4 Bl.)

H Kairo M 10, 85a–88b*. – 9 GSH-Nachweise.

D Ed. Mašhūr Ḥasan Salmān. Silsilat rasā'il ᶜAlī al-Qārī 7. Beirut–Amman 1990. 40 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī aḫraǧa-nā min ẓulmati l-ᶜadami ilā nūri l-wuǧūd*

L Ahlwardt 3605; Turan 71, Qutlay 127.

T Abhandlung über die richtige Ausführung des Regengebets.

50. *Ṣilāt al-ǧawā'iz fī ṣalāt al-ǧanā'iz* (6 Bl.)

L Ahlwardt 3606; Turan 75f., Qutlay 131.

H Berlin Lbg. 295, 130b–135b* (Bl. 133 ist doppelt = 133A, 133B), München 886, 65a–69a+, Kairo M 10, 74a–79b+. – 11 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ǧaᶜala l-arḍa kulla-hā masǧidan wa-ṭahūran*

Q Erwähnt in 10.71 (*wa-qad bayyantu l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*).

T Abhandlung über die Zulässigkeit des Totengebets in der Moschee von Mekka. Ohne Selbstidentifikation, aber der Verfasser nennt as-Suyūṭī als seinen indirekten Lehrer (50. 131a).

U Ein gesonderter Abschnitt (*faṣl*) in der zweiten Hälfte der Schrift enthält eine *min-hā*-Liste mit *aḥkām*, die mit diesem Thema zusammenhängen (ab 50.133Ba).

51. *al-Ḥizb al-aᶜẓam wa-l-wird al-afḫam* (21 Bl.)

L HKh 660, Ahlwardt Nr. 3783, Turan 69f., Qutlay 147f.

H Garrett 2001, 200b–221a*. – Berlin Mo. 374 (1150/1737); Istanbul EE 1390, Fatih 750, 2609, Ham 249, HSA 503, NO 2867, 2868, Sü 210, 321/1. – 2 GSH-Nachweise. – &

D Mit türkischer Paraphrase von Ibrāhīm Halil Fındıkzāde. Lith. Istanbul (Dār aṭ-Ṭibāᶜa al-ᶜāmira) 1262/1846. Erneut 1278h. – Lucknow 1847. 80 S. – Am Rande von al-Ǧāzūlīs *Dalā'il al-ḫayrāt*. Kairo 1281h. – Būlāq 1300h, 1307h. – Lith. Mekka 1307h. – Mit Urdu-Interlinearübersetzung und Randnoten von Malawī Faḍl ar-Raḥmān. Delhi 1310/ 1892.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī daᶜā-nā li-l-īmāni wa-hadā-nā bi-l-qur'āni*

Q Erwähnt in 17.V376 (*wa-qad ǧamaᶜtu d-daᶜwāti n-nabawiyya· baᶜda d-daᶜwāti l-qur'āniyya· wa-ḫatamtu-hā bi-ṣ-ṣalawāti l-Muṣṭafawiyya· fī karārīsa laṭīfatin murḍiya·*); – 52.41a (*wa-qad ǧamaᶜtu l-adᶜiyata l-muṭlaqata llatī bi-ġayri waqtin wa-ḥālin muqayyada mimmā huwa ᶜan-hū {S} ṯābitatun fī karārīsa wa-sammaytu-hū bi-l-Ḥizbi l-aᶜẓam· wa-l-wird al-afḫam·*), 52.332b (*wa-qad ǧamaᶜtu l-adᶜiyata l-muṭlaqata fi l-Ḥizbi l-aᶜẓam wa-aẓunnu anna-hū waṣala ḫamsami'ati duᶜā'*); – 59.158a (*wa-qad ǧamaᶜtu l-adᶜiyata l-qur'āniyyata wa-l-ḥadīṯiyyata wa-sammaytu-hū bi-l-Ḥizbi l-akbar· fa-ᶜalay-ka bi-hī lā siyyamā fī hāḏa l-yawm al-azhar· al-musammā bi-l-Ḥaǧǧi l-akbar· ᶜinda l-akṯar·*); – 73.134 (*wa-qad ǧamaᶜtu d-daᶜwāt· al-qur'āniyya· wa-l-munāǧāt· an-nabawiyya· qā'ilan an yuqra'a ḏālika l-ḥizbu l-aᶜẓamu fī ḏālika l-mawqifi l-mufaḫḫam*); – 140.I104 (*wa-qad ǧamaᶜtu d-daᶜwāti l-muṣṭafawiyya· maᶜa d-daᶜwāti l-qur'āniyya· wa-sammaytu-hū bi-l-Ḥizbi l-afḫam· wa-l-wirdi l-aᶜẓam·*).

T Sammlung von ca. 500 koranischen und prophetischen Bittgebeten.

V Titel so im Textkopf. Abweichend davon allerdings Qvw. 59. *al-Ḥizb al-akbar*.

Z Kommentare von 1.) Ibrāhīm as-Sāqizī: *al-Fayḍ al-arḥam wa-l-fatḥ al-akram* (1134/1722); – 2.) Muḥammad ibn Salāma ibn Ibrāhīm al-Iskandarī al-Mālikī (st. 1149): *al-Fayḍ al-bārī* (2 Bde.); – 3.) Muḥammd an-Nābulusī al-Maqdisī al-Azharī, verf. 1160/1747; – 4.) ᶜUṯmān al-ᶜUryānī (st. 1168/1754): *ar-Ramz al-kāmil fī šarḥ ad-duᶜā' aš-šāmil*; – 5.) Aḥmad ibn ᶜUmar ibn Ayyūb al-Izmīrī (st. 1180): *Fatḥ Rabb al-akram*; – 6.) Saᶜd ad-Dīn Müstaqīmzāde: türkische *ḥāšiye* (abgeschlossen 1181/1768). 7.) al-Madanī: *ad-Durr al-munaẓẓam* (1274/1858); – 8.) Muḥammad ibn Yūsuf al-Izmīrī: *Fatḥ al-ᶜalam fī kašf asrār al-ḥizb al-aᶜẓam*; – 9.) Muḥammad ibn Maḥmūd aṭ-Ṭarābzūnī: *ad-Durr al-manẓūm*; Angaben nach GAL, Turan und Qutlay. – Zu den Übersetzungen ins Türkische und Urdu siehe oben unter D. Engl. Übersetzung von Abdul Hamid Siddiqi. Lahore (Sh. Muhammad Ashraf) 1971. VIII, 121 S. – Nach Özel (404c) wurde der Text während der osmanischen Herrschaft über Mekka am ᶜArafat-Tag als *ḫuṭba* verlesen.

51a.? *al-Kāšif fī adᶜiyat an-nabī al-akram*

H Istanbul Selim Ağa 503.

T Kommentar zu dem vorgenannten Werk.

52. *al-Ḥirz aṯ-ṯamīn li-l-Ḥiṣn al-ḥaṣīn* (344 Bl.)

L HKh 670; Ahlwardt 3701; GAL II² 260, S II 277; Turan 67–69; Qutlay 378–388.

H Berlin Lbg. 293*, 344 Bl. (1231/1816). – Istanbul AE 172, AS 576, 577 (2x), 2044, ÇAE 52, EE 348, 349, Fatih 797, 798, 799, Ham 318, 319, HBA 113, HSA 178, KAP 210, 211, 212, Lal 1065, 1066, NO 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, RP 270, SA 178/2, Se 92, Sü 288, 289, 1043 (20–215, 1144h). – &

D Lucknow 1877. – Zusammen mit ᶜUṯmān Wahbī Ibrāhīm al-Qūnawī: *ad-Durr al-ġālī šarḥ Iršād al-mutaḥallī min sunan an-nabī al-ᶜālī*. 2 Teile. Mekka (Maṭbaᶜat al-Mīrī) 1304/1886. 838 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ǧaᶜala ḏikra-hū ḥiṣnan ḥaṣīnan*

K Abschluss der Redaktion (*taḥrīr*) und stilistischen Überarbeitung (*namaq*) zweite Hälfte Ǧumādā II 1008 (Qutlay 388 nach dem Kolophon von Hs. Medina Bašīr Āġa 134 und HKh).

Q Verweise auf 16. (3x: 3b, 11a, 344b), 17. (12x: 2a, 8b, 42b, 52b, 71a, 123b, 228a, 231a, 242a, 247b, 268b, 318a), 33. (91b), 51. (2x: 41a, 332b), 183.? (236a), 189. (179a), 190 (2x: 46a, 248b) und 199. (339a). – Erwähnt in 10.107 (*wa-qad bayyantu ṭuruqa-hū fī Šarḥi Ḥiṣni l-ḥaṣīn*); – 15.11 (*wa-qad basaṭtu l-kalāma ᶜalay-hā fī l-Ḥirzi ṯ-ṯamīn · šarḥi Ḥiṣni l-ḥaṣīn ·*), 15.23 (*wa-qad basaṭtu l-kalāma ᶜalā hāḏa l-maqāmi fī l-Ḥirz aṯ-ṯamīn · li-šarḥi l-Ḥiṣni l-ḥaṣīn ·*), 15.42 (*wa-in aradta istīᶜāba lafẓi t-tašahhudi bi-ṭuruqi-hā wa-mā yataᶜallaqu bi-mabānī-hā mabsūṭan fa-ᶜalay-ka bi-šarḥi-nā li-l-Ḥiṣni l-ḥaṣīn*), 15.45 (*wa-in aradta basṭa hāḏā l-mabḥaṯi fa-ᶜalay-ka bi-šarḥi-nā li-...*), 15.133 (*wa-tafṣīlu-hū fi Šarḥi l-Ḥiṣni l-ḥaṣīn · wa-Llāhu l-muwaffaqu al-muᶜīn ·*), 15.184 (*wa-qad awḍaḥnā maᶜānī hāḏā l-ḥadīṯi fī Š...*); – 15.218 (*wa-l-ḥadīṯu... rawā-hu Aḥmadu wa-d-Dārimiyyu ayḍan bi-alfāẓin muḫtalifatin bayyantu-hā fī Š.*), 15.236 (*ka-mā bayyantu-hū fī Š...*); – 18.503 (*wa-qad bayyannā kulla-hā fī Š...*); – 42.198b (*wa-qad bayyantu maᶜānī hāḏihi l-aḫbār · wa-mā yataᶜallaqu bi-hā min al-asrār · fī l-Mirqāt · Šarḥi l-Miškāt · wa-kaḏā fī l-Ḥirz aṯ-ṯamīn li-šarḥ al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn*); – 140.I100 (*wa-qad bayyannā-hā maᶜa ġayri-hā mina l-aqwāli wa-mā warada fī-mā sabaqa min awqāti d-duᶜā'i fī Šarḥi l-Ḥiṣni al-*

ḥaṣīn), 140.I101 (*wa-fī l-Ḥiṣn ziyādātun ᶜalay-hi wa-qad šaraḥnā laday-hi min bayāni amākini l-iǧāba · wa-llaḏīna yurǧā la-humu l-iǧāba ·*), 140.I131 (*ṣalātu l-ǧumᶜati ka-mā bayyannā adillata-hā fī šarḥi l-Ḥiṣn*), 140.I134 (*ṣalātu t-tasbīḥi wa-qad basaṭtu l-kalāma ᶜalay-hā fī Šarḥi l-Ḥiṣni riwāyatan wa-dirāyatan wa-ᶜilman wa-ᶜamalan*), 140.I136 (*wa-basaṭnā l-kalāma ᶜalay-hi fī Šarḥi l-Ḥiṣn*), 140.I206 (*wa-qad basaṭnā l-kalāma ᶜalay-hi fī ... wa-kaḏā fī l-Ḥirzi ṯ-ṯamīn · šarḥi Ḥiṣni l-ḥaṣīn*), 140.I340 (*wa-duᶜā'u-hā l-mašhūr · al-maḏkūr · fī l-Ḥiṣni wa-šarḥi-hī al-masṭūr ·*), 140.I379 (*wa-l-aḥādīṯu fī hāḏa l-bābi kaṯīra ka-mā bayyannā-hā fī Šarḥi l-Ḥiṣn*), 140.II386 (*wa-qad ǧā'a fi l-ismi l-aᶜẓami riwāyātun uḫaru ka-mā bayyantu-hū fī Šarḥi l-Ḥiṣni l-ḥaṣīn*); – 188.96a (*wa-ādābu n-nawmi kaṯīratun ḏakarnā<-hā> fī Šarḥi l-Ḥisni al-ḥaṣīn · wa-Llāhu l-muwaffaqu wa-l-muᶜīn ·*).

T Kommentar zu *al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn min kalām sayyid al-mursalīn* von Ibn al-Ǧazarī (s.o. unter 6.), einer Sammlung von auf den Propheten zurückgeführten Andachtsformeln (*aḏkār*) und Bittgebeten (*adᶜiya*) für alle Lebenslagen.

V Titel wird so im Inzipit genannt.

W An zahlreichen Stellen zitiert al-Qārī den früheren Kommentar von Mullā Ḥanafī (z.B. 26b, 28a).

53. *al-Adab fī Raǧab al-muraǧǧab* (3 Bl.)

L Ahlwardt 3820, Turan 66, Qutlay 154.

H Berlin Lbg. 295, 300b–303a*. – 27 GSH-Nachweise.

D Ed. Mašhūr Ḥasan Salmān. Silsilat ᶜAlī al-Qārī 8. Beirut–Amman 1991. 56 S. – Ed. ᶜAmr ᶜAbd al-Munᶜim. Tanta 1412/1992. – Ed. ᶜAbdallāh ᶜAwda in *JSAI* 18 (1994) 128–145.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḫalaqa l-kā'ināt · ᶜalā hay'ātin mutabāyināt ·*

Q Erwähnt in 10.101 (*wa-qad awradtu nubaḏan min-hā fī risālatī l-Adab · fī Raǧab ·*).

T Abhandlung über die Vorzugsstellung des Monats Raǧab mit einer Sammlung von Traditionen über das Raǧab-Fasten.

W Nach ᶜAbdallāh ᶜAwda (S. 128) ist al-Qārīs Abhandlung eine Zurückweisung der Position, die Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī in seiner Abhandlung *Tabyīn al-ᶜaǧab fī Raǧab* (vgl. GAL II² 83) vertreten hatte.

54. *at-Tibyān fī faḍl laylat nisf Šaᶜbān wa-laylat al-qadr fī Ramaḍān* (11 Bl.)

L Ahlwardt 3824; Turan 66; Qutlay 158.

D Unter dem Titel *Fatḥ ar-raḥmān bi-faḍā'il Šaᶜbān.* Būlāq 1307h.

H Berlin Lbg. 295, 304–315*; Garrett 2001, 100–117+. – 13 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī qaddara l-arzāqa wa-l-āǧāla*

T Abhandlung über die beiden gesegneten Nächte, die Nacht in der Mitte des Monats Šaᶜbān und die Nacht der Vorherbestimmung im Ramaḍān, und ihr Verhältnis zueinander.

V Siehe oben unter D und unter den Nummern 55., 143., 161.

(55.) *R. fī-mā yataᶜallaq bi-laylat an-nisf min Šaᶜbān* = 54.

56. *Risāla fī Bayān ḥukm ifrād aṣ-ṣalāt ᶜan is-salām* (1 ½ Bl.)

L Ahlwardt 3926, Turan 94, Qutlay 130f.

H München 886, 122a–123a*; Berlin Lbg. 295, 13b–14b+; Istanbul DIP 298, 59a–61a+. – 14 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-maliki l-mannān · allaḏī hadā-nā li-l-īmān ·*

Q Erwähnt in 18.497 (*wa-qad awḍaḥtu l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*) und 140.I96 (*wa-qad ǧaᶜaltu fī l-mas'alati risālatan mustaqilla*)

T Widerlegung der Auffassung an-Nawawīs, dass die alleinige Verwendung des Wortes *ṣallā* in der Propheteneulogie (ohne *sallama*) verhasst (*makrūh*) sei.

V *Taqwiyat baḥṯ al-imām al-Ġazarī maᶜ al-imām an-Nawawī* (Ms. München).

Z *Taᶜlīqāt* von ᶜA. b. M. ad-Dāġistānī aš-Širwānī (verf. Istanbul 1181h; Hs. München 886, 123a–124a).

57. *Mawᶜiẓat al-ḥabīb wa-tuḥfat al-ḫaṭīb* (11 Bl.)

L Ahlwardt 3945; Qutlay 156f.

H Berlin Lbg. 295, 109b–120a*. – 5 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī anzala l-qur'āna wa-afḥama bi-hi l-ᶜAraba al-ᶜarbā' · min al-fuṣaḥā'i wa-l-ḫuṭabā' ·*

K 20. Šawwāl 1011 (f. 120a).

T Sammlung von Predigten Muḥammads und der Rechtgeleiteten Kalifen.

U Zuerst werden Predigtbeispiele vom Propheten selbst geliefert, dann von Abū Bakr (f. 112b), ᶜUmar (114b), ᶜUṯmān (117a) und ᶜAlī (117b). Die Abschnitte sind mit *faṣl* überschrieben. Auf der letzten Seite findet sich noch die Probe einer Freitagspredigt des ᶜUmar b. ᶜAbd al-ᶜAzīz, des „fünften rechtgeleiteten Kalifen".

58. *Lubb lubāb al-manāsik wa-ḥubb ᶜubāb al-masālik* (13 Bl.)

L Ahlwardt 4054; Turan 84; Qutlay 138.

H Lbg. 295, 136b–149a*. – 4 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī hadā-nā ilā aḥsani l-masālik · wa-arā-nā l-mašāᶜira wa-l-manāsik ·*

Q Verweis auf 69. (149a).

T Auszug aus *Lubāb al-manāsik wa-ᶜubāb al-masālik* von Raḥmat Allāh as-Sindī (vgl. dazu unten 73.).

U Ab f. 140a in lockerer Folge mehrere unnummerierte und unspezifizierte Abschnitte, eingeleitet mit *faṣl*.

59. *Bidāyat as-sālik fī nihāyat al-masālik* (19 Bl.)

L HKh 1831; Ahlwardt Nr. 4055; GAL S II 524; Turan 74f; Qutlay 136.

H Berlin Lbg. 295, 150b–169a*. – 1 GSH-Nachweis. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ǧaᶜala l-kaᶜbata l-bayta l-ḥarām*

K Ende Šawwāl 1010 (Kolophon).

Q Verweise auf 51. (158a) und 73. (151a).

T Kommentar zum kleinen *Manāsik*-Werk von Raḥmat Allāh as-Sindī (st. 993/1585).

V Titel im Text selbst genannt (f. 150b). Variante unter 142.

Z Glosse von Ḥanīf ad-Dīn al-Muršidī (st. 1067/1657; vgl. M II 126).

60. *al-Ḥaẓẓ al-awfar fī l-ḥağğ al-akbar* (6 S.)

L Ahlwardt 4056, Turan 77, Qutlay 137.

H Berlin Lbg. 295, 205b–211a+; Princeton Garrett 2001, 86b–95a+ (fehlerhaft und am Ende unvollständig). – 20 GSH-Nachweise.

D In Ibn ᶜAbd al-Ġanī 1970, 316–322*. – Būlāq 1278h (Sarkīs 1793).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-ᶜaliyyi l-kabīri al-akbar · allaḏī anᶜama ᶜalā ᶜibādi-hī wa-afḍala wa-akṯar ·*

K 1007 (Kolophon).

Q Verweis auf 70. (320f). – Erwähnt in 17.V558f (*wa-fī-hi katabtu risālatan mustaqilla*); – 73.306 (*wa-qad afradtu risālatan sammaytu-hā bi-l-Ḥaẓẓi l-awfar · fī l-ḥağği l-akbar*), 73.317 (*wa-qad allaftu fī hāḏihi l-mas'alati risālatan mustaqilla sammaytu-hā bi-l-Ḥaẓẓi l-awfar · fi l-ḥağği l-akbar ·*) und 189.128a (*wa-qad bayyantu l-Ḥağğa l-akbar · bi-l-maᶜnā al-mutaᶜārifi fī risālatin sammaytu-hā bi-l-Ḥaẓẓi al-awfar ·*).

T Abhandlung über den hohen Rang des auf einen Freitag fallenden ᶜArafāt-Tages (*waqfat al-ğumᶜa*), der nach der allgemein anerkannten Bedeutung mit dem in Sure 9:3 genannten *yawm al-ḥağğ al-akbar* identisch sein soll.

U *Min-hā*-Liste zu den Vorzügen der Konjunktion aus Freitag und ᶜArafāt-Tag.

V Titel im Werk selbst (S. 316) genannt.

Z M. Ramaḍān Yūsuf erwähnt in seinem Vorwort zu 34. eine Bearbeitung durch Muḥammad Aḥmad al-Madanī. Lucknow 1391h. 59 S.

61. *Wuğūb ṭawāf al-bayt ᶜala l-anām wa-law kān baᶜd al-inhidām* (1 ½ Bl.)

L Ahlwardt Nr. 4057; Turan 92f; Qutlay 138.

H Berlin Lbg. 295, 194b–195b+, Lbg. 471, 41b–42a+; Kairo M 10, 88b–89b+; Garrett 2001, 61b–63a+. – 21 GSH-Nachweise.

D In Ibn ᶜAbd al-Ġanī 1970, 101–102.*

I *ğā'a hāḏa s-su'ālu min ᶜinda baᶜḍi arbābi l-kamāl*

T Gutachten über die Frage, ob, wenn die Kaaba einfiele, die Pflicht zur Wallfahrt hinfällig würde.

V *Al-Madīfa fī taḥqīq al-buqᶜa al-munīfa* (Lbg. 295 Index), *aṭ-Ṭawāf bi-l-bayt wa-law baᶜd al-hadm* (Lbg. 471), *Taḥqīq al-buqᶜa al-munīfa* (Kairo M 10), *R. fī Bayān ṭawāf al-bayt wa-law baᶜd al-hadm* (Garrett). Siehe auch 62.

(62.) *aṣ-Ṣanīᶜa fī taḥqīq al-buqᶜa al-manīᶜa* = 61.

63. *aḏ-Ḏaḫīra al-kaṯīra fī rağā' maġfirat al-kabīra* (4 S.)

L Ahlwardt Nr. 4058, Turan 64, Qutlay 121.

D In Ibn ᶜAbd al-Ġanī 1970, 322–26*.

H 17 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-muṭṭaliᶜi ᶜalā ẓ-ẓawāhir · wa-s-sarā'ir ·*

Q Erwähnt in 17.V382 (*wa-qad katabtu risālatan mustaqillatan fī taḥqīqi hāḏihi l-mas'ala*), 17.V495 (*wa-qad ǧamaᶜtu hāḏihi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*); – 68.238b (*wa-bayyantu hāḏihi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*); – 73.322 (*wa-katabtu risālatan fī bayāni hāḏihi l-mas'ala*).

T Abhandlung über die Frage, ob die vorschriftsmäßige Verrichtung der Wallfahrt eine Vergebung auch der großen Sünden herbeiführt.

64. *Bayān fiᶜl al-ḫayr iḏā daḫala Makka man ḥaǧǧa ᶜan il-ġayr* (2 Bl.)

L Ahlwardt 4059; Turan 74; Qutlay 136f.

H Kairo Maǧāmīᶜ 10, 171b–173b*; Berlin Lbg 295, 267b–269b+. – 14 GSH-Nachweise.

D Būlāq 1278h (vgl. Sarkīs 1793).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi wa-kafā · wa-salāmun ᶜalā ᶜibādi-hi llaḏīna ṣṭafā ·*

Q Erwähnt in 73.292 (*ka-mā bayyantu-hū fī risālatin mustaqilla li-hāḏihi l-mas'ala*).

T Abhandlung über die Frage, ob jemand, der für eine andere Person nach Mekka wallfahrtet, den Nutzen der Wallfahrt verspielt, wenn er den *iḥrām* nicht an dem *mīqāt*, der dieser Person obliegt, vollzieht.

U *Min-hā*-Liste mit Argumenten gegen die Aussage Raḥmatullāhs, wonach die Wallfahrtsvertretung *mīqāt*-gebunden ist.

W Vor al-Qārī hatte bereits sein Lehrer Sinān ad-Dīn al-Amāsī eine Abhandlung über *al-ḥaǧǧ ᶜan il-ġayr* abgefasst (vgl. Mirdād 169 und HKh 1832).

(65.) *Iḥrām al-āfāqī* = 72.

66. *al-ᶜAfāf ᶜan waḍᶜ al-yad ᶜala ṣ-ṣadr ḥāl aṭ-ṭawāf* (1 Bl.)

L Ahlwardt 4061, Turan 81, Qutlay 138.

H Berlin Lbg 295, 263b–264b*; Garrett 2001, 163b–165a+; Kairo M 10, 174a–175a+. – 18 GSH-Nachweise. – &

D In ᶜAbd al-Ġanī 1970, 109f+ (mehrere Auslassungen).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī anzala l-kitāba ġayra ḏī ᶜawǧ*

K Freitagmorgen, 20. Ramadan 1010 (nach Randbemerkung in Ms. Berlin Lbg. 295, 264b).

T Abhandlung über die Frage, ob es zulässig ist, beim Umlauf um die Kaaba die Hand auf die Brust zu legen.

U *Min-hā*-Liste mit Argumenten für die Unzulässigkeit der genannten Handauflegung.

V Siehe 168.

67. *al-Isṭināᶜ fi l-iḍṭibāᶜ* (1 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 4062, Turan 77, Qutlay 135f.

H Kairo M 10, 222–23*, Patna 2784, 106–107+. – 16 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi ḥaqqa ḥamdu-hū waḥda-hū*

K Ein durchgestrichener Vermerk im Kolophon der Handschrift Patna besagt, dass der *Taḥrīr* des Textes am 27. Ǧumādā 1011 erfolgt sei.

Q Erwähnt in 73.117 (*ṯumma l-iḍṭibāʿu fī s-saʿī muṭlaqan ʿinda-nā ka-mā ḥaqqaqnā-hu fī risālatin ḫilāfan li-š-Šāfiʿiyya*).

T Abhandlung über die Sitte, beim Wallfahrtslauf den Mantel unter die rechte Achsel zu nehmen und über die linke Schulter zu schlagen.

68. *al-Iʿlām bi-faḍāʾil al-bayt al-ḥarām* (40 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 4063; Qutlay 161.

H Berlin Lbg. 295, 212–52* (auf den meisten Blättern sind die obersten 2–4 Zeilen durch Wasserflecke nicht lesbar); – Istanbul EE 1581, 164–93, HvP 749, 11–64 und 67–74, NO 671. – 1 GSH-Nachweis.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ǧaʿala l-kaʿbata l-bayta l-ḥarām li-n-nāsi maṯābatan*

Q Verweise auf 17. (217b) und 63. (238b). – Erwähnt in 140.I206 (*wa-qad basaṭnā l-kalām · ʿalay-hi fī faḍāʾil al-mašāʿir al-ḥarām ·*).

T Sammlung von Traditionen über die vorzüglichen Eigenschaften der Kaaba und der übrigen Pilgerstätten in Mekka.

U Elf-gliedrige *Min-hā*-Liste mit Hadithen und berühmten Nachrichten über die Vorzugsstellung des Umlaufs um die Kaaba (*ṭawāf*, 214a). Hieran anschließend Abschnitte über die Vorzüglichkeit (*faḍl*) von: *al-ḥaǧar al-aswad* (216a), *ar-rukn al-Yamānī* (217b), *al-Multazam* (218b), *al-maqām al-mansūb ilā Ibrāhīm {s}* (219a), *al-...*(?, 220b), *al-ḥiǧr al-...* (223b), *Zamzam* (224b), *as-siqāya* (228a), *mawāḍiʿ ḥawla l-kaʿba* (228b), *an-naẓar ilā l-Kaʿba* (229a), *as-saʿy* (229b), *al-masǧid al-ḥarām* (230a), *Makka* (230b), *al-ḥaǧǧ wa-l-ʿumra* (232a), *an-nafaqa fī l-ḥaǧǧ* (235a), *man ḥaǧǧ ʿan...* (235b), *man ḫaraǧa min bayti-hī* (235b), *at-talbiya* (236a), *kiswat al-kaʿba* (237a), *al-māšī* (237b), *al-Muzdalifa* (239a), *laylat an-naḥr* (239a), *yawm an-naḥr wa-yawm al-ġazw wa-ayyām al-ʿašar* (239a), *ar-ramy* (239b), *ayyām Minā wa-layālī-hā* (240a), *aḏ-ḏabḥ wa-n-naḥr* (240a), *masǧid al-Ḫayf* (241a), *Minā* (241b), *al-ḥaṣab* (241b), *al-muǧāwara* (242a), *al-mawt ʿuqayba ḥaǧǧ* (243b), *al-ḥaram* (243b).

V *Risāla fī faḍāʾil al-Kaʿba wa-manāzil al-ḥaǧǧ* (Ms. EE), *Risāla fī faḍāʾil Makka* (Ms. HvP).

69. *ad-Durra al-muḍiyya fī <z-ziyāra al-Muṣṭafawiyya>* (21 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 4064; Turan 130; Qutlay 144.

H Kairo M 10, 106b–127a*; Berlin Lbg. 295, 170–193+. – 17 GSH- Nachweise.

D Būlāq 1287h.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi rabbi l-ʿālamīn · wa-ṣ-ṣalātu wa-s-salāmu ʿalā sayyidi l-mursalīn ·*

K Nach 1000 (112b: *wa-mā abʿada anna l-malāʾikata ilā mā baʿda alfi sanatin yaḍrubūna ṭ-ṭabla ʿibṯan fī barriyyatin lā maṣlaḥata fī-hi*).

Q Erwähnt in 17.V632? (*wa-faḍāʾilu z-ziyārati šahīra · wa-man ankara-hā innamā ankara mā fī-hā min bidaʿin nakīra · ġālibu-hā kabīra · wa-qad basaṭtu l-kalām · fī ġayri hāḏā l-*

maqām· bi-hī yatimmu niẓāmu l-marām·); – 58.149a (*qad afradtu risālatan fī z-ziyārati n-nabawiyyati al-musammāta bi-d-D...*); – 73.334 (*bal qīla inna-hā min al-wāǧibāti kamā bayyantu-hū fī d-D...*), 73.335 (*wa-kaḏā l-mašāhidu l-ma'ṯūratu l-mutaᶜalliqatu bi-mā laday-hi kamā bayyannā-hā fī d-Durra al-muḍiyya*); – 140.I208 (*wa-qad ḏakarnā ādāba z-ziyārati fī risālatin mustaqillatin wa-sā'ira mā fī-hā min asbābi l-faḍīla*).

T Abhandlung über den Besuch des Prophetengrabes in Medina.

W Der Text ist fast vollständig von Ibn Ḥaǧar al-Haytamī: *al-Ǧawhar al-munaẓẓam fī ziyārat al-qabr aš-šarīf an-nabawī al-mukarram* abgeschrieben.

V Titel so in Qvw. 73.334.

70. *<At-Taḥqīq> fī mawqif aṣ-Ṣiddīq* (5 Bl.)

L Ahlwardt 4065, Turan 95, Qutlay 139.

H Kairo M 10, 67b–71a*. – 10 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḫalaqa l-ḫalqa wa-ᶜarrafa-hum ṭarīqa l-ḥaqq*

Q Erwähnt in 17.V379 (*wa-ammā ta'ḫīru-hū ᶜan sanati tisᶜin fa-li-mā ḏakarnā fī risālatin musammātin bi-t-Taḥqīq· fī mawqifi ṣ-Ṣiddīq·*), V547 (*wa-qad katabtu fī hāḏihī l-mas'alati risālatan mustaqilla*); – 18.558? (*mawḍiᶜu ᶜArafāt... mawqifu sā'iri l-anbiyā'i min Ādama wa-ġayri-hī {S} wa-qad bayyantu hāḏihi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*); – 60.320f (*wa-qad abṭalnā hāḏa l-qawla l-mafhūma min-hu anna ḥiǧǧata Abī Bakrin kānat fī Ḏi l-Qaᶜdati fī risālatin fī taḥqīqi anna ḥaǧǧa Abī Bakrin kāna fī Ḏi l-Ḥiǧǧati wa-ataynā bi-hā bi l-adillati n-naqliyyati wa-l-ᶜaqliyya*).

T Abhandlung über die Frage, ob Abū Bakr, als er im Jahre 9 die Wallfahrt leitete, den *wuqūf* in ᶜArafa hielt oder, wie die heidnischen Araber, in Muzdalifa, mit einer daran anschließenden Widerlegung der Lehrmeinung, dass der Prophet in diesem Jahr deswegen auf die Teilnahme an der Wallfahrt verzichtete und Abū Bakr mit deren Leitung beauftragte, weil diese aufgrund des altarabischen Schaltkalenders (*nasī'*) im falschen Monat lag.

V Titel so in Qvw. 17.V379. *Al-Wuqūf bi-t-taḥqīq ᶜalā mawqif aṣ-Ṣiddīq* (Esad Ef., Qutlay 139).

71. *Anwār al-ḥuǧaǧ fī asrār al-ḥiǧaǧ* (7 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 4066, Turan 76, Qutlay 136.

H Berlin Lbg. 295, 196b–203b*; Kairo M 10, 99b–106a+. – 6 GSH-Nachweise.

D Ed. Aḥmad al-Ḥiǧǧī al-Kurdī auf Grundlage der Sammelhandschrift Damaskus Asad-Bibliothek 13535 mit Anmerkungen. Beirut (Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya) 1408/1988. 88 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī aẓhara kamāla ǧamāli-hī fī mir'āt bayti-hi l-qadīm*

T Sammlung von erbaulichen Traditionen zu den einzelnen Stationen der Wallfahrt mit Anweiungen, auf welche Dinge sich der Pilger bei ihnen besinnen soll.

72. *Risāla fī Bayān at-tamattuᶜ fī ašhur al-ḥaǧǧ li-l-muqīm bi-Makka min ᶜām* (½ Bl.)

L Ahlwardt 4060; Turan 81; Qutlay 137f.

H Berlin Lbg. 295, 266b*. – 9 GSH-Nachweise.

I *Iᶜlam anna l-fuqahā'a iḫtalafū fī-mā iḏā ḫaraǧa l-Makkiyyu ilā l-āfāqi ka-l-Madīna*

T Abhandlung über die Frage, ob der Mekkaner, der verreist ist und in den Wallfahrtsmonaten Mekka als ᶜUmra-Pilger betritt, dann im gleichen Jahr eine Ḥaǧǧ-Wallfahrt vollzieht, sich im Tamattuᶜ-Zustand befindet und entsprechend 2:196 ein Blutopfer leisten muss oder nicht.

V *Iḥrām al-āfāqī* (Lbg. 471, vgl. oben 65.).

73. *al-Maslak al-mutaqassiṭ fi l-mansak al-mutawassiṭ* (355 S.)

L HKh 1545, 1831; GAL S II 524; Turan 86f.; Qutlay 139.

H Wien 1678+ (189 Bl., 1064h). – Istanbul EE 655, Laleli 1034, Sü 488.

D Beirut (Dār al-Kitāb al-ᶜArabī) ca. 1970*: 355 S. einschl. der Glosse (s.u.). – Būlāq 1288h. – Kairo (Maṭbaᶜat Muḥammad Muṣṭafā) 1303h. – Mekka 1328h.

I *Al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī awḍaḥa l-maḥaǧǧa · bi-awḍaḥi l-ḥuǧǧa ·*

K Tanmīq 1009h (Kolophon, Ms. Wien), HKh 1831 hat dagegen Ḏū l-Ḥiǧǧa 1012h.

Q Verweise auf 51. (134), 60. (2x: 306, 317), 63. (322), 64. (292), 67. (117), 69. (2x: 334, 335), 94. (332). – Erwähnt in 59.151a (*nuḥīlu tafṣīla-hā wa-tafrīᶜa-hā ᶜalā mā bayyannā-hu fī š-šarḥi l-mutawassiṭi ikmālan*).

T Gemischter Kommentar zu *Lubāb al-manāsik wa-ᶜubāb al-masālik* von Raḥmat Allāh as-Sindī (st. 993/1585), einem Auszug aus dem Werk *Ǧamᶜ* (bzw. *Maǧmaᶜ*) *al-manāsik wa-nafᶜ an-nāsik* desselben Verfassers.

Z Glossen von Ḥanīf ad-Dīn al-Muršidī (st. 1067/1657; vgl. M II 126) und Yaḥyā ibn Ṣāliḥ al-Ḥabāb (fl. 1178/1764, vgl. Mirdād 453). *Taᶜlīq* von Ḥusayn ibn Muḥammad Saᶜīd Ibn ᶜAbd al-Ġanī al-Makkī al-Ḥanafī: *Iršād as-sārī ilā manāsik al-Mullā ᶜAlī al-Qārī*, verfasst 1354/1934 (vgl. Seiten 101, 353), der Beiruter Druckausgabe angeschlossen. Darin verarbeitet der Autor neben den Glossen von al-Muršidī und al-Ḥabāb auch diejenigen von ᶜAbd al-Ḥaqq al-Ilāhābādī und Dāmilā Aḫūn Ǧān (st. nach 1314/1896, vgl. Ibn ᶜAbd al-Ġanī 161). Die Glosse des letzteren ist zum Teil recht kritisch. So wirft Dāmilā zum Beispiel an einer Stelle (S. 121) al-Qārī vor, bei der Erörterung einer Lehrmeinung das Argument unterschlagen zu haben, auf das sich diese Lehrmeinung stützt, und merkt dazu an: *fa-hāḏā lā yunāsib li-ǧalālat maqām aš-šāriḥ* („und dies paßt nicht zu der hohen Stellung des Kommentators"). Ibn ᶜAbd al-Ġanī zitiert außerdem noch einen gewissen Qāḍī ᶜĪd mit einem *šarḥ* zu al-Qārīs Kommentar (S. 47, 138, 304).

74. *Fatwā fī su'āl mansūb ilā buṭlān an-nikāḥ* (1 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 4673, Qutlay 132.

H Kairo M 10 208b–209a*. – 6 GSH-Nachweise.

I *Rufiᶜa ilayya su'ālun fī wāqiᶜati ḥāli insānin tazawwaǧa imra'atan*

T Gutachten, ob zur Gültigkeit der Eheschließung die Angabe der Namen der Großeltern erforderlich ist.

V *Risāla fi n-nikāḥ* (Ms. Kairo = 75.), *ᶜAqd an-nikāḥ ᶜalā lisān al-wakīl* (Qutlay).

(75.) *R. fi n-nikāḥ* = 74.

76. *an-Nisba al-murattaba fi l-maʿrifa wa-l-maḥabba* (3 Bl.)

L Ahlwardt 5414, Turan 142, Qutlay 160.

H Berlin Lbg 295, 335b–338a*; Patna 2784, 243a–46a+; Garrett 2001, 192a–196b+. – 14 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī taʿarrafa ilā awliyāʾi-hī bi-taǧallī naʿti ǧamāli-hī*

Q Erwähnt in 188.78b (*wa-qad awḍaḥtu hāḏihi l-martaba·fī n-Nisbati l-murattaba·fī l-maʿrifa wa-l-maḥabba·*).

T Abhandlung über den Ausspruches eines Gelehrten, dass die Erkenntnis Gottes neun Stufen höher stehe als die Liebe zu Gott.

77. *Maʿrifat an-nussāk fī faḍīlat as-siwāk* (2 ½ Bl.)

L Ahlwardt 5443; Turan 85, Qutlay 135.

H Berlin Lbg. 295, 70b–72b*; Garrett 2001, 33b–36a+. – 23 GSH-Nachweise.

D Ed. Nazār Muḥammad al-Faryābī. Riad (Dār ar-Rāya) 1990. 112 S. – Ed. Mašhūr Ḥasan Salmān. Silsilat rasāʾil ᶜAlī al-Qārī 9. Beirut–Amman 1991. 31 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīm*

Q Erwähnt in 140.I67? (*wa-taḥqīqu-hū fī ġayri hāḏa l-maqām*).

T Sammlung von Traditionen über den Vorzug des *siwāk*-Hölzchens zum Reinigen der Zähne, insbesondere vor dem rituellen Gebet.

U Ab f. 72a werden die Hadithe in einer *min-hā*-Liste aneinandergereiht.

V *R. an-Nussāk fī maʿrifat al-miswāk* (Garrett)

W Vorgängerwerke von Ibn Abī Šāma (st. 665): *K. as-Siwāk wa-mā ašbaha ḏāk* (GAL S I 551) und az-Zāhid aš-Šāfiʿī (st. 819): *Tuḥfat as-sullāk fī faḍl as-siwāk* (GAL II² 117).

78. *at-Taṣrīḥ fī šarḥ at-tasrīḥ* (2 ½ Bl.)

L Ahlwardt 5446, Turan 45b, Qutlay 157.

H München 886, 80b–83a*. – 25 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī zayyana l-ᶜibāda bi-mā arāda*

Q Verweis auf 183. (82a). – Erwähnt in 140.I321 (*wa-qad basaṭtu l-kalāma ᶜalay-hi fī risālatin sammaytu-hā bi-t-Taṣrīḥ·fī t-tasrīḥ·*), 326 (*ka-mā bayyantu-hā fī t-Taṣrīḥ·bi-šarḥi t-tasrīḥ·*).

T Abhandlung über das Kämmen des Bartes ausgehend von Koranvers 7:31. Auch die Länge des Bartes, seine Färbung, das Verbot des Ausrupfens der weißen Barthaare, das Stutzen des Schnurrbartes sowie das Rasieren des Kopfhaares werden behandelt.

79. *al-Maqāla al-ᶜaḏba fī mas'alat al-ᶜimāma wa-l-ᶜaḏaba* (7 Bl.)

H Berlin Lbg. 295, 325b–332a*; Kairo M 10, 153b–160b+. Die beiden Handschriften weisen an mehreren Stellen starke Abweichungen voneinander auf. – 19 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḫalaqa l-ḫalqa ḫāṣṣata-hū wa-ᶜāmmata-hū*

Q Erwähnt in 140.I305 (*wa-qad ǧamaʿtu-hu fī risāla mustaqilla*).

L Ahlwardt Nr. 5460, EI² X 615b, Turan 50, Qutlay 160.

T Abhandlung über den Turban und den von ihm herabhängenden Zipfel (*ᶜaḏaba*).

U Die Hadithe, aus denen die Erwünschtheit des Turbantragens hervorgeht (f. 326a), und die Hadithe über die *ᶜaḏaba* (f. 328b–329a) werden in *min-hā*-Listen aufgezählt.

W In 17.III504 zitiert al-Qārī aus einer *Risāla fī irsāl al-ᶜaḏaba* von as-Suyūṭī. Eine weitere Schrift zu Turban stammt von al-Qārīs Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī: 19. *Darr al-ġamāma fī durr aṭ-ṭaylasān wa-l-ᶜaḏaba wa-l-ᶜimāma* (GAL II² 509).

80. *al-I<ǧ>tinā' bi-l-ǧ<a>nā'* (5 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 5518, Turan 48f, Qutlay 128.

H München 886, 113a–117b*; Berlin Lbg. 295, 506–13+. – 9 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḫalaqa la-nā l-asmāᶜa wa-l-abṣār*

Q Verweis auf 17. (114b). – Erwähnt in 140.499? (*wa-qad ḏakartu hāḏihi l-mas'alata fī risālatin mustaqilla*); – 188.32a (*wa-in aradta baᶜda l-inbisāṭ· fī ḥāšiyati hāḏā l-bisāṭ· fa-ᶜalay-ka bi-risālatayya llatī katabtu-hā fī ḥāli n-našāṭ· iḥday-himā l-Iǧtinā'· bi-l-ġanā'· wa...*); 188.97a (*ka-mā bayyantu fī risālatayya al-musammāti iḥday-himā l-Iǧtinā'· bi-l-ġanā'· wa-l-uḫrā [...] wa-ᶜalay-ka bi-himā in kunta turīdu maḥalla l-iǧmāᶜ· wa-l-ḫurūǧa ᶜan maqāmi n-nizāᶜ·*).

T Abhandlung über die Zulässigkeit von Musik und Gesang.

V Titel so in den Qvww. *Al-Iᶜtinā' bi-l-ġanā fi l-ġinā'* (Lbg 295, Turan 37).

W Wenige Jahrzehnte vor al-Qārī hatte in Mekka schon ᶜAbd al-Qādir al-Fākihī (st. 982/1574) eine Schrift zum Gesang abgefasst: *Ḥuṣūl al-munā bi-uṣūl al-ġinā'* (vgl. GAL II² 511, Nr. 6).

(81.) *Risāla fī s-samāᶜ wa-l-ġinā'* = 82.

82. *Fatḥ al-asmāᶜ fī šarḥ as-samāᶜ* (16 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 5519, Turan 47f., Qutlay 132f.

H Istanbul DIP 298, 5a–20b (1078h)*. – 15 GSH-Nachweise. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi ḫayri l-asmāᶜ·, ḫāfiḍi l-arḍi wa-rāfiᶜi s-samā'·*

K Taḥrīr 1. Rabīᶜ I 1003 (Kolophon).

Q Verweise auf 41. (20b) und 183. (12b). – Erwähnt in 188.32a (*wa-in aradta baᶜda l-inbisāṭ· fī ḥāšiyati hāḏā l-bisāṭ· fa-ᶜalay-ka bi-risālatayya allatī katabtu-hā fī ḥāli n-našāṭ· iḥday-himā al-Iᶜtinā'· bi-l-ġanā'· wa-l-uḫrā Fatḥ...*), 188.97a (*ka-mā bayyantu fī risālatayya l-musammāti iḥday-himā l-Iǧtinā'· bi-l-ġanā'· wa-l-uḫrā bi-Fatḥ... wa-ᶜalay-ka bi-himā in kunta turīdu maḥalla l-iǧmāᶜ· wa-l-ḫurūǧa ᶜan maqāmi n-nizāᶜ·*) und 188.123a (*wa-qad basaṭtu l-kalāma ᶜalā anwāᶜi l-lahwi fī risālatin sammaytu-hā Fatḥ... wa-{mā}-bayyantu fī-hā mā yaǧūzu wa-mā lā yaǧūzu fī ḥāli l-iftirāqi wa-l-iǧtimāᶜ*).

T Abhandlung über die Zulässigkeit von Musik und Gesang.

V Titel so in Qvww. Vgl. 81.

W Eine Werk zum *samāᶜ* hatte schon al-Qārīs Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī abgefasst: *Tašnīf al-asmāᶜ bi-ḥukm as-samāᶜ* (GAL II² 509f.).

Z ᶜAbdallāh Rağab al-Faylakāwī al-Kuwaytī, ein Absolvent des Höheren Missionsinstituts (*maᶜhad ᶜālī li-d-daᶜwa*) in Medina, der 1985 in Afghanistan im Kampf fiel, hat als Magisterarbeit eine Edition der Schrift angefertigt (vgl. Qutlay 133).

83. *ar-Risāla al-ᶜAṭā'iyya* (2 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 868; Qutlay 153.

H Patna 2784, 283a–284b*. – 7 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-waliyyi-hī · wa-ṣ-ṣalātu ᶜalā nabiyyi-hī ·*

Q Verweis auf 33. (54b).

T Abhandlung über den semantischen Unterschied zwischen den Verben *ṣafada* und *aṣfada*, ausgehend von den Erklärungen in al-Bayḍāwīs Korankommentar zu Vers 38:38.

V Titel so in den Handschriftenkatalogen. GAL ergänzt ihn um den spezifizierenden Ausdruck *fī l-farq bayna ṣafada wa-aṣfada wa-mā miṯlu-hā.*

84. *Farā'id al-qalā'id ᶜalā aḥādīṯ Šarḥ al-ᶜaqā'id* (128 S.)

L HKh 1149; Ahlwardt Nr. 1436; GAL I² 549, S I 760; Turan 101f., Qutlay 436–443.

H Berlin Lbg 295, 35b–40a+; München 886, 228b–231a+; Kairo M 10, 177b–181b+. – 18 GSH-Nachweise.

D Ed. Mašhūr Ḥasan Salmān auf Grundlage der Sammelhandschrift Damaskus Asad-Bibliothek 13535. Silsilat Rasā'il ᶜAlī al-Qārī 5. Beirut–Amman 1410/1990.* 128 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-ᶜaliyyi l-aᶜlā*

K Abschluss des Taswīd in Mekka Šawwāl 1004h (Kolophon).

Q Erwähnt in 184.95 (*ka-mā bayyantu fī taḫrīği aḥādīṯi-hī*).

T Auflistung (*Taḫrīğ*) der Überlieferungsketten zu den 72 Hadithen, die in dem Kommentar Saᶜd ad-Dīn at-Taftāzānīs (st. 791/1390) zu der Bekenntnisschrift *al-ᶜAqā'id* von Nağm ad-Dīn Abū Ḥafṣ ᶜUmar an-Nasafī (st. 537/1142) vorkommen.

V Werktitel im Inzipit genannt.

W Vor al-Qārī hatte bereits as-Suyūṭī ein *Taḫrīğ*-Werk zu at-Taftazānīs Kommentar verfasst (vgl. GAL I² 549 u. Qutlay 438).

85. *Tasliyat al-aᶜmā ᶜan baliyyat al-ᶜamā* (6 Bl.)

L Ahlwardt 8847; Turan 52f., Qutlay 157.

H Berlin Lbg. 295, 429–34*; Kairo M 10, 217–22+. – 13 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi ḏi l-ğūdi wa-l-ᶜalā' · ᶜalā mā awlā-nā min an-naᶜmā' ·*

T Sammlung von Traditionen über die göttliche Belohnung dessen, der mit Blindheit geschlagen ist.

U Aufzählung von 40 Hadithen, „die auf die Erhabenheit dieser Stellung (sc. des Blinden) hinweisen" in einer *min-hā*-Liste (ab f. 430a–432a). Am Ende der Liste heißt es: „Und dies sind 40 Hadithe über Geduld im Unglück, Dank für erhaltene Gnade, Zufriedenheit mit dem göttlich bestimmten Schicksal in Glück und Unglück mit Beschreibungen von heimgesuchten Propheten und Gottesfreunden. Selig ist, der sich in der Not ein Beispiel an ihnen nimmt" (f. 432a).

V *Ṭurfat al-himyān fī tuḥfat al-ᶜimyān* (180.).

86. *Farr al-ᶜawn <mimman yaddaᶜī> īmān Firᶜawn* (11 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2112–13; GAL II² 282, S II 307; Turan 57; Qūtlāy 124; Ernst 259–66.

H München 886, 181–191* (gelegentlich fehlende Kennzeichnung des Grundtextes); Kairo M 10, 275–90+ (keine Unterscheidung zwischen Grundtext und Kommentar); Berlin Lbg. 295, 528b–544a. – Berlin Lbg. 292, 1–21b; Istanbul EE 1186/2, RP 628/6. – 11 GSH-Nachweise – &

D Istanbul (ᶜAlī Bey Maṭbaᶜası) 1294h. – Unter dem Titel *Īmān Firᶜawn wa-r-raddᶜ alay-hi li-l- ᶜAllāmaᶜ Alī ibn Sulṭān Muḥammad al-Qārī wa ta'yīd Sayyidī Muhyī d-Dīn Ibn al-ᶜArabī li-l-īmān*. Ed. Ibn al-Ḫaṭīb. Kairo (al-Maṭbaᶜa al-Miṣriyya wa-maktabatu-hā) 1383/1964. 96 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī asᶜada man saᶜida*

K Rabīᶜ I 1007 (Kolophon).

Q Erwähnt in 18.130 (*wa-qad katabtu risālatan musammātan bi-Farri l-ᶜawn· mimman iddaᶜā īmāna Firᶜawn*); – 21.451a (*ka-mā bayyantu fī risālatin mustaqilla*); 41.9b (*wa-qad ḏakartu buṭlāna hāḏa l-qawli fī risālatin mustaqilla waqaᶜat šarḥan wa-ṭarḥan li-risālatin ǧaᶜala-hā l-Ǧalālu d-Dawānī· tabaᶜan la-hū fī hāḏihi l-marātibi l-adānī·*), 41.11b (*wa-qad basaṭtu l-kalāma bi-ḏikri fatāwā l-ᶜulamā'i l-aᶜlām fī risālatī l-musammāt Farr al-ᶜawn ᶜamman yaddaᶜī īmān Firᶜawn wa-ḏakartu hunāka l-aḥwaṭa fī amri d-dīni huwa s-sukūtu ᶜan nafsi Bni l-ᶜArabī*), 41.35b (*wa-hāḏā kufrun ṣarīḥ ka-mā bayyantu-hū fī risālatin mustaqilla muštamilatin ᶜalā šarḥi risālatin ṣannafa-hā l-Ǧalālu d-Dawānī wa-tabiᶜa fī-hā Bna ᶜArabī wa-ḫālafa l-ᶜulamā'a r-rabbāniyya· wa-l-mašāyiḫa ṣ-ṣamadāniyya·*); – 140.1460f (*fa-inna kufra-hū ṯābitun bi-l-kitābi wa-s-sunnati wa-iǧmāᶜi l-ummati wa-lā ltiftāta ilā kalāmi Bn al-ᶜArabiyyi wa-man tabiᶜa-hū ka-mā bayyantu-hū fī risālatin mustaqilla*); – 184.98 (*wa-qad allaftu risālatan mustaqilla· fī taḥqīqi hāḏihi l-mas'alati wa-bayyantu mā waqaᶜa la-hum min al-wahmi fi l-mawāḍiᶜi l-muškilati wa-ataytu bi-wuḍūḥi l-adilla· l-mustaǧmaᶜati min al-kitābi wa-s-sunnati wa-nuṣūṣi l-a'imma*).

T Widerlegung der *Risāla fī īmān Firᶜawn* von Ǧalāl ad-Dīn ad-Dawānī (st. 907/1501) über den Glauben Pharaos.

U Die Widerlegung folgt im wesentlichen dem Grundtext. Eingeschoben ist f. 189b–190a eine sieben-gliedrige *min-hā*-Liste mit definitiven Argumenten (*dalā'il qawāṭiᶜ*) für den Unglauben Pharaos.

V Titel so im Textkopf (vgl. auch GAL II² 282). Varianten in Qvw. 18.130 und Qvw. 41.11b.

86n. Nachtrag dazu (8 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2114–15; GAL II² 282.

H Berlin Lbg. 292, 21b–30a*. – 2 GSH-Nachweise.

I *ṯumma ra'aytu an alḥaqa bi-hī taḏyīlan li-yakūna li-l-muddaᶜī takmīlan*

Q Verweis auf 21. (29b–30a).

T Auszug aus dem Geschichtswerk des jemenitischen Gelehrten ᶜAbd al-Wahhāb ibn ᶜAbd ar-Raḥmān al-Burayhī zu dem Gelehrtenstreit zwischen Raḍiyy ad-Dīn Ibn al-Ḫayyāṭ und al-Fīrūzābādī über die Beurteilung Ibn ᶜArabīs.

(87.) *Risāla fī l-Karāma li-baᶜḍ al-awliyā'* = 24.

88. *Nāmūs al-ma'nūs fī talḫīṣ al-Qāmūs* (331 Bl.)

L GAL II² 233, S II 235; Turan 124; Qutlay 152.

H Istanbul NO 4324*, bzw. alte Numerierung 4887 (ᶜĀmir b. A. b. ᶜĀmir al-Miṣrī aṣ-Ṣaḥḥāf, Mekka 1142h), Sü 1018+ (am Rand von M. b. a. Bakr b. ᶜAbd al-Qādir ar-Rāzī: *Muḫtaṣar Ṣiḥāḥ al-Ǧawharī*). – Istanbul Sü 1033/5.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī huwa asmā l-musammā· wa-asnā l-munammā· bi-l-madḥ*

K Abschluss des *tanmīq* Anfang Ramaḍān 1009 (Kolophon).

Q Erwähnt in 21.451b (*ka-mā ašartu ilā baᶜdi-hā fī kitābī n-Nāmūs*).

T Auszug aus dem Lexikon *al-Qāmūs* von Maǧd ad-Dīn al-Fīrūzābādī (st. 817/1415) mit eigenen Ergänzungen, die allerdings zum großen Teil Ibn al-Aṯīrs *an-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ* entnommen sind.

V Titel im Textkopf: *an-Nāmūs al-ma'nūs*.

89. *Tabᶜīd al-ᶜulamā' ᶜan taqrīb al-umarā'* (12 Bl.)

L Ahlwardt 5580; Turan 51, Qutlay 156.

H München 886, 87a–99a*; Berlin Lbg 295, 457–476+. – 7 GSH-Nachweise.

D Ed. Muḥammad ᶜAlī al-Marṣafī. Kairo (ᶜĀlam al-kutub) 1990. 221 S.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ǧaᶜala al-ᶜulamā'· waraṯata l-anbiyā'·*

Q Verweis auf 140. (92b).

T Abhandlung über die Notwendigkeit, sich als Gelehrter von den Herrschenden fernzuhalten.

U Auflistung der *aḫbār* (f. 87b) vom Propheten, dann der *āṯār ᶜan il-aḫyār* (f. 88b). Hierbei zunächst nur gelegentliche kurze *qultu*-Einschübe (f. 89b), dann ein mit *ṯumma ᶜlam* eingeleiteter diskursiver Einschub (f. 90a), dem mehrere weitere in immer enger werdendem Abstand folgen (ff. 90b, 91a, 91b). Diese diskursiven Einschübe nehmen im Verlauf der Schrift immer weiter zu. Auf f. 91a wird mit *al-ḥāṣil* resümmiert. Hieran anschließend 14-gliedrige *min-hā*-Liste (f. 92b–97a) mit Regeln, die für die Verständigen (*ūlū l-albāb*) gelten sollen und über das hinausgehen, was im *ᶜAyn-al-ᶜilm*-Kommentar erwähnt wurde.

V Vgl. 166.

(90.) *Arbaᶜūna ḥadīṯan fī faḍā'il an-nikāḥ* = 9.

91. *Taḥqīq al-iḥtisāb fī tadqīq al-intisāb* (3 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 5600; Qutlay 128f.

H Berlin Lbg. 295, 339b–342a*; München 886, 205b–207a+. – 15 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḥamdu-hū ^{c}alā kulli aḥadin waǧaba*

T Abhandlung zum Nachweis, dass die Abstammung von einer Sklavin nicht schimpflich ist.

V Vgl. 132.

(92.) *Ġāyat at-taḥqīq wa-nihāyat at-tadqīq*

L Mach Nr. 1772, Qutlay 132.

H Princeton, Yehuda Collection 92, 38b–50b*. – Gotha 712.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī yuftaḥu bi-ḥamdi-hī kullu risālatin wa-maqāla*

T Abhandlung zu der Frage, ob sich der Hanafit beim Gemeindegebet an einem Schafiiten ausrichten darf, sowie zu verschiedenen anderen damit zusammenhängenden Fragen. Der Text enthält allerdings keinen Hinweis auf eine Verfasserschaft al-Qārīs. Mach und Qutlay folgen in ihrer Zuordnung des Textes GAL, die Zuordnung in GAL wiederum beruht auf dem Handschriftenkatalog Gotha. Dort findet sich die Angabe, dass al-Qārī auf der Titelseite der Handschrift als Verfasser genannt sei. Da Raḥmatullāh as-Sindī (st. 993) eine gleichnamige Schrift zu diesem Thema verfasst hat (KS III 136; vgl. auch GAL S II 524), handelt es sich wahrscheinlich um eine Fehlzuschreibung. Für eine Abfassung des Textes durch Raḥmatullāh spricht, dass darin die plurale Gebetsordnung abgelehnt wird, denn eine solche Lehrmeinung zu dieser Frage sagt ihm al-Qārī selbst in 22.104b nach.

93.? *Kanz al-aḫbār fī l-ad^{c}iya wa-mā ǧā'a min al-āṯār* Kairo II 209, I^2 349.

94. *al-Mawrid ar-rawī fī <mawlid an-nabī>* (21 Bl.)

L HKh 1901; Ahlwardt Nr. 9545; Turan 132; Qutlay 146.

H Kairo Maǧāmī^c 10, 231b–51b*; Patna 2784, 38b–55b+. – Istanbul Laleli 2041. – 14 GSH-Nachweise.

D Ed. Mabrūk Ismā^{c}īl Mabrūk. Kairo (Maktabat al-Qur'ān) 1992.+ 62 S.

I *Aḥmadu Llāha l-azaliyya l-abadiyya ^{c}alā mā aḍā'a n-nūra al-aḥmadiyya*

K Taḥrīr Rabī^c I 1007 (Kolophon Ms. Patna).

Q Verweise auf 38. (2x: 238a, 249b). – Erwähnt in 17.I290 (*^{c}alā mā bayyantu-hū fī l-Mawrid· li-l-Mawlid·*), 17.X7 (*wa-qad ḍabaṭtu al-asmā'a l-maḏkūrata fī risālatī l-musammāt*...Lücke!); – 18.11 (*wa-qad ḍabaṭtu hāḏihi l-asmā' fī risālatī l-musammāti bi-l-Mawrid· fī l-mawlid·*); – 73.332 (*^{c}alā mā bayyantu-hū fī l-M...*); – 183.8 (*wa-qad ḍabaṭtu hāḏihi l-asmā'a fī l-M...*).

T Abhandlung über das Geburtsfest des Propheten am 12. Rabī^c I.

U Ab f. 233a lehnt sich der Text über weite Strecken an eine Stellungnahme as-Saḫāwīs zum *mawlid*-Fest an und kommentiert sie in *Qāla-qultu*-Anordnung.

V Titel so im Textkopf (f. 234b) und in Qvw. 73.332, dagegen in Qvw. 183.8: *al-Mawrid ar-rawī li-l-mawlid an-nabawī*.

W Eine Werk zum *mawlid* hatte schon al-Qārīs Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī abgefasst: *Itmām an-ni^{c}ma al-kubrā ^{c}alā l-^{c}ālam bi-mawlid sayyid walad Ādam* (GAL II^2 510).

95.? *Risāla fī Awlād an-nabī*

L Ahlwardt Nr. 9645, Turan 134, Qutlay 145.

H Patna 2784, 155b–157b*; Berlin Lbg. 295, 296–299+. – 7 GSH-Nachweise.

I *Qāla Bnu l-Aṯīri Binhā bi-kasri l-bā'i wa-sukūni n-nūni qaryatun min qurā Miṣra*

T Auszüge aus verschiedenen Werken zu den Kindern und Frauen des Propheten ohne Hinweis auf ein Zutun al-Qārīs.

V Siehe 181.

96. *Isti'nās an-nās bi-faḍā'il Ibn ᶜAbbās* (11 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 9673, Turan 117f., Qutlay 149f.

H Kairo M 10, 198b–208b*; Berlin Lbg 295, 373–85+. – 8 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi ᶜalā dīni l-Islām· wa-millati nabiyyi-nā Muḥammadin ᶜalay-hi ṣ-ṣalātu wa-s-salām·*

K Mitte Rabīᶜ I 1011 (Kolophon).

Q Erwähnt in 39.173a (*ka-mā buyyina fī maḥalli-hī mā warada fī faḍli-hī*).

T Sammlung von Traditionen über die Vorzüge von Ibn ᶜAbbās und seinen Nachkommen sowie über das Tal Waǧǧ und die Stadt aṭ-Ṭā'if.

U Die Sammlung beginnt mit einer Aufzählung von 40 Traditionen über die Vorzüge des Ibn ᶜAbbās (f. 198b–200b).

V *Itḥāf an-nās bi-faḍā'il Ibn ᶜAbbās* (vgl. Turan 35), *Itḥāf an-nās bi-faḍl Waǧǧ wa-Ibn ᶜAbbās* (IM 21), *Tuḥfat al-iḫwān min an-nās fī faḍīlat Ibn ᶜAbbās* (EE).

W Vor al-Qārī haben schon mehrere andere Autoren Bücher über Ibn ᶜAbbās, das Tal Waǧǧ und die Stadt aṭ-Ṭā'if verfasst, u. a. Ibn Abi ṣ-Ṣayf (st. 609/1213; vgl. Z VI 36a), al-ᶜAbdarī al-Māyurqī (st. 678/1280; GAL S I 635, Z I 175a), al-Fīrūzābādī (st. 817/1415, vgl. HKh 14), Ibn Fahd (st. 954/1547, vgl. GAL S III 1295, Z VI 209), Ibn ᶜArrāq (st. 963/1556; vgl. GAL S II 534; Z V 12) und ᶜAbd al-Qādir al-Fākihī (st. 982/1574; vgl. Z IV 36c). Al-Qārī erwähnt als Quelle explizit nur Ibn Abi ṣ-Ṣayf (96.202a) und al-Māyurqī (96.204a), bezieht seine Informationen aber vermutlich aus einem späteren Text.

97. *al-Maᶜdin al-ᶜadanī fī <faḍl> Uways al-Qaranī* (7 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 10067; Turan 119, Qutlay 150.

H Berlin Lbg. 295, 387b–394a*; München 886, 108–113+. – 13 GSH-Nachweise.

D Istanbul 1307h. – Ed. Ibrāhīm ibn ᶜAbdallāh al-Ḥāzimī. Riad (Mu'assasat al-Ǧuraysī) ca. 1990. 86 S (nachgewiesen in National Library of Canada).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi ḥaqqa ḥamdi-hī wa-ṣ-ṣalātu wa-s-salāmu ᶜalā rasūli-hī*

Q Verweis auf 187. (393b). – Erwähnt in 34.166b (*wa-qad ḏakarnā aḥādīṯa l-abdāli fī ḏayl risālati-nā l-musammāti bi-Maᶜdini al-ᶜadanī· fī faḍli Uwaysi l-Qaranī*) und 188.128b–129a (*ka-mā bayyantu-hū fī risālatin musammātin bi-l-Maᶜdini l-ᶜadanī*).

T Sammlung von Traditionen über Uways al-Qaranī und die sogenannten *abdāl* („Substitute").

U Traditionen darüber, dass Uways der beste aus der Generation der *tābiᶜūn* ist (f. 387b–388a); – Traditionen über die Erhabenheit (*ǧalāla*) Uways al-Qaranīs (f.

388a–391a); – der Verfasser äußert die Vermutung, dass Uways der Pol der Substitute in der Zeit des Propheten war, und wendet sich damit gegen ʿAlāʾ ad-Dawla as-Simnānī, nach dessen Auffassung Uways' Onkel ʿIṣām diese Position innehatte (f. 391a–b).

V Titel so in Qvw. 34.166b. Kurzform im Textkopf.

98. *Nuzhat al-ḫāṭir al-fāṭir fī tarǧamat aš-Šayḫ ʿAbd al-Qādir* (24 Bl.)

L GAL S I 777; Turan 119f; Qutlay 151.

H Kairo M 10, 252a–275b*. – 6 GSH-Nachweise. – &

D Istanbul (Maṭbaʿat al-Bāb al-ʿĀlī) 1307/1889.+ 80 S. (Auslassungen).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ǧaʿala awliyāʾa-hū li-s-samāʾi aqṭāban wa-ʿimādan*

Q Verweise auf 15. (256b), 34. (261b), 39. (248a), 184. (256b) und 187. (256a).

T Sammlung von Überlieferungen über den hanbalitischen Scheich ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī.

U Die Sammlung beginnt mit einem Abschnitt über die Abstammung des Scheichs und einer Widerlegung der Ansicht, dass er kein *sayyid* sei; es folgen eine Sammlung von vierzig Hadithen, die von ʿAbd al-Qādir überliefert werden (f. 251a–256b), sowie eine Sammlung von vierzig Überlieferungen mit Wundererzählungen über ihn (f. 256b–265b); daran schließt sich eine *min-hā*-Liste mit *fawāʾid*, die von ihm überliefert werden, an (265b–69b).

W Zu den monographischen Schriften über ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī, die bereits vor al-Qārī abgefasst wurden, vgl. Aïnî 247.

99. *<Fatḥ bāb al-isʿād li->šarḥ Bānat Suʿād* (15 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 7498, 7499; GAL I^2 33, S I 69; Muḥammad 178–181; Qutlay 146.

H München 886, 209b–224b*. – Berlin Pet. 195, Bl. 1–23; Pm 221, 58 S.; Istanbul EE 2751. – 5 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḫalaqa s-suʿadāʾa min al-ʿibād*

K Ende Ṣafar 1012 (Kolophon).

Q Erwähnt in 188.128b (*wa-qad suʿidtu bi-šarḥi-hā Fatḥ...*).

T Kommentar zu dem Lobgedicht *Bānat Suʿād* von Kaʿb b. Zuhayr al-Muzanī auf den Gottesgesandten.

V Titel so im Qvw.

W Zum Genre vgl. GAL (s.o.) und Muḥammad 75–181, der zwischen lexikalischen, grammatikalischen philologischen und sufischen Kommentaren (*šurūḥ luġawiyya, naḥwiyya, adabiyya, ṣūfiyya*) unterscheidet. Al-Qārīs Kommentar rechnet er zu den sufischen Kommentaren. Einziger weiterer sufischer Kommentar ist ihm zufolge *al-Isʿād fī taḥqīq Bānat Suʿād* von M. b. A. Budayr al-Qudsī (Muḥammad 167). Allerdings schreibt er an anderer Stelle (S. 181), dass man in al-Qārīs Kommentar nur von Zeit zu Zeit (*bayn al-ḥīn wa-l-ḥīn*) auf sufische Hinweise (*išārāt ṣūfiyya*) stoße. Al-Qārīs Lehrer Ibn Ḥaǧar hat ebenfalls einen Kommentar zu dem Gedicht verfasst (vgl. GAL S I 69 Nr. 10). Al-Qārīs Kommentar selbst enthält Exzerpte aus den Kommentaren von at-Tabrīzī (st. 502/1108; GAL I 33, Nr. 2) und Ibn Hišām (st. 761/1360; GAL I Nr. 4), bzw. aus den Kommentaren, die von ihnen abhängig sind. Die meisten Übernahmen jedoch – zum großen Teil sind es Zitate von grammatischen Erklärungen – stammen aus dem Kom-

mentar *Muṣaddiq al-faḍl* von Šihāb ad-Dīn al-Hindī (st. 848/1444; GAL S I 69 Nr. 7), vgl. Muḥammad 181. Al-Qārī nennt ihn al-Fāḍil al-Hindī (vgl. z.B. 99.214b)

100.? *R. al-Aḥādīṯ* Paris (Blochet) 6084 = 10. oder 11.?

(101.) – (102.) Istanbul Süleymaniye 1055/2–3, Fehlzuschreibungen durch Brockelmann.

(103.) – (105.) Istanbul Süleymaniye 1033/2–4, Fehlzuschreibungen durch Brockelmann.

106.? *<Risālat> al-Balā' <ṯamrat> al-wilā'* Istanbul Süleymaniye 1040/12.

107. *ar-Rā'iḍ fī masā'il al-farā'iḍ*

H Istanbul Süleymaniye 1040/14.
T Abhandlung zum Erbrecht.
Z Kommentar von Yūsuf al-Asīr (so GAL).

(108.) – (117.) Istanbul Süleymaniye 1040/18–27, Fehlzuschreibungen durch Brockelmann.

118. *<Sayr al-bušrā fī s-siyar> al-kubrā* (162 Bl.)

L Turan 139–140; Qutlay 158.
H Süleymaniye 836*
I *al-Ḥamdu li-Llahi llaḏī taǧallā li-ẓuhūri wuǧūdi-hī · wa-taḥallā bi-luṭfi-hī wa-ǧūdi-hī ·*
Q Verweise auf 38. (4b) und 199. (3a). – Erwähnt in 10.24 (*wa-tafṣīlu-hū fī s-Siyar*), 10.40 (*wa-tafṣīlu-hū fī Siyari-nā*), 10.89 (*wa-bayyantu waǧha-hū fī šarḥi-hī wa-kaḏā fī s-Siyari ʿalā waǧhi l-istīfā'*); 140.1509 (*wa-qad basaṭtuʿ alay-hi l-kalām · fī sīrati-hīʿ alay-hi s-salām ·*).
T Biographie des Propheten Muḥammad von der Geburt bis zur Heirat mit Ḫadīǧa.
V Titel so auf dem Deckblatt der Handschrift. GAL schreibt *as-Sīra al-kubrā*

119. *Šarḥ Ṭayyibat an-našr*

L GAL S II 275.
H Istanbul RP 12.
T Kommentar zu dem Lehrgedicht *Ṭayyibat an-našr fī l-qirā'āt al-ʿašr* von Ibn al-Ǧazarī über die zehn verschiedenen Lesarten des Koran.

(120.) *Risāla fī r-radd ʿalā man ḏamma maḏhab Abī Ḥanīfa* Kairo² V 199 = 21.
(121.) *Risāla fī ḥimāyat maḏhab al-imām Abī Ḥanīfa* Āṣaf. II 1306 = 21.
(122.) *Manāqib al-imām al-aʿẓam* = erster Teil von 123.

123. *al-Aṯmār al-ǧaniyya fī <asmār> al-Ḥanafiyya* (101 Bl.)

L Turan 116f; Qutlay 149.

H Istanbul Şehīd ᶜAlī Paša 1841, 1–101* (Autograph! Vgl. Müstaqīmzāde 324). – Istanbul AS 1305.

D Der erste Teil mit dem Auszug aus al-Kardarīs *Manāqib Abī Ḥanīfa* ist als *Ḏayl* der Druckausgabe von Ibn Abī l-Wafā' *al-Ǧawāhir al-muḍiyya* (Hyderabad/Dekkan 1332h) beigebunden (dort II 450–556+).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi rabbi l-arḍi wa-s-samā'· ḏī l-faḍli wa-ṭ-ṭūli wa-n-naᶜmā'·*

Q Verweise auf 15. (4x: 1b, 2a, 2b, 7b), 16. (2b), 17. (2x: 37b, 65a), 21. (2x: 59b, 79a), 26. (7a), 138. (60b), 160. (72a–b) und 184. (2x: 4b, 37b). – Erwähnt in 139. (vgl. Qutlay 320: *wa-qad katabtu risālatan mustaqillatan fī tarǧamati-hī wa-aṣḥābi-hī wa-ǧamāᶜati-hī*); – 140.154 (*wa-qad laḫḫaṣtu manāqiba-hū l-ᶜaliyya· wa-manāqiba aṣḥābi-hī l-ǧaliyya· wa-ḏayyaltu-hū bi-ṭabaqāti atbāᶜi-hī l-ḥanafiyya· wa-sammaytu-hū bi-l-Aṯmar al-ǧaniyya fī asmār al-Ḥanafiyya*).

T Biographisches Sammelwerk zu Abū Ḥanīfa und den Hanafiten mit Auszügen aus früheren Werken, das sich in drei Teil gliedert (vgl. hier unter U).

U Der erste Teil (f. 1b–29b) ist in Abschnitte (*fuṣūl*) gegliedert: *Faṣl fī maqām ᶜilmi-hī* (5b) – *F. fī iᶜtiqādi-hī* (7a) – *F. fī waraᶜi-hī wa-taqwā-hu wa-zuhdi-hī wa-ᶜilmi-hī wa-karami-hī* (12b) – *F. fī wafāt al-imām {R}* (16a) – *F. fī qirā'āt šāḏḏa tunsabu ilā l-imām* (17b) – *F.* (19a) – *F. fī faḍl Abī Yūsuf {r}* (21a) – *F. fī manāqib al-imām Muḥammad ibn al-Ḥasan {r}* (22b) – *F. fī manāqib al-imām ᶜAbdallāh ibn al-Mubārak {R}* (23b); – *F. fī manāqib al-imām Zufar {r}* (25a); – *F. fī manāqib Dāwūd aṭ-Ṭā'ī {Q}* (25b); – *F. fī ḏikr Wakīᶜ b. al-Ǧarrāḥ al-Kūfī {r}* (26b); – *F. fī ḏikr Ḥafṣ b. al-Ǧiyāṯ an-Naḫᶜī al-Kūfī* (26b); – *F. fī ḏikr Yaḥyā b. Zakariyyā' Ibn Abī Zā'ida b. Maymūn {r}* (26b); – *F. fī ḏikr al-Ḥasan b. Ziyād al-Kūfī mawlā al-anṣār* (27a); – *F. fī ḏikr baqiyyat aṣḥāb al-imām min ṭawā'if al-anām {r}* (27a); – *F. fī baqiyyat ṭabaqāt al-Ḥanafiyya al-mašhūrīn fī ṭ-ṭarīqa al-Ḥanafiyya* (30a). Von f. 21a bis 29b stellt dieser erste Teil einen Auszug aus den *Manāqib Abī Ḥanīfa* von Muḥammad al-Kardarī (st. 827) dar, wie al-Qārī am Ende selbst klarstellt (*wa-ᶜlam anna llaḏī ḏakarnā-hu qad iḫtaṣarnā-hu ᶜan Manāqib al-Kardarī*; 29b).

Der zweite Teil (f. 30a–99a) ist ein Auszug aus dem hanafitischen Personen-Lexikon *al-Ǧawāhir al-muḍī'a* von ᶜAbd al-Qādir Ibn Abi l-Wafā' al-Qurašī (st. 775/1373) mit zahlreichen eigenen Ergänzungen und Erklärungen.[1] Der Text folgt in seiner Anordnung im wesentlichen der Vorlage. Gelegentlich werden aber Einträge miteinander vermischt (so z.B. II Nr. 606 und 607, Nr. 649 und 650 und Nr. 682 und 683 der Vorlage). Gegenüber Ibn Abi l-Wafā' finden sich ca. 100 zusätzliche Einträge zu Personen, auf deren Namen al-Qārī in der älteren hanafitischen Literatur gestoßen ist.

Der dritte Teil (f. 99b–101), wiederum als Abschnitt (*faṣl*) bezeichnet, enthält Biographien hanafitischer Gelehrter des Jemen aus dem *Ṭabaqāt*-Werk eines gewissen ᶜAlī b. al-Ḥasan al-Ǧazarī aš-Šāfiᶜī.

V Titel so in Qvw. 140.154. *Ṭabaqāt al-Aḥnāf*, vgl. 21a. Der erste Teil ist separat unter dem Titel *Manāqib al-imām al-aᶜẓam* veröffentlicht worden, vgl. 122.

---

[1] Vgl. dazu 123.99b: *wa-la-hū al-Ǧawāhir al-muḍī'a fī ṭabaqāt al-Ḥanafiyya wa-min-hā iqtaṣartu hāḏi-hi l-qaṭfa al-ǧaniyya wa-l-lamᶜa al-marḍiyya.*

124.? *Risāla fī bāb al-imāra wa-l-qaḍā'* Istanbul Süleymaniye 1029/15 = Auszug aus 17.?

(125.) *Fawā'id ǧalīla wa-ǧaliyya*
H Princeton Garrett 2001, 137b–138b.
I *Qāla Abū ᶜAliyyi r-Rāzī ṣaḥabtu l-Fuḍayla ṯalāṯīna sanatan*
T Auszug aus der Schrift *Dāmiġat al-mubtadiᶜīn wa-nāṣirat al-muhtadīn* von Ḥusām ad-Dīn Ḥasan ibn Šaraf at-Tabrīzī (st. ca. 790h) ohne Hinweis auf eine Beteiligung al-Qārīs.

126.? *Lubāb al-marām fī ziyārat an-nabī {s}* Istanbul Süleymaniye 386/4. = 69.?
(127.) *Rafᶜ al-ᶜaḏāb ᶜan ahl al-qubūr* = 29.

128. <*Fatḥ Bāb al-ᶜināya bi-*>*šarḥ an-Nuqāya* (3 Bde.)
L HKh 1972; GAL S I 648 i.; Turan 78; Qutlay 133.
H Istanbul EE 778–79, Fatih 1836, HBA 270, NO 1661, Sü 512–13 (1160h).
D Ed. Muḥammad ibn Nizār Tamīm und Hayṯam ibn Nizār Tamīm auf Grundlage des pakistanischen Drucks und der Süleymaniye-Handschriften mit Kennzeichnung der wichtigsten Unterschiede. 3 Bde. Beirut (Dār al-Arqam ibn Abi l-Arqam) 1418/1997.* – Ed. ᶜĀlim Ǧān ibn Muḥammad Ǧān al-Bārūdī. 2 Bde. Kasan (Maṭbaᶜat Ḫārīṭūnuf) 1320/1902; 2. Aufl. 1325/1907. – 2 Bde. Karachi 1326/1908. 767 + 576 S. – Delhi (al-Ǧāmiᶜa al-Milliyya) 1351h. – Ed. aš-Šayḫ ᶜAbd al-Fattāḥ Abū Ġudda auf Grundlage der in Kasan und Indien erschienenen Druckausgaben. 1. Band (Edition auf 10 Bde. angelegt, übrige Bde. nicht erschienen!). Aleppo (Maktab al-Maṭbūᶜāt al-Islāmiyya) 1387/1967+.
I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ǧaᶜala l-ᶜulamā'· waraṯata l-anbiyā'· wa-ḫulāṣata l-awliyā'· allaḏīna yadᶜū la-hum malā'ikatu s-samā'·*
K Taḥrīr 1003 (Kolophon).
Q Verweis auf 16. (I33). – Erwähnt in 10.81 (*ᶜalā mā bayyantu-hū fī Šarḥi Muḫtaṣari l-Wiqāya·wa-hwa Llāhu waliyyu l-hidāya·*); – 140.I47 (*ka-l-isfāri bi-l-faǧri dūna l-ġalasi wa-waḍᶜi l-yamīni dūna l-irsāli wa-qad bayyannā l-adillata bayna-nā wa-bayna l-muḫālifīna maᶜa-nā fī Šarḥi n-Nuqāya*), 262 (*wa-taḥqīqu hāḏihi l-mas'alati wa-mā fī-hā min ar-riᶜāya· fī šarḥi-nā li-n-Nuqāya· Muḫtaṣari l-Wiqāya· wa-Llāhu waliyyu l-Hidāya·*).
T Kommentar zu dem Buch *an-Nuqāya* von Ṣadr aš-Šarīᶜa (al-Aṣġar) ᶜUbayd Allāh b. Masᶜūd al-Maḥbūbī (st. 745/7), einem Auszug aus der *Wiqāyat ar-riwāya fī masā'il al-Hidāya* seines Großvaters Tāǧ aš-Šarīᶜa Maḥmūd al-Maḥbūbī. Letztgenanntes Werk ist eine Zusammenfassung der wichtigsten Fragen aus der *Hidāya* von Burhān ad-Dīn al-Marġinānī (st. 593/1197).
V Titel so in den Druckeditionen. Abweichungen treten nur hinsichtlich der Präposition auf, die zwischen den beiden Teilen des Titels steht (*li-, bi-, fī*), vgl. Abū Ġudda in seiner Einleitung S. 27.
W Brockelmann (GAL S I 648) listet mehrere Kommentare zum Grundwerke auf, die vor al-Qārī verfasst wurden. Al-Qārī selbst kennt die Kommentare von aš-Šumunnī (st. 872/1467), zit. 17.I74, al-Birǧandī (st. 932/1525), zit. 73.63, 116, 144, 172, alle vier

Male sehr kritisch und al-Quhistānī (st. nach 950/1534), zit. 26.142b; 73.306. Auch zu diesem Kommentar äußert sich al-Qārī sehr kritisch, vgl. oben...

Z Al-Bārūdī, der Herausgeber der Kasaner Ausgabe, war Schüler von Šihāb ad-Dīn al-Marǧānī (1818–1889), einem zentralen Vertreter der tatarisch-baschkirischen Gelehrtenschaft im 19. Jahrhundert, vgl. Abū Ġudda in der Vorrde seiner Textedition (S. 5f). Zu al-Marǧānī vgl. Kemper 3, 13f, 429–65. – Die in Delhi erschienene Ausgabe ist mit einer Glosse von aš-Šayḫ Muḥammad Iʿzāz ʿAlī versehen, die den Titel *Maḥmūd ar-riwāya li-man ṭālaʿ šarḥ an-Nuqāya* trägt (vgl. Abū Ġudda in seiner Vorrede S. 7). Sein Vater, aš-Šayḫ Anwar al-Kašmīrī soll gesagt haben: „Nichts von dem, was Scheich ʿAlī al-Qārī gebracht hat, erfüllt die Herzen so sehr mit Bewunderung wie sein *Nuqāya*-Kommentar. Er muss an Stelle des *Wiqāya*-Kommentars in den regulären Unterricht aufgenommen werden" (zit. bei Abu Ġudda S. 27). – Für die redigierte Druckausgabe von Muḥammad und Hayṯam at-Tamīm hat Šayḫ Ḫalīl al-Mays, Muftī von Zaḥla und der westlichen Bekaa-Ebene sowie Direktor der libanesischen Niederlassung von al-Azhar, eine Vorrede geschrieben. Er lobt darin das Buch als ein Muster für die islamische Rechtsvergleichung (*al-fiqh al-islāmī al-muqārin*), wie sie heute in den islamischen Universitäten und Instituten im Fiqh-Unterricht betrieben wird, bei der nämlich für die von den verschiedenen Rechtsschulen vertretenen Positionen die jeweiligen Rechtsgründe aus Koran und Sunna angeführt werden. Wie aus dem Vorwort der beiden Herausgeber (S. 11) hervorgeht, war es al-Mays, der sie zur Herausgabe des Buches ermutigte, weil er es in den Fiqh-Kursen des Azhar-Instituts von Beirut benutzen wollte. Tatsächlich wurde es 1997/ 98 in den Lehrplan für die Sekundarstufe des Instituts aufgenommen (S. 12). Die Herausgeber selbst sind Schüler von Scheich ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ġudda und waren, wie sie in ihrem Vorwort (S. 10) erklären, erst durch ihn auf das Buch aufmerksam geworden.

(129.) *Fī iʿrāb lā ilāha illā Llāh* = 32.

130.? *Risāla fī Ḥadīṯ al-wāʾida wa-l-mawʾida* Istanbul Süleymaniye 1029/23

131.? *Kurrāsat al-Kašf fī muǧāwazat al-alf*

L IM 480; Turan 132; Qutlay 160.

H Süleymaniye 1029/24 (im Katalog der Bibliothek ist der Text allerdings nicht als Schrift al-Qārīs ausgewiesen).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi wa-ṣ-ṣalātu wa-s-salāmu ʿalā rasūli Llāh* (IM)

T Kommentar zu as-Suyūṭīs Schrift *al-Kašf ʿan muǧāwazat hāḏihi l-umma al-alf.*

V *al-Maslak al-awwal fī-mā taḍammana-hū l-Kašf ʿan muǧāwazat hāḏihi l-umma al-alf* (IM).

(132.) *Fī Ḥall masʾalat <ubtuliya bi-hā ǧahala> fī bāb an-nasab* = 91.

(133.) *R. fī Ḥaqq al-Mahdī* = 39.

134. *Al-Mulammaʿ Šarḥ an-Naʿt al-muraṣṣaʿ* (3 Bl.)

L Turan 133, Qutlay 148.

H Princeton Garrett 2001, 4b–7a*, München 886, 101b–103a+. – 18 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-mubdi'i l-mubdiᶜi l-ḥakīm*

T Kommentar zu dem von al-Qārī selbst verfassten paronomastisch gereimten Lobgebet auf den Propheten *an-Naᶜt al-muraṣṣaᶜ bi-l-muǧannas* (München: *maǧlis*) *al-musaǧǧaᶜ*.

135. *Šarḥ aš-Šāṭibiyya* (599 Bl.)

L GAL S I 726; Qutlay 142f., al-Ġarmī 158.

H Istanbul HP 68* (Mekka 1099h). – Istanbul HSA 21, RP 11. – &

D Kairo? (al-Maṭbaᶜa al-ᶜĀmira) 1302h (vgl. Qūtlāy). – Gem. Vorwort zu 5. (S. 10) erschien das Werk außerdem in Indien als Steindruck.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi n-nāfiᶜi bi-l-qur'ān· li-ahli l-īmān·*

K Taḥrīr 1013 (Kolophon).

T Kommentar zu dem auf *lām* reimenden Lehrgedicht *Ḥirz al-amānī wa-waǧh at-tahānī* über die verschiedenen Koranlesungen (*qirā'āt*) von aš-Šāṭibī.

V *Ḥadaṯ al-amānī bi-šarḥ Ḥirz al-amānī* (al-Ġarmī). Turan 121 hat diese Schrift mit 5. verwechselt.

(136.) *Tazyīn al-ᶜibāda fī rafᶜ as-sabbāba* = 47.

(137.) *Istiḫrāǧ al-maǧhulāt li-l-maᶜmūlāt*, aufgrund eines Zuordnungsfehlers von Brockelmann al-Qārī zugeschrieben. Wirklicher Verfasser ist Ḥusayn b. Ša'mī al-Hattārī (st. um 1100), vgl. Sbath Nr. 510.

138. *Ḍaw' <al-maᶜālī li-Bad'> al-amālī* (40 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 2415–18; GAL I^2 552, S I 765; Qutlay 123; EI^2 X 916a.

H Berlin We 1825, 1–40* (1235h). – Istanbul ÇAE 395/2, EE 1210, 1256, 1263, 76–108 (1140h), 2751, 193–253 (1194h), 3535, 59–99 (1158h), Fatih 3011, 3017 (1062h), 3543, 16–44 (1208h), 5387, 1–51 (Istanbul 1202), Ham 764/1, HME 1310, 1–39 (1147h), 1347, 1–39 (1262h), 1382 (Zile 1182h), 1434 (1088h), 3813, 1–31 (1217h), HSA 620, HvP 125, 1–31 (1176h), Lal 2250, 15–51 (Istanbul 1151h), 2252 (1116h), 2253 (1106h), 2254 (1124h), 2255 (1111h), 2256, (1108h), 2257 (1173h), 2264, 38–68 (1135h), NO 2153, 2154, 2190, RüK 1189, 58–91 (1128h), Se 352, Sü 774 (1115h), 1074, 77–111 (1107h). – 1 GSH-Nachweis.

D Istanbul (Harbiye Matbaası) 1278h (56 S.) – Istanbul (Muharram Ef. Matbaası) 1289h; – Istanbul 1293; – Bombay (Haydari Press) 1879 (60 S.); – Kairo (al-Maṭbaᶜa al-Wahbiyya) 1296h; – Delhi 1302 (1884); – Istanbul (Dār aṭ-ṭibāᶜa al-ᶜĀmira) 1302h (46 S.); – Kairo 1309h; – Istanbul 1319h; – Kairo (Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī) 1349h; – Ed. ᶜAbd al-Laṭīf Ṣāliḥ Farfūr mit Anm. Damaskus (Maktabat al-Maᶜārif) 1379h; – 2. erweiterte und überarbeitete Auflage ca. 1970.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī waǧaba wuǧūdu ḏāti-hī.*

K Mitte Šawwāl 1010 (Kolophon).

Q Verweise auf 184. (3x: 1b, 2b, 23a). – Erwähnt in 20.453 (*wa-qad bayyantu waǧha-hū fī Ḍaw'i l-maᶜālī šarḥi Bad'i l-amālī*); – 26.127b (*wa-ḏakartu fī-hā... anna l-anbiyā'a... maᶜṣūmūn*); – 123.60b (*wa-qad šaraḥtu-hā wa-sammaytu-hū Ḍaw'a l-maᶜālī*).

T Kommentar zu der auf *lām* reimenden Qaṣīda *Bad' al-amālī*, einem Glaubensbekenntnis des hanafitischen Gelehrten Abu l-Ḥasan Sirāǧ ad-Dīn ᶜAlī ibn ᶜUṯmān al-Ūšī al-Farġānī (st. nach 569/1173).

V Titel so im Textkopf. Der in GAL genannte Titel *Ḍaw' al-amālī* ist eine fehlerhafte Zusammenziehung.

W Brockelmann führt sechs Kommentare auf, die vor al-Qārī abgefasst wurden. Al-Qārī verwendet den Kommentar von von ᶜIzz ad-Dīn Ibn Ǧamāᶜa (st. 819/1416) als Zweitbuch, vgl. oben S...

Z Glosse von Sulaymān al-Maqarrī al-Miṣrī al-Ḥanafī (vgl Mirdād 318). – Anonyme Glosse mit dem Titel *Tuḥfat al-aᶜālī*. Kairo (al-Maṭbaᶜa al-Wahbiyya) 1296h, 1309h. 104 S. – Glosse unter dem Titel *Abḥāṯ fi l- ᶜaqīda* von ᶜAbd al-Laṭīf Ṣāliḥ Farfūr. Damaskus (Dār al-Fikr) 19??. 147 S. – Türk. Übersetzung von Ḥusnī Efendī. Istanbul 1304h.

139. *Fatḥ al-muġaṭṭā fī Šarḥ al-Muwaṭṭā* (474 Bl.)

L GAL I² 186, S I 298; Qutlay 312–24.

H Istanbul Sü 289*. – Istanbul AE 210, 211, AS K. 63, O. 733, 734, EE 396, Fatih 1000, IS 107, Lal 581, NO 1120, 1121, RP 328, Rük 210, 211. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi ᶜalā wuǧūdi naᶜmā'i-hī wa-šuhūdi ālā'i-hī*

K An einem Freitag Mitte Ǧumādā II 1013 (Kolophon).

Q Verweise auf 15. (3b), 17. (4b), 123. (vgl. Qutlay 320) und 183. (16b).

T Kommentar zu Muḥammad aš-Šaybānīs Rezension des *-Muwaṭṭā* von Mālik ibn Anas (st. 179/796).

V Die in GAL I² 186 und auch in einigen Handschriften (z.B. RüK) zu findende Titelvariante *Šarḥ muškilāt al-Muwaṭṭā* geht vermutlich auf den Textkopf zurück, wo das Werk vorgestellt wird als *šarḥ laṭīf wa-fatḥ šarīf li-baᶜḍ muškilāt kitāb al-Muwaṭṭā biriwāyat al-imām Muḥammad ibn al-Ḥasan* (vgl. Qutlay 317).

W Erstes Werk seiner Art, weitere Kommentare aus späterer Zeit sind in GAL und bei Qūtlāy 315f aufgelistet.

Z ᶜAbd al-Ḥayy al-Laknawī (st. 1304) lehnt sich in seinem Kommentar zum *Muwaṭṭā* stark an al-Qārī an, wirft ihm allerdings zahlreiche Nachlässigkeiten (*musāmaḥāt*) bei der Prüfung der Gewährsleute (*tanqīd ar-ruwāt*) vor (vgl. Qūtlāy 319).

140. *Šarḥ ᶜAyn al-ᶜilm* (916 S.)

L HKh 24, 1182; GAL I² 540, S I 749 Nr. 17; Turan 44f; Qutlay 159.

H Istanbul ÇAE 60, HBA 365, Lal 1415, 1416, NO 2452, 2453, 2454. – &

D 2 Bde (526 S. + 390 S.). Kairo (Maktabat aṯ-Ṯaqāfa ad-dīniyya) 1989*. – Ed. J. Gottwaldt. Kasan 1856. – 2 Bde. Kairo (al-Maṭbaᶜa al-ᶜĀmira) 1291/1874. – Istanbul 1292h. – Lahore 1309h. – 2 Bde. Kairo (Idārat aṭ-ṭibāᶜa al-Munīriyya) 1351–53/1932– 34.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-ᶜaliyyi l-ᶜaẓīmi l-ᶜalīm · ᶜalā mā hadā-nā ila ṭ-ṭarīqi l-qawīm ·*

K Abgeschlossen am Abend des ersten Donnerstags (*āḫir yawm al-ḫamīs al-mušrif ᶜalā laylat al-ǧumᶜa al-musammāt bi-laylat ar-raġā'ib*) des Monats Raǧab im Jahre 1014 (Kolophon).

Q Verweise auf 15. (I48), 17. (2x: I54, 187), 18. (I509), 35. (I317), 41. (2x: I45, II239), 51. (I104), 52. (9x: I100f, 131, 134, 136, 206, 340, 379, II386), 56. (I96), 68. (I206), 69. (I208), 77.? (I67), 78. (2x: I321, 328), 79. (I305), 80.? (I499), 86. (I460f.), 118. (I509), 123. (I54), 128. (2x: I47, 262), 183. (2x: I186, 300f), 184. (I33), 187. (II372), 188. (I190), 193. (II386), 194. (I264), 199. (I97). – Erwähnt in 10.59 (*wa-taḥqīqu maʿnā-hu fī bābi l-ḫawfi wa-r-raǧāʾi fī Šarḥi ʿAyni l-ʿilm*), 10.102 (*ka-mā bayyantu-hū fī Š... min marātibi l-makāsib*); – 89.92b (*wa-qad ḏakarnā naḏaran yasīran fī faḍli l-ʿilmi wa-mayyaznā bayna l-ʿulūmi l-maḥmūdati wa-l-maḏmūmati fī Š... baqiya baʿḍu l-ādāb · al-lāzim li-ūlī l-albāb ·*).

T Kommentar zu dem Werk *ʿAyn al-ʿilm wa-zayn al-ḥilm*, einem Auszug aus al-Ġazālīs *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Zum Verfasser des Grundwerks schreibt al-Qārī: „Er gehört entsprechend dem, was Scheich Ibn Ḥaǧar in seinem Kommentar zur *Muqaddima* ausgesprochen hat, zu den vornehmen Frommen Indiens. Man hat auch gesagt, dass es einem der Gelehrten und Scheiche von Balḫ zugeschrieben wird. Gott weiß, welche richtige Absicht er (sc. der Verfasser) bei der Verheimlichung seiner Biographie gehegt hat" (140.I3). Als Verfasser wird in der späteren Literatur (vgl. die Ergänzungen in HKh sowie GAL) Muḥammad ibn ʿUṯmān al-Balḫī (um 800/1397) genannt.

U Strukturierung ergibt sich durch das Grundwerk, das in 20 Kapitel eingeteilt ist, denen eine Vorrede über das Wissen (*ʿilm*; I14–54) vorausgeht. Die einzelnen Kapitel handeln von 1. *wird* (I55); – 2. *infāq* und *qanāʿa* (I140); – 3. *ṣawm* und *kasr aš-šahwa* (I168); – 4. *safar, ḥaǧǧ* und *ġazw* (I186); – 5. *tazawwuǧ* und *taḫallī* (I217); – 6. *kasb* und *waraʿ* (I248); – 7. *ittibāʿ* und *maʿīša* (I271); – 8. *ṣuḥba* (I351); – 9. *ṣamt* und *āfāt al-lisān* (I449); – 10. *anāt, ʿaǧala, ḥilm, ʿafw, naṣīḥa* und *ḥiqd* (II2); – 11. *ʿuzla, ḫumūl, ḥubb aḏ-ḏamm* und *buġḍ al-madḥ* (II20); – 12. *tawāḍuʿ* und *ḏikr al-minna* (II46); – 13. *iḫlāṣ, niyya* und *ṣidq* (II65); – 14. *tafwīḍ, qaṣr al-amal, ḏikr al-mawt* und *intibāh* (II109); – 15. *nafy al-ḫawāṭir* und *riyāḍa* (II128); – 16. *tawba, murābaṭa* und *taqwā* (II172); – 17. *ṣabr, riḍāʾ* und *šukr* (II212); – 18. *ḫawf* und *raǧāʾ* (II247); – 19. *faqr* und *zuhd* (II274); – 20. *tawḥīd, tawakkul* und *yaqīn* (II313). Am Ende steht ein Schlusswort zu *maḥabba* und *sulūk* (II354). – Al-Qārī fügt zwei kurze *min-hā*-Listen ein, davon eine über die verworfenen Wissenschaften (*ʿulūm maḏmūma*; I43f), die andere über die Angelegenheiten, die der Empfänger von Almosen (*qābiḍ*) beachten soll (I167f).

V *Fahm al-maʿlūm* (HKh 24), *Fatḥ zayn al-ḥilm šarḥ ʿAyn al-ʿilm* (Mirdād 319).

W Vor al-Qārī hatte schon sein Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī einen unvollständigen Kommentar zu dem gleichen Grundwerk verfasst (vgl. Ibn Ḥaǧar *al-Ḫayrāt al-ḥisān* 14).

141. *Muʿtabar <al-madār fī Muḫtaṣar> al-Manār* (143 Bl.)

L GAL II² 98, Turan 89, Qutlay 127.

H Istanbul Lal 763, 1–143*. – &

D Unter dem Titel *Šarḥ Muḫtaṣar al-manār al-musammā Tawḍīḥ al-mabānī wa-tanqīḥ al-maʿānī*. Ed. Ilyās Qabalān (Ilyas Kaplan). Beirut: Dār Ṣādir 1427/2006.+ 490 S. Grundlage der Edition sind die Istanbuler Handschrift und eine Kairoer Handschrift.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī anāra manāra ʿilmi aṣli t-tafrīd·, wa-aṯbata ʿilma kalimati t-tawḥīd·*

K Abschluss des Tanmīq Donnerstag, Mitte Muḥarram 1011, vgl. den Faksimile-Abdruck der Kairoer Handschrift bei Kaplan 24.

Q Verweis auf 16. (98b).

T Kommentar zu dem Auszug von Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī (st. 807/1405) aus *al-Manār fī uṣūl al-fiqh* von Ḥāfiẓ ad-Dīn n-Nasafī (st. 710/1310). In einem anderen Werk (123.52a) erklärt al-Qārī, dass das Grundwerk eine Synopse der *Uṣūl* von Faḫr ad-Dīn Abū l-ᶜUsr al-Pazdawī und der *Uṣūl* seines Bruders Abu l-Yusr al-Pazdawī sei.

V Titel so am Rande der Istanbuler Handschrift. Der bei Qūtlāy erwähnte und in der Druckausgabe verwendete anderslautende Titel *Tawḍīḥ al-mabānī wa-tanqīḥ al-maᶜānī* (in GAL II² 98 zu *Tanqīḥ al-muᶜtabar* verkürzt) scheint auf der Werkefinition im Textkopf zu basieren, die mit den Worten beginnt: *inna hāḏā šarḥ laṭīf wa-fatḥ šarīf muštamil ᶜalā tawḍīḥ al-mabānī wa-tanqīḥ al-maᶜānī.*

W Al-Qārī hat die Erklärungen aus dem Kommentar von Qāsim ibn Quṭlubuġā (st. 879/1474) eingearbeitet (vgl. Kaplan in seinem Vorwort zur Druckedition S. 5).

(142.) *Bidāyat as-sālik* = 59.

143.? *Ibtidā' barāt* Hyderabad Āṣafiyya I 602, 261 = 54.?

144.? *Ḥukm ar-rafḍa* Hyderabad Āṣafiyya I 624, 665 = 25., 26.?

145.? *Risāla fī t-Tazwīq* (*t-Tazwīǧ*?) Hyderabad Āṣafiyya I 630, 261 = 74.?

146.? *Risāla fi l-ᶜAtama* ebenda.

(147.) *Risāla fi l-Kalima aṭ-ṭayyiba* ebenda. = 32.

148.? *Risāla fī Ṭarīq taḥṣīl al-ᶜilm* Rampur I 374, 13b. = 89.?

149.? *al-Maǧālis aš-Šaᶜmiyya fī mawāᶜiẓ al-bilād ar-Rūmiyya* Kairo I² 352. Nach IM II 429 existiert ein gleichnamiges Werk von ᶜAbd al-Ġanī an-Nābulusī.

150.? *Miṣbāḥ aẓ-ẓulm ᶜalā l-manhaǧ al-atamm* gedr. Mekka 1314.

151.? *Mawlid an-nabī wa-naǧāt abaway-hi* Āṣafiyya II 1328/93 = 94.?

152.? *Risāla fī Iḥrāq al-muṣḥaf iḏā ḫaraǧa min al-intifāᶜ* Rampur I 197.

153.? *Risāla fī masā'il aṣ-ṣalāt* Rampur I 200, 225 = 22. od. 47.?

154.? *Maǧmūᶜat Rasā'il qawl al-ǧalī* Rampur I 247, 523.

155.? *ᶜAqīdat ahl al-islām wa-l-īmān* Rampur I 247, 351.

156.? *al-Istinān ᶜinda l-qiyām ilā ṣ-ṣalāt* Rampur I 163 = 77.?

157.? *Muġīṯ al-qulūb li-mā yazūl bi-hī ᶜilal al-ǧahl wa-ḏ-ḏunūb* Rampur I 190.

158.? *Risāla fi l-Istinǧā'* Rampur I 196 = Auszug aus 17. oder 140.?

(159.) *R. fī Munāqaṣat al-Bayḍāwī bi-l-ḥadīṯ bi-rafᶜ al-ᶜaḏāb ᶜan ahl al-qubūr* = 29.

160. <*Taᶜlīqāt al-Qārī ᶜalā Ṯulāṯiyyāt*> *al-Buḫārī* (23 Bl.)

L GAL I² 166, IIb; GAS I 129; Qutlay 389–400.

H Istanbul Şehid Ali Paşa 1841*, 102a–125b (Nach GAS und Müstaqīmzāde 324 handelt es sich um einen Autograph). – 1 GSH-Nachweis. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi fāṭiri s-samawāti wa-l-arḍi wa-mūǧidi-hā ᶜalā ġayri miṯāl*

K Taḥrīr Ḏū l-Qaᶜda 1010 (Kolophon).

Q Verweis auf 17. (103a). – Erwähnt in 123.72a–b (*wa-qad šaraḥtu-hā bi-ᶜawni l-maliki l-bārī*).

T Kommentar zum *Kitāb aṯ-Ṯulāṯiyyāt*, einer anonymen Zusammenstellung der 22 Hadithe aus dem *Ṣaḥīḥ* von al-Buḫārī (st. 256/870), bei denen nur drei Tradenten zwischen dem Sammler und dem Propheten stehen.

V Titel so im Textkopf. Er enthält den Beinamen des Verfassers.

W Der erste Kommentar stammt von Muḥammad Šāh b. al-Ḥāǧǧ Ḥasan (st. 939), vgl. HKh 522 und Qūtlāy 390. Der bei HKh genannte Auszug Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Ḥaḍramīs (st. 777/1375) ist nach Qūtlāy 390 eigentlich ebenfalls ein Kommentar. Al-Qārī bezieht sich in seinem Kommentar mehrfach auf einen früheren *šāriḥ*.

(161.) *R. fī laylat nisf min Šaʿbān* = 54.

(162.) *R. fi r-radd ʿalā man taʿaqqaba-hū fī risālati-hī fī mas'alat al-išāra bi-l-masbaḥa fi ṣ-ṣalāt* = 48.

(163.) *R. fī Mas'alat al-išāra bi-l-masbaḥa fi ṣ-ṣalāt* = 47.

(164.) *R. fī Qawli-hī {S} inna l-qawma yabʿaṯu Llāh ʿalay-himi l-ʿaḏāb* = 29.

165.? *R. fi t-taṣawwuf* gegen Ibn ʿArabī, Alexandria Fun. 95, 14 = 40. od. 41.?

(166.) *R. fī Tabʿīd al-ʿulamā' ʿan abwāb al-umarā' wa-l-wuzarā'* = 89.

167.? *R. fī Taḥqīq anna l-kabā'ir mukaffira aw ġayr mukaffira*, Alexandria Fun. 163, 1 = 63.?

(168.) *R fī Waḍʿ al-yad ʿala ṣ-ṣadr ḥāl aṭ-ṭawāf* = 66.

(169.) *R. fī Ḥukm iqtidā' al-Ḥanafiyya bi-š-Šāfiʿiyya* = 22.

170.? *R. fī Kalimat al-ǧalāla*, Alexandria Fun. 67, 14 = 32.?

(171.) *R. fī qawli-hī S. <6:158>* = 1.

(172.) *R. fi l-ʿAṣā wa-mā warada fī ḥaqqi-hā* = 35.

(173.) *R. fi l-Ǧamʿ bayn aṣ-ṣalātayn* = Fehlzuschreibung: Fremdtext in der Sammelhandschrift Patna 2784.

(174.) *Maqāla fī bayān al-Ḫiḍr* = 34.

(175.) *Mirqāt al-mafātīḥ šarḥ miškāt al-maṣābīḥ* = 17.

(176.) *Ḏayl Martabat al-wuǧūd* = 40.

177. *Fayḍ al-fā'iḍ šarḥ ar-Rā'iḍ fi l-farā'iḍ* (37 Bl.)

L Turan 79; Qutlay 139.

H Patna 2784, 1b–38a*. – Istanbul HME 1174, 1b–34a (1228h). – 4 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḫalaqa l-mawta wa-l-ḥayāta li-yabluwa l-anām*

T Kommentar zu 107.

V Werkpräsentation im Textkopf: *inna hāḏihi risālatu r-Rā'iḍ· muštamilatun ʿalā masā'ili l-farā'iḍ· mutaḍamminatun li-šarḥi-hā l-musammā bi-Fayḍi l-fā'iḍ·.* Turan und Qutlay schreiben *Fayḍ al-Fā'iḍ šarḥ Rawḍ ar-rā'iḍ* bzw. *Fayḍ al-Fā'iḍ fī šarḥ Rawḍ ar-rā'iḍ fī masā'il al-farā'iḍ.*

178.? *Ḥizb al-baḥr*

H Princeton Garrett Yehuda Collection 1021, 72b–75a*. – 5 GSH-Nachweise.

I *Sūrat al-Fātiḥa wa-iḏ farraqnā bi-kumu l-baḥra fa-anǧayna-kum*

T Gebetssammlung ohne Hinweis auf ein Zutun al-Qārīs.

(179.) *Risāla fī Taḥqīq al-barā' fī bāb aṣ-ṣalāt* = 14.
(180.) *Ṭurfat al-himyān fī tuḥfat al-ᶜimyān* = 85.
(181.) *Risāla fī Awlādi-hī wa-azwāǧi-hī {S}* = 95.

182.? *al-Azhiyā' fi n-naḥw* Kütübḫane-i ᶜUmūmīye 865, Istanbul Laleli 3152.
V *al-Aḏhiya fī...* (Laleli).

°183. *Ǧamᶜ al-wasā'il fī šarḥ aš-Šamā'il* (495 S.)
L HKh 1060; GAL I² 170, S I 268f; Qūtlāy 345–66.
H Halle DMG 14; Istanbul AE 179, AS K 597, 598, 599, AS O 32, ÇAE 58, 59, EE 358, Fatih 842, Ham 338 (1131h), 339 (1155h), 340 (1168h), HBA 119, 120 (1123h), HSA 183, KAP 226, Lal 522, 523, LI 52, 1–392 (1113h), MS 70, NO 1030, 1031, 1032, Sü 264, 265, 266. – &
D 2 Bde. 255, 240 S. Kairo (al-Maṭbaᶜa al-ᶜĀmira aš-Šarafiyya) 1318/1900. Reprint Beirut (Dār al-Maᶜrifa) ca. 1975*. – Istanbul (Yaḥyā Efendi) 1290/1873. 609 S. – Ed. Muṣṭafā Ǧumᶜawī. Istanbul 1299h. – 2 Teile. Kairo (al-Maṭbaᶜa al-adabiyya) 1317/1899.
I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ḫalaqa l-ḫalqa wa-l-aḫlāqa wa-l-arzāqa wa-l-afᶜāl*
K Taswīd Mitte Šaᶜbān 1008 (Kolophon).
Q Verweise auf 13. (II8), 17. (9x: I71, 143, 242, 246, 247, 247, II214, 229, 233), 94. (I8), 193. (II35), 199. (2x: II150, 181). – Erwähnt in 10.108 (*wa-basaṭtu l-kalāma ᶜalay-hi fī Šarḥi š-Šamā'il*); – 15.9 (*wa-qad basaṭnā d-dalā'il· bi-fatḥi hāḏihi l-faḍā'il· fī Šarḥi š-Šamā'il·*), 15.41 (*wa-fī l-ḥadīṯi zawā'id· wa-fawā'id· kawāmil· ḏakartu-hā fī Šarḥi š-Šamā'il·*), 15.88 (*wa-qad ḏakarnā mā la-hū min al-faḍā'il· fī Šarḥi š-Šamā'il·*), 15.112 (*wa-našru hāḏā* [!] *l-wasā'il· ilā l-faḍā'il· fī šarḥi-nā li-š-Šamā'il·*), 15.140 (*wa-qad awḍaḥtu l-kalāma fī ǧamīᶜi l-wasā'il· bi-Šarḥi š-Šamā'il·*), 15.224 (*wa-qad basaṭtu hāḏihi l-mas'alata fī Š...*), 15.251 (*wa-qad basaṭtu mā yataᶜallaqu bi-hī min al-masā'il· fī Šarḥi š-Šamā'il·*); – 17.VIII76 (*wa-qad bayyantu maᶜnā hāḏā l-ḥadīṯ bi-kamāli-hī fī Š...*), 17.VIII107 (*wa-qad awḍaḥnā hāḏā l-ḥadīṯ bi-tamāmi-hī fī Š...*), 17.VIII165 (*wa-kaḏā Abū Dāwūda wa-n-Nasā'iyyu maᶜa ḫtilāfin bayyantu tawǧīha-hū fī Š...*), 17.VIII184 (*wa-fī l-bābi fawā'idu kaṯīra istawfaynā baᶜda-hā fī Š...*); – 17.VIII203 (*wa-qad basaṭnā hāḏā l-mabḥaṯa fī Š...*), 17.VIII258 (*wa-qad marra baᶜḍu mā yataᶜallaqu bi-hāḏā l-ḥadīṯi wa-qad basaṭnā-hū fī Š...*), 17.X51 (*wa-qad ǧamaᶜtu ġāliba ṭuruqi alfāẓi l-ḥadīṯ wa-bayyantu mabānī-hi· wa-awḍaḥtu maᶜānī-hi· fī Š...*); – 18.95 (*wa-l-murādu bi-ṯawbi-hī qamīṣu-hū ka-mā bayyantu-hū fī Šarḥi š-Šamā'ili li-t-Tirmiḏī*), 18.101 (*ka-qawli-hī al-īmān· yamān· wa-l-ᶜiddatu dīn wa-s-samāḥ· ribāḥ· wa-amṯālu-hā mim-mā adraǧtu-hū fī Š...*), 18.182 (*wa-qad basaṭtu taḥqīqa hāḏihi l-aḥādīṯi kulli-hā bi-ᶜtibāri mabnā-hā· wa-maᶜnā-hā· fī Ǧamᶜi l-wasā'il· li-šarḥi š-Šamā'il·*), 18.193 (*wa-hāḏā l-ḥadīṯu min ṭarīqi t-Tirmiḏiyyi fī š-Šamā'ili wa-qad infarad bi-iḫrāǧi-hī ᶜan aṣḥābi l-kutubi s-sittati wa-qad basaṭtu l-kalāma ᶜalā daqā'iqi mabānī-hi· wa-ḥaqā'iqi maᶜānī-hi· fī Ǧ...*), 18.424 (*ka-mā huwa fī kutubi ahli l-kitāb· wa-qad bayyantu fī Šarḥi š-Šamā'ili hāḏā l-bāb·*), 18.648 (*li-yaqdira kullu aḥadin fī l-ǧumlati ᶜalā mutābaᶜati-hī ᶜalā mā bayyannā-hū fī Ǧamᶜi l-wasā'il· li-šarḥi š-Šamā'il·*), 18.649 (*wa-tafṣīlu hāḏihi*

l-faḍā'il· ḏakartu-hū fī Šarḥi š-Šamā'il·); – 24.195a (*fa-inna [fī] taḥqīqi-hī kalāman kaṯīran ḏakarnā-hu fī Šarḥi š-Šamā'il· mā ẓafarnā bi-naqli-hī ᶜan arbābi l-faḍā'il·*); – 38.39b (*ka-mā bayyantu-hū fī Šarḥi š-Šamā'il li-t-Tirmiḏī*); – 52.236a (*anna tasmiyata sunnati kifāya ᶜinda š-Šāfiᶜiyyi ka-mā ḥarrarnā-hu wa-Šarḥu š-Šamā'il?*); – 78.82a (*wa-qad bayyannā-humā fī Š...*); – 82.12b (*wa-qad ǧaᶜala t-Tirmiḏiyyu fī š-Šamā'ili bāban fī-mā anšada-hū rasūlu Llāhi {S} wa-fī-mā unšida laday-hi wa-qad basaṭtu l-kalāma fī Šarḥī l-Wasā'ili ᶜalay-hi*); – 139.16b (*wa-qad basaṭtu ᶜalay-hi l-masā'il· wa-d-dalā'il· fī Šarḥi š-Šamā'il· wa-Llāhu aᶜlam*); – 140.I186 (*wa-l-ḥadīṯu ayḍan fī Šamā'ili t-Tirmiḏī wa-qad šaraḥtu-hū*), 140.I300f (*wa-qad ašbaᶜtu l-kalāma ᶜalay-hi fī Ǧamᶜi l-wasā'il· Šarḥi š-Šamā'il·*); – 188.66a (*Fī <š>-Šamā'ili li-t-Tirmiḏī [...] anna-hū kāna [...] wa-tafṣīlu-hū fī šarḥi-hī*), 188.71a (*wa-busiṭa hāḏihi l-faḍā'il· fī šarḥi-nā Ǧamᶜi l-wasā'il*), 188.120b (*wa-qad ǧaᶜala-hū t-Tirmiḏiyyu bāban fī kitābi š-Šamā'il· wa-basaṭnā al-kalāma ᶜalay-hi fī šarḥi-hī Ǧamᶜ al-wasā'il·*), 188.123b (*ka-ḏā fī š-Šamā'il· wa-busiṭa fī šarḥī Ǧamᶜi l-wasā'il·*); 188.124b (*wa-l-ḥadīṯu bi-ṭūli-hī fī š-Šamā'il· wa-busiṭa fī Ǧamᶜi l-wasā'il·*).

T Kommentar zum *Kitāb aš-Šamā'il* von at-Tirmiḏī (st. 279/892).

U Das Grundwerk ist in 55 Kapitel gegliedert (Qutlay 346).

W Übernahmen aus und Auseinandersetzung mit den früheren Kommentaren von Mīrak-Šāh (9. Jh.), Mullā Ḥanafī (st. nach 927), ᶜIṣām ad-Dīn al-Isfarā'īnī (st. 943/1536) und Ibn Ḥaǧar al-Haytamī (973/1565), vgl. Qūtlāy 351. Brockelmann führt noch zwei Kommentare zum Grundwerk auf, die vor al-Qārī verfasst wurden.

V Titel so im Textkopf und in mehreren Querverweisen.

Z Der spätere Kommentar *al-Fawā'id al-ǧalīla al-bahiyya ᶜalā š-Šamā'il al-Muḥammadiyya* von Muḥammad ibn Qāsim al-Ǧassūs (st. 1182) lehnt sich stark an al-Qārīs Kommentar an (vgl. GAL I² 170 und Qutlay 365).

°184. *Minaḥ ar-rawḍ al-azhar fī šarḥ al-Fiqh al-akbar* (452 S.)

L HKh 1287, Ahlwardt Nr. 1931, GAL I² 177 (6. ohne Verfasser!), S I 286, Turan 59, Qutlay 123.

H Halle BDMG 30+; Istanbul AS 3313, 3314, Fatih 3091, Ham 762, HBA 406, 407, HSA 644, HvP 91, KAP 554, Lal 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, MS 295/2, NO 2191, 2192, Sü 769/3, 771, 772/1, 773, 1031/1. – &

D Ed. W. S. Ġāwǧī auf Grundlage des ägyptischen Drucks von 1955 und Ms. Damaskus Ẓāhiriyya 5238. Beirut (Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya) 1419/1998*. 560 S. (auf den letzten hundert Seiten einige Druckfehler). – Ed. M. Badr ad-Dīn Abū Firās an-Naᶜsānī al-Ḥalabī. Kairo (Maṭbaᶜat at-Taqaddum) 1323/1905+. 184 S. – Kairo (Maṭbaᶜat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī) 1955+. 200 S. – Lith. Delhi 1890. – Delhi 1314h. – Kairo (Maṭbaᶜat al-Maymana) 1327h. 192 S. – Beirut (Dār al-Kutub al-ᶜilmiyya) 1404h.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi wāǧibi l-wuǧūd· ḏi l-karami wa-l-faḍli wa-l-ǧūd·*

Q Verweise auf 3. (3x: 147?, 166?, 273), 8. (306), 17. (4x: 147, 186, 331, 357), 18. (325f), 33. (367), 38. (310), 84. (95), 86. (98) und 200. (322). – Erwähnt in 15.7? (*wa-qad awḍaḥtu hāḏihi l-mas'alata fī baᶜḍi t-taṣānīfi l-mufaṣṣala*); 15.225 (*wa-taḥqīqu hāḏihi l-mas'alati basaṭtu-hū fī Šarḥi l-Fiqhi l-akbar wa-bayyantu fī-hi anna imāma-nā huwa l-imāmu l-aᶜẓam· wa-l-humāmu l-aqdam· min ahli s-sunnati wa-l-ǧamāᶜa fa-lā yanbaġī an yutawahhama anna hāḏa l-kalāma min Muᶜāḏin murḍī [!] la-hū wa-mustaḥsanun*

ᶜinda-hū); – 18.444 (*li-anna l-īmāna yaqbulu z-ziyādatqa wa-n-nuqṣāna ka-mā... wa-daqqaqnā-hu fī Š...*), 18.699 (*ka-mā bayyantu-hū fī Š...*), 18.720 (*wa-qad awḍaḥtu hāḏā l-mabḥaṯa fī Š...*), 18.732 (*ka-mā bayyantu-hū fī Š...*), 18.739 (*wa-fī hāḏa l-maḥalli mabāḥiṯu ḏakartu-hā fī Š...*), 18.749 (*wa-qad basattu l-kalām · ᶜalā hāḏa l-marām · fī Š...*); – 22.102a (*ka-mā bayyantu-hū fī Š...*); – 24.194b (*ka-mā qāla-hū fī l-Fiqh al-akbar... wa-qad ḏakara fī-hi... fa-taḥayyartu ᶜinda šarḥī ᶜalay-hi ḥattā šaraḥa Llāhu ṣadrī bi-baᶜdi mā qaṣada ilay-hi*); – 41.15a–b (*ka-mā bayyantu kalāma-hum fī Šarḥ al-Fiqh al-akbar li-l-imām*); – 98.256b (*iᶜtiqādu l-imāmi l-aᶜẓami... maᶜrūfun mašhūr · wa-ᶜalā ṭibqi qawāᶜidi ahli s-sunnati masṭūr · ka-mā huwa fi l-Fiqhi l-akbari maḏkūr · wa-qad šaraḥtu wa-bayyantu-hū aḥsana bayān*); 123.4b (*wa-qad šaraḥtu l-Fiqha al-akbara wa-ḍammantu-hū waṣāyā-hu bi-ḥamdi Llāh*), 123.37b (*wa-qad awḍaḥtu-hū fī Šarḥi l-Fiqhi l-akbar*); 138.1b (*lammā šaraᶜtu fī Š... li-l-imāmi l-aᶜẓam · wa-l-humāmi l-aqdam · wa-kāna fī niyyatī wa-ṭawiyyatī an yakūna muḫtaṣaran bi-ḥayṯu yartafiᶜa bi-hī l-mubtadī · wa-yantafiᶜa bi-hī l-muntahī · ṯumma nǧarra l-kalām · ilā l-kalām · ḥattā ḫaraǧa ᶜani ntiẓām · al-marām ·*), 138.2b (*ᶜalā mā bayyannā fī maḥalli-hī l-alyaqi bi-hī*); 138.23a (*wa-qad awḍaḥtu d-dalīla l-aẓhar · fī Šarḥi l-Fiqhi l-akbar ·*); 140.33 (*ka-mā bayyantu fī Š... tadqīqan*); – 188.7b (*ka-mā bayyantu-hū fī Š...*).

T Sammelwerk zur Dogmatik: Kommentar zur hanafitischen Bekenntnisschrift *al-Fiqh al-akbar* II, die Abū Ḥanīfa zugeschrieben wird (vgl. Wensinck 1932, 188–247), hieran anschließend (ab S. 329) eine Darlegung verschiedener religiöser Einzelfragen (= 19.), die am Ende (ab S. 452) in einen Kommentar zur *Risālat Alfāẓ al-kufr* von Muḥammad ibn Ismāᶜīl Badr ar-Rašīd (st. 768/1366) übergeht (= 20.).

U Der Text beginnt mit einer Vorrede, in der sechs Gründe dafür, dass die Altvorderen (*salaf*) die Kalām-Wissenschaft verboten haben, in einer *min-hā*-Liste aufgeführt werden (184.32–38). Darüber hinaus sind auch die im Anhang behandelten Glaubensfragen in einer *min-hā*-List angeordnet. Diese Liste ist mehr als hundert Seiten lang (184.329–430) und umfasst 43 Punkte. Ganz am Ende steht noch eine kurze, dreigliedrige *min-hā*-Liste mit Fragestellungen aus der Schrift *Minhāǧ al-muṣallīn* (184.513).

V Titel so bei der zugrundegelegten Druckausgabe im Anschluss an die Hss. Damaskus aẓ-Ẓāhiriyya Nr. 2519, 306 und 2926 sowie HKh; ähnlich (*al-Manḥ al-azhar*) auch in GAL. Das Buch wird sonst nur einfach als *Šarḥ al-Fiqh al-akbar* bezeichnet, vgl. Ġāwǧī 20 und die Kairiner Ausgaben.

W Brockelmann (GAL S I 285f.) führt insgesamt fünf Kommentare zum Grundwerk auf, die vor al-Qārī verfasst wurden. Zu ergänzen ist der türkische Kommentar Luṭfī Pašas (st. 970), der durch Quṭb ad-Dīn an-Nahrawālī ins Arabische und Persische übersetzt wurde (vgl. Quṭb ad-Dīn *al-Iᶜlām* 299f.).

Z *At-Taᶜlīq al-muyassar ᶜalā Šarḥ al-Fiqh al-akbar* von aš-Šayḫ Wahbī Sulaymān Ġāwǧī, der Beiruter Druckausgabe angeschlossen, 1417h in aš-Šāriqa/VAE fertiggestellt. Der Glossator beschränkt sich allerdings darauf, die Herkunft der autoritativen Textstellen zu klären sowie Abweichungen der Druckfassung von Kairo 1955 gegenüber der seiner Edition zugrundeliegenden Ms. Damaskus 5238 zu kennzeichnen. – Türk. Übersetzung von Yunus Vehbi Yavuz. Istanbul 1979.

°185. *az-Zubda fī šarḥ al-Burda* (51 Bl.)

L GAL I² 310, Nr. 25; Qutlāy 145f.

H Istanbul Süleymaniye 1040, 27–78* (Abschrift durch Nūr ad-Dīn b. ᶜAl. az-Zabīdī aš-Šāfiᶜī an-Naqšbandī 1160h), Rük 837 (84 Bl, 1140h)+. – Istanbul AE 837, EE 2751, KAP 807, 57–135 (1131h), LI 537, NO 4018. – 3 GSH-Nachweise.

I *Aḥmadu-hū imtiṯālan li-amri-hī lā iḥṣā'an li-šukri-hī*

K Abschluss Anfang des Monats Ṣafar 1006 (Kolophon Reisülkuttâb).

Q Verweis auf 189. (60b). – Erwähnt in 195.12b (*fa-in aradta šarḥa-hū maᶜa l-bayti llaḏī baᶜda-hū fa-ᶜalay-ka bi-šarḥi-nā l-musammā bi-...*).

T Kommentar zu dem unter dem Namen *al-Burda* bekannten Lobgedicht auf den Propheten von al-Būṣīrī (st. 694/1294).

V Titel so im Textkopf (28a) genannt. Im Qvw. dagegen *al-ᶜUmda fī šarḥ al-Burda.*

W Brockelmann (GAL I² 309–11) listet mehr als 20 Kommentare zum Grundwerk auf, die vor al-Qārī verfasst wurden. Al-Qārī zitiert vor allem den Kommentar Ǧalāl ad-Dīn al-Maḥallīs (GAL I², 309f, Nr. 14).

°186. *al-Fatḥ ar-rabbānī fī Šarḥ Taṣrīf az-Zanǧānī* (108 S.)

L Ahlwardt Nr. 6621; GAL I² 336; Turan 125f.; Qutlay 159.

H Berlin Lbg. 19 (ca. 1150h); Istanbul BVE 1828/2, Fatih 4791 (1198h), MS 430. – &

D Istanbul (ᶜĀrif Efendi Maṭbaᶜası) o.D.* – Istanbul (Maṭbaᶜa-i ᶜĀmira) 1289h.

I *al-Ḥamdu li-man yastaḥiqqu-hū fī l-ūlā wa-l-uḫrā fī ǧamīᶜi l-amkina*

T Kommentar zum *Kitāb at-Taṣrīf az-Zanǧānī* (verf. 655/1257) von ᶜIzz ad-Dīn Abū l-Faḍā'il ᶜAbd al-Wahhāb ibn Ibrāhīm az-Zanǧānī, einem Handbuch zur Morphologie arabischer Verben.

°187. *al-Mubīn al-muᶜīn li-fahm al-Arbaᶜīn* (278 Bl.)

L Ahlwardt Nr. 1497; GAL I² 499 (Nr. 14), S I 683, S II 539 (Nr. 8a); Turan 114; Qutlay 412–416.

H Berlin Pm. 385* (278 Bl.; Abschrift von 1136h durch A. b. A. as-Sulaymī aš-Šāfiᶜī al-Azharī). – Istanbul AE 169, Fatih 792, Laleli 490, NO 953, 954, 955. – &

D Kairo (Maṭbaᶜat al-Ǧamāliyya) 1328/1910. 239 S. – Kairo 1329h (vgl. Qutlay 413).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī ǧaᶜala li-l-aᶜdādi wa-l-awqāti iᶜtibāran li-l-anām*

K 25. Ramaḍān 1010 (Kolophon). Qūtlāy 416, der sich auf eine der beiden Druckausgaben stützt, schreibt: 29. Ramaḍān 1010.

Q Verweise auf 4. (24b), 7. (12a), 16. (20a), 18. (11b), 36. (32b–33a), 189. (214a) und 203. (24b). – Erwähnt in 15.18 (*wa-qad basaṭnā l-kalāma fī šarḥi ḏālika l-kitāb*), 15.44 (*wa-l-ḥadīṯu basaṭnā ᶜalay-hi l-kalāma fī Šarḥi l-Arbaᶜīn*), 15.88 (*wa-qad basaṭtu ᶜalay-hi l-kalāma l-matīn · fī Šarḥi l-Arbaᶜīn ·*), 15.112 (*wa-qad basaṭnā l-kalāma ᶜalay-hi fī Š... li-n-Nawawī*), 15.137f (*wa-qad basaṭnā l-kalāma ᶜalay-hi fī Šarḥi l-Arbaᶜīn · wa-Llāhu l-muwaffiqu wa-l-muᶜīn ·*), 15.162 (*wa-qad basaṭnā fī hāḏā l-ḥadīṯi t-tabyīn · fī Šarḥi l-Arbaᶜīn · wa-Llāhu l-muwaffiq wa-l-muᶜīn ·*), 15.262 (*wa-qad basaṭtu l-kalāma ᶜalay-hi fī Šarḥi l-Arbaᶜīn · wa-Llāhu l-muwaffiq al-muᶜīn ·*); – 18/2.440 (*wa-qad awḍaḥ-nā maᶜnā hāḏā l-ḥadīṯi fī Š...*), 18/2.442 (*wa-l-ḥadīṯu bi-ṭūli-hī maḏkūrun fī l-Arbaᶜīn · wa-qad šaraḥnā-hu fī l-Mubīni l-muᶜīn ·*), 18/2.444 (*li-anna l-īmāna yaqbulu z-ziyādata wa-n-nuqṣāna ka-mā ḥaqqaqnā-hū fī Šarḥi l-Arbaᶜīn*), 18/2.449 (*wa-l-ḥadīṯu fī l-*

Arbaʿīna li-n-Nawawī wa-qad awḍaḥnā fī šarḥi-hī l-Mubīni al-muʿīn bayāna mabnā-hu · wa-ʿiyāna maʿnā-hu ·); – 39.173a (*ka-mā awḍaḥtu-hū fī Šarḥi l-Arbaʿīn*); – 97.393b (*wa-qad bayyantu maʿnā hāḏa l-ḥadīṯ fī Šarḥi l-Arbaʿīn · wa-Llāhu l-muwaffiqu l-muʿīn ·*); 98.22 (*wa-l-ḥadīṯu maḏkūrun fi l-Arbaʿīn · wa-qad šaraḥnā-hu wa-Llāhu l-muʿīn ·*); 140.II372 (*wa-qad basaṭnā l-qawla fī-hi fī Šarḥ al-Arbaʿīn · wa-hwa ḫayrun muʿīn ·*); – 188.78a (*al-ḥadīṯu muttafaqun ʿalay-hi wa-qad basaṭnā l-kalāma ʿalay-hi fi l-Mubīn · al-muʿīn · Šarḥi l-Arbaʿīn · li-n-Nawawī*), 188.82a (*kaḏā awrada-hū n-Nawawiyyu fī l-Arbaʿīn · wa-qad šaraḥnā bi-tawfīqi ḫayri al-muʿīn ·*), 188.120b (*wa-l-ḥadīṯu [...] bayyantu-hū fī Šarḥi l-Arbaʿīn*).

T Gemischter Kommentar zum *Kitāb al-Arbaʿīn* von Muḥyī ad-Dīn Yaḥyā an-Nawawī (st. 676/1277), einer Sammlung von 42 Hadithen, die die wichtigsten Regeln des Islam enthalten sollen (vgl. 187.26b).

V Titel so im Textkopf und in Qvww. 18.442 und 188.78a genannt.

W Al-Qārī zitiert die früheren Kommentare von al-Kāzarūnī (z.B. 187.137a) und seinem Lehrer Ibn Ḥaǧar al-Haytamī (z.B. 187.196b). Außerdem enthält sein Kommentar mindestens ein verdecktes Zitat aus dem früheren Kommentar at-Taftazānīs (187.108b–109a). Brockelmann führt noch 14 weitere Kommentare auf, die vor al-Qārī abgefasst wurden.

°188. *Fatḥ abwāb ad-dīn fī šarḥ Ādāb al-murīdīn* (132 Bl.)

L Ahlwardt 3086; GAL I² 563, S I 780; Ziriklī V 12c; Qūtlāy 159.

H Berlin, Lbg. 299, 1b–132a* (1226h). – Istanbul EE 1473, HSA 498, NO 2418. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī addaba-nā wa-aḥsana ta'dība-nā*

K 1013 (Katalog Ẓāhiriyya Maǧāmīʿ I 416).

Q Verweise auf 1. (63b), 38. (76a), 41. (2x: 5a, 59b), 52. (96a), 76. (78b), 80. (2x: 32a, 97a), 82. (3x: 32a, 97a, 123a), 97. (128b–129a), 99. (128b), 183. (5x: 66a, 71a, 120b, 123b, 124b) und 184. (7b), 187. (3x: 78a, 82, 120b). – Erwähnt in 140.I190 (*wa-ḥikāyatu š-šayḫayni maʿa s-sayyidi ʿAbdi l-Qādiri mašhūra · wa-fī ġayri hāḏa l-maḥalli masṭūra ·*).

T Kommentar zum *Kitāb Ādāb al-murīdīn* von Abū n-Naǧīb as-Suhrawardī.

V Titel so in Handschriftenkatalog NO und bei Qūtlāy.

°189. *al-Ǧamālayn ʿalā al-Ǧalālayn* (385 Bl.)

L HKh 445; Ahlwardt Nr. 894; GAL II² 182, S II 180; Turan 146f., Qūtlāy 140.

H Berlin Lbg. 303* (1145h; 385 Bl.). – Istanbul DIP 164 (1110h), Fatih 489, Ham 158, HBA 68 (1114h), HSA 132, KAP 157 (8. Šawwāl 1005h; a. Bakr b. ʿA. b. a. Bakr b. al-Ǧamāl al-Anṣārī al-Makkī aš-Šāfiʿī), Lal 324, NO 483, Sü 177, Şehid Ali Paşa 251, YC 133. – &

D Meerut 1284h, 1299h (vgl. GAL S II).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi ḏī l-ǧalāl · wa-l-ǧamāl · wa-l-kamāl ·*

K Abschluss von Taswīd und Kitāba an einem Freitagabend (*āḫir yawm al-ǧumʿa*) Ende des Monats Ḏū l-Ḥiǧǧa 1004 (Kolophon).

Q Verweise auf 33. (54b) und 60. (128a). – Erwähnt in 6.329 (*ka-mā ḥaqqaqnā-hu fī Ḥāšiyati l-Ǧalālayni ᶜinda qawli-hī* [4:1]); – 17.I291 (*wa-qad ḥaqqaqtu-hū* [7:172] *fī Ḥāšiyatī l-Ǧamālayn· ᶜalā l-Ǧalālayn·*); – 52.179a (*ka-mā ḥaqqaqnā-hu fī Ḥāšiyati Tafsīri l-Ǧalālayn*); – 185.60b (*wa-bi-hāḏā yazūlu l-iškālu l-qawiyyu l-wāridu min ǧihati l-qalbiyyati fi l-āyati* [18:109] *ka-mā ḥarrarnā-hu fī Ḥāšiyati l-Ǧalālayn*); – 187.214a (*wa-qad aǧabtu ᶜan-hu bi-lisāni l-ᶜibāra· wa-bayāni l-išāra· fī l-Ǧamālayn· Ḥāšiyati l-Ǧalālayn·*).

T Glosse zum *Tafsīr al-Ǧalālayn*, einem von Ǧalāl ad-Dīn al-Maḥallī begonnenen und von Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī 870/1465 abgeschlossenen Korankommentar.

°190. *Šarḥ Muġnī l-labīb ᶜan kutub al-aᶜārīb* (247 Bl.)

L GAL S II 18, Qutlay 153.

H Istanbul HBA 607*; Bankipore XX 2122.

T Unvollendeter (vgl. Mirdād 319) Kommentar zu der sprachwissenschaftlichen Abhandlung *Muġnī l-labīb ᶜan kutub al-aᶜārīb* von Ibn Hišām al-Anṣārī (st. 761/1360).

°191. *Ḥāšiya ᶜalā Šarḥ Risālat al-Waḍᶜ* (21 Bl.)

L GAL S II 289, Qutlay 151, Mach Nr. 3429.

H Istanbul Topkapı 6881, 17b–38b; Princeton Garrett Yehuda Collection 321, 249b–266b.

I *Wa-bi-hī nastaᶜīn· ᶜalā l-qawmi ẓ-ẓālimīn· wa-bi-awḍāᶜi asmāʾi-ka naᶜtaṣimu yā ᶜalīm·*

T Glosse zu Abū l-Qāsim as-Samarqandīs Kommentar zur *-Risāla al-Waḍᶜiyya* von ᶜAḍud ad-Dīn al-Īǧī (st. 756/1355), einem kurzen Traktat zur Wissenschaft der Begriffssetzung (*ᶜilm al-waḍᶜ*; vgl. dazu *EI²* XI 7).

°192. *Šarḥ ar-Rawiyya fī Taḫmīs al-qaṣāʾid al-Witriyya* (283 Bl.)

L Aš-Šawkānī *al-Badr aṭ-ṭāliᶜ* I 445; GAL S I 444.

H Istanbul Lal 1867 (1126h)*. – Istanbul LI 541. – &

I *al-Ḥamdu li-Llāhi l-witri l-fardi l-wāṣili (?) li-aṣli ṣ-ṣamadi*

K Sonntag, Ḏū l-Qaᶜda, ohne Jahr (Kolophon).

Q Verweis auf 200. (3b).

T Kommentar zu einem Taḫmīs auf die *-Qaṣāʾid al-witriyya*, eine Reihe von Gedichten zum Lobe des Propheten von Maǧd ad-Dīn M. b. a. Bakr al-Witrī (st. 662/1264; vgl. GAL I² 290).

V Bei aš-Šawkanī ist der Titel verkürzt als *Šarḥ al-Witriyya* wiedergegeben.

°193. *Šarḥ Ḥizb al-Fatḥ* (67 Bl.)

L Mach Nr. 1944, Qūtlāy 147 (hier Titel falsch).

H Princeton Garrett Yehuda Collection 1021, 4b–71b (lat. Num.)*, zahlreiche Fehler, z.B. *al-qarī* statt *al-muqriʾ* (4b), *bi-l-fatḥ al-lām* (64a), *anwār al-bāqiya* (66a); Istanbul HP 604, 21b–56b+ (al-Ḫalīfī, 1171h).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi wa-kafā· wa-salāmun ᶜalā ᶜibādi-hī llaḏīna ṣṭafā·*

Q Erwähnt in 17.V100 (*ka-mā ḥarrartu-hū wa-basaṭtu-hū fī Šarḥi Ḥizbi l-Fatḥ*), 17.VIII493 (*wa-qad bayyannā waǧha-hū fī awwali Š...*), 17.VIII720 (*fa-inna l-ġaflata kufrun ka-mā bayyantu-hū fī Šarḥi Ḥizb al-F..... li-š-Šayḫi Abī l-Ḥasani l-Bakrī {q}*, 17.VIII728 (*wa-qad basaṭtu fi l-ǧumla hāḏihī l-mas'alata fī Šarḥi Ḥizbi l-F.... li-š-Š. ...*) – 52.46a (*wa-baḥṯu-hū ṭawīl · wa-taḥqīqu-hū ǧalīl · ḏakarnā-hū fī Šarḥi Ḥizb al-F... li-š-Š... {q} ᶜinda qawli-hī astaġfiru Llāha mimmā siwā Llāhu*), 52.248b (*wa-qad ḏakartu l-āyāti mufassaratan fī Šarḥi Ḥizbi š-Š... {q}*); – 140.II386 (*wa-min hunā qāla... aš-Šayḫ Abu l-Ḥasani l-Bakrī... fī awwali Ḥizbi-hī astaġfiru Llāha... wa-qad šaraḥtu-hū fī ǧawābi-hī · wa-bayyantu l-qawla bi-ṣawābi-hī ·*); – 183.II35 (*wa-qad bayyantu hāḏā l-maᶜnā · fī šarḥi Ḥizbi mawlānā · aš-Šayḫi Abī l-Ḥasani l-Bakrī {q} as-sarī inda qawli-hī astaġfiru Llāha mimmā siwā Llāhu*); – 195.4b (*wa-bayyantu baᶜda t-tawǧīhāti ṣ-ṣafiyya · allatī ᶜalā muṣṭalaḥāti s-sādati ṣ-ṣūfiyya · taǧrī · wa-barakātu-hā ᶜalā ṣafḥāti ṣudūri arbābi l-qulūbi tasrī · fī Šarḥ Ḥizb al-Fatḥ li-mawlānā wa-šayḫi mašāyiḫi-nā Abī l-Ḥasani l-Bakrī rawwaḥa Llāhu rūḥa-hū · wa-razaqa-nā futūḥa-hū ·*), 195.11b (*wa-aǧabnā fī Š... ᶜan hāḏā s-su'āl bi-lisān al-qāl · wa-l-ḥāl · ḫatama Llāhu bi-ḥusni l-ma'āl ·*).

T Kommentar zum Gebet *Ḥizb al-Fatḥ* von Abū l-Ḥasan al-Bakrī, das diesem allerdings, wie es am Anfang des Kommentars heißt, nur „zugeschrieben" (*mansūb*) sei.

U Dem Kommentar sind vier als *faṣl* bezeichnete Abschnitte vorangestellt, die nach al-Qārīs Auffassung für den Wissenssucher wichtig sind: über den Vorzug des Bittgebets (193.5b), die Regeln des Bittgebets (6a; mit *min-hā*-Liste untergliedert), die Zeiten der Erhörung (6b) und ein Abschnitt ohne Titel (7a).

V Titel aus Qvww. in 17. und 52. ersichtlich. *Al-Manḥ ᶜalā Ḥizb al-Fatḥ* (Mirdād 320). Qūtlāy gibt als Titel fälschlicherweise *Šarḥ Ḥizb al-Baḥr* an. Möglicherweise ist er hier von Turan 71f abhängig, der al-Qārī einen Kommentar zum *Ḥizb al-baḥr* Abū l-Ḥasan aš-Šāḏilīs zuschreibt.

W Vor al-Qārī verfasste bereits ᶜAbd al-Qādir al-Fākihī (st. 982) drei Kommentare zu diesem Gebet (vgl. al-ᶜAydarūsī 383).

°194. *Bahǧat al-insān fī muhǧat al-ḥayawān* (136 Bl.)

L HKh 697; Turan 72f; Qutlay 151.

H Istanbul EE 2899* (Kairo 1143h, Parmaksız Aḥmad Katḫudā).

I *al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī karrama nawᶜa l-insān*

K Abschluss (*farāġ*) Mitte Ramaḍān 1003 (Kolophon).

Q Verweise auf 17. (103b) und 41. (35a). – Erwähnt in 10.104 (*wa-ẓ-ẓāhiru anna l-ḥadīṯa ḍaᶜīfun lā mawḍūᶜ wa-qad šaraḥtu maᶜnā-hu fī B...*); – 140.I264 (*wa-qad bayyannā waǧha-hu fī B...*).

T Auszug aus dem Tierlexikon *Ḥayāt al-ḥayawān* von Kamāl ad-Dīn Muḥammad ibn Mūsā ad-Damīrī (st. 808).

V Titel so im Inzipit und in den Qvww.

°195. *at-Tā'ibiyya fī šarḥ at-Tā'iyya* (47 Bl.)

L HA I 752, Qūtlāy 55, Turan 53f.

H Istanbul Serez 2597/3* (47 Bl.). – 7 GSH-Nachweise.

I *Al-Ḥamdu li-Llāhi l-ʿaliyyi l-ʿaẓīm · ʿalā karami-hī l-ʿamīm · wa-luṭfi-hī l-ǧasīm ·*

K Ḏū l-Qaʿda 1006 (Kolophon).

Q Verweise auf 185. (12b) und 193. (2x: 4b, 11b).

T Kommentar zur *Qaṣīda Tāʾiyya* (vgl. GAL S II 255), einem paränetischen Gedicht des jemenitischen Gelehrten Sirāǧ ad-Dīn Ismāʿīl ibn Abī Bakr Ibn al-Muqri' (st. 837/1433) für seinen Sohn.

V Titel so in HA und bei Qūtlāy. Der im Textkopf (195.3b) zu findende Titel *at-Tāʾiyya fī šarḥ at-Tāʾiyya* ist vermutlich verderbt.

°195n. *Risāla fī bayān mā aǧāba walad Ibn al-Muqri'* (3 Bl.)

L Qutlay 55

H 4 GSH-Nachweise.

T Kommentar zur Antwort des Sohnes von Ibn al-Muqri' auf die Ermahnung des Vaters.

°196. *Zubdat aš-Šamāʾil wa-ʿumdat al-wasāʾil* (28 Bl.)

L Turan 139, Qutlay 145.

H Istanbul HBA 651, 67–95*. – Istanbul Fatih 5332/1, 1–21, RüK 1201/8, 46–48. – 4 GSH-Nachweise.

I *al-Ḥamdu li-Llāhi wa-salāmun ʿalā ʿibādi-hī llaḏīna ṣṭafā*

K Abschluss an einem Freitag im Jahre 1005 (Kolophon).

T Auzug aus dem *Kitāb aš-Šamāʾil* von at-Tirmiḏī (st. 279/892).

°197. *Aḍ-Ḍābiṭiyya li-š-Šāṭibiyya al-lāmiyya* (9 Bl.)

L Qutlay 143, Ǧarmī 158.

H Patna 2784, 120–129*. – 3 GSH-Nachweise. – &

I *Al-Ḥamdu li-Llāhi llaḏī awǧada l-ašyāʾa wa-dabbara*

K Anfang Ǧumādā II 1011 (Kolophon).

T Abhandlung über die in dem Lehrgedicht *Ḥirz al-amānī* von aš-Šāṭibī (vgl. oben 135.) verwendeten Abkürzungen.

V Nach Qutlay wird auch der Titel *Risāla fī Kašf ḥall ar-rumūz ʿan aš-Šāṭibiyya* verwendet.

°198. Kommentar zu *ar-Risāla al-Qušayriyya*

L HKh 883, Turan 145, Qutlay 158f.

H Konya Yūsuf Aġa 709.

Q Erwähnt in 10.59? (*qawlu ʿĀmiri bni ʿAbdillāhi bni ʿAbdi Qaysin ʿalā mā ḏakara-hū l-Qušayriyyu fī risālati-hī wa-l-mašhūru anna-hū min kalāmi ʿAliyyin {k} wa-qad bayyannā maʿnā-hu fī maḥalli-hī l-alyaqi bi-hī*).

T Kommentar zu dem bekannten Handbuch des Abū l-Qāsim al-Qušayrī (st. 465/1072) über die Prinzipien und Fachausdrücke der Sufik.

°199. *aṣ-Ṣilāt al-ᶜAlawiyya šarḥ aṣ-Ṣalawāt al-Muḥammadiyya*

H Istanbul NO 4006/35 ist im Katalog als Abhandlung *fī tabyīn muškilāt ṣalāt* beschrieben. Mit diesem Text identisch?

Q Erwähnt in 17.X14 (*ka-mā bayyantu fī ṣ-Ṣalawāt...*), 17.X47 (*wa-laḫḫaṣtu-hā bi-iḫrāǧi tisᶜin wa-tisᶜīna isman min ṣifāti-hī l-ᶜulyā ᶜalā ṭibqi ᶜadadi asmā'i Llāhi l-ḥusnā wa-l-āna aqtaṣiru ᶜalā...*), 17.X48 (*wa-qad ašartu ilā baᶜdi n-nikāti ṣ-ṣūfiyya· mimmā huwa min al-mašārib aṣ-ṣafiyya· fī risālatī l-musammāti ṣ-Ṣalawāti l-ᶜalawiyya· ᶜalā ṣ-Ṣalawāti l-Muḥammadiyya·*), 17.X129 (*ka-mā bayyantu-hū fī šarḥi kalāmi šayḫi-nā Ǧamāli d-Dīni Muḥammadi l-Bakrī ᶜinda qawli-hī ḫalīfatu-ka ᶜalā kāffati ḫalīqati-ka*); – 18.22 (*wa-qad bayyantu waǧha irsāli-hī ilā l-mawǧūdāti l-ᶜalawiyya· wa-s-sufliyya· fī risālatī al-musammāti bi-ṣ-Ṣilāt...*), 18.23 (*wa-qad awḍaḥtu maᶜnā l-āyāti fī r-risālati l-musammāti bi-ṣ-Ṣilāt... ᶜinda qawli-hī Allāhumma ṣalli wa-sallim ᶜalā nūri-ka l-asnā*), 18.591 (*inna daᶜwata-hū ᶜāmmatun li-l-ǧinni wa-l-ins bal ilā al-ḫalqi kāffatan ka-mā bayyantu-hū fī Ṣilāti l-ᶜaliyya*); – 52.339a (*wa-qad ǧamaᶜtu arbaᶜīna ḥadīṯan fī hāḏihi l-qaḍiyya· wa-ḥarrartu (ṣadartu?) bi-hā fī Šarḥi ṣ-Ṣalāti l-Muḥammadiyya· al-mansūba ilā s-sādāt al-Bakriyya· {q}*); – 118.3a (*ka-mā bayyantu baᶜda-hū fī Šarḥ aṣ-Ṣalawāt ...*); – 140.I97 (*wa-l-aḫbāru fī hāḏā kaṯīra· wa-l-āṯāru šahīra· wa-qad ḏakartu nubḏatan yasīra· fī Šarḥ aṣ-Ṣalāt...*); – 183.II150 (*ka-mā bayyantu fī Šarḥ aṣ-Ṣalāt*), 183.II181 (*wa-qad afrada s-Suyūṭiyyu risālatan fi l-asmā'i n-nabawiyya· sammā-hā bi-l-Bahǧati as-saniyya· wa-qad qārabati l-ḫamsami'a· wa-laḫḫaṣtu min-hā tisᶜata wa-tisᶜīna isman ᶜalā ṭibqi asmā'i Llāhi l-ḥusnā wa-ḏakartu-hā fī ḏayli Šarḥi ṣ-Ṣalawāt...*).

T Kommentar zu der Gebetsammlung *aṣ-Ṣalawāt al-Muḥammadiyya* von Ǧamāl ad-Dīn Muḥammad al-Bakrī (vgl. Qvw. 17.X129 in Vbg. mit Qvw. 52.339a). Der Anhang (*ḏayl*) enthält gem. Qvw. 183.II181 einen Auszug aus as-Suyūṭīs Traktat über die Prophetennamen (*al-Bahǧa as-saniyya fi l-asmā' an-nabawiyya*, vgl. GAL S III 1263).

V Titel so in Qvw. 183.II181. Varianten: *aṣ-Ṣalawāt al-ᶜaliyya ᶜalā ṣ-Ṣalawāt al-Muḥammadiyya* (Qvw. 17.X14), *aṣ-Ṣalawāt al-ᶜalawiyya ᶜalā ṣ-Ṣalawāt al-Muḥammadiyya* (Qvw. 17.X48), *aṣ-Ṣilāt al-ᶜaliyya fī ṣ-ṣalāt al-Muḥammadiyya* (Qvww. 18.22f), *Šarḥ aṣ-Ṣalawāt al-Muḥammadiyya wa-ṣ-ṣilāt al-ᶜAlawiyya al-Aḥmadiyya* (Qvw. 118.3a), *Šarḥ aṣ-Ṣalāt al-Muḥammadiyya wa-ṣ-ṣilāt al-Aḥmadiyya* (Qvw. 140.I97)

°200. *al-Midrāǧ al-ᶜalawī fi l-miᶜrāǧ an-nabawī*

Q Erwähnt in 17.IX627 (*wa-qad awradtu baᶜda al-fawā'idi min hāḏihī r-riyāḍi fī risālatī l-Midrāǧ· li-l-miᶜrāǧ·*), 17.X151 (*ka-mā bayyantu-hū fī risātī l-musammāti bi-l-Midrāǧ· li-l-miᶜrāǧ·*); – 18.54 (*wa-qad ḏakartu baᶜḍ al-fawā'ida l-mutaᶜalliqata bi-awā'ili sūrati n-Naǧmi fī risālatī l-maᶜmūlati li-l-miᶜrāǧ*), 18.218 (*wa-qad allaftu risālatan mustaqillatan fī ḫuṣūṣi hāḏihi l-mas'alati wa-bada'tu-hā bi-tafsīri ṣadri sūrati l-Isrā' wa-ḫatamtu-hā bi-tafsīri ṣadri sūrati n-Naǧm wa-ḏakartu fī-mā bayna-hum baᶜda mā yataᶜallaqu bi-hāḏihi l-karāmati l-ᶜuẓmā wa-sammaytu-hā l-M...*); – 184.322 (*wa-qad afradtu fī hāḏihi l-mas'alati l-muṣawwarati risālatan muḫtaṣaratan wa-sammaytu-hā al-M...*); – 192.3b (*wa-qad ḏakartu ṭarafan min-hā wa-ẓurafan mimmā yataᶜallaqu bi-hā fī risālatī l-musammāti bi-l-M...*).

T Abhandlung über die Himmelfahrt des Propheten.

V *Al-Minhāǧ al-ᶜalawī fi l-miᶜrāǧ an-nabawī* (Qvw. 184.322) und *bi-l-Midrāǧ al-ᶜalawī fī l-miᶜrāǧ al-muḥammadī* (Qvw. 192.3b).

°201. *al-Maṣnūʿ fī maʿrifat al-mawḍūʿ*

Q Erwähnt in 16.32 (*wa-qad ǧamaʿtu ġāliba-hū fī ǧuz'in mimmā ttafaqa l-ḥuffāẓu ʿalā anna-hū mawḍūʿun aw lā aṣla la-hū*), 16.127 (*wa-qad iqtaṣartu fī kurrāsatin ʿalā aḥādīṯi ttafaqū ʿalā waḍʿi-hā wa-buṭlāni aṣli-hā wa-sammaytu-hū l-Maṣnūʿ · fī maʿrifati l-mawḍūʿ ·*); – 17.VIII273 (*wa-li-hāḏā ṣannafa [...] as-Saḫāwī kitāba-hū l-Maqāṣida [...] wa-ǧamaʿtu l-mawḍūʿāti min-hā fī risālatin muḫtaṣara yanbaġī l-ihtimāmu bi-taḥṣīli-hā*).

T Sammlung erfundener Hadithe auf Grundlage der Traditionssammlung *al-Maqāṣid al-ḥasana fī l-aḥādīṯ al-muštahara ʿalā l-alsina* von Šams ad-Dīn as-Saḫāwī (902/1497).

V ʿAbd al-Fattāḥ Abū Ġudda hat den im Querverweis 16.127 genannten Titel der kürzeren *Mawḍūʿāt*-Sammlung al-Qārīs 11. zugeordnet und dementsprechend diese mit einem geringfügig erweiterten Titel ediert: *al-Maṣnūʿ fī maʿrifat al-ḥadīṯ al-mawḍūʿ wa-hwa l-Mawḍūʿāt aṣ-ṣuġrā*. Auch Brockelmann (*GAL* S II 540) ordnet den Titel der kürzeren Sammlung zu. Von einigen Gelehrten wie al-Laknawī wurde dieser Titel allerdings für al-Qārīs längere *Mawḍūʿāt*-Sammlung (10.) verwendet (vgl. die Einleitung von Abū Ġudda in 11.14f.). Die Beschreibung im Querverweis – Beschränkung in der Schrift auf Hadithe, die nach einhelliger Auffassung erfunden sind – passt auf beide Sammlungen, in denen sich jeweils am Anfang der folgende Passus findet: *sanaḥa bi-l-bāli l-fātir · iḫtiṣāru tilka d-dafātir · bi-l-iqtiṣāri ʿalā mā qīla fī-hi inna-hū lā aṣla la-hū aw mawḍūʿ · li-yakūna sababan li-ḍabṭi-hā ʿalā aḥsani maṣnūʿ ·* [...] *ṯumma mā ḫtalafū fī anna-hū mawḍūʿun aw ġayru-hū taraktu ḏikra-hū* (10.45; 11.43). Mit dem letzten Wort in dem Ausdruck *li-ḍabṭi-hā ʿalā aḥsani maṣnūʿ* („um es auf die kunstvollste Weise anzuordnen") scheint al-Qārī an den in 16. genannten Titel anzuknüpfen. Da dieser Titel keiner der beiden Sammlungen eindeutig zugeordnet werden kann und andere Querverweise dafür sprechen, dass 10. und 11. nach 16. verfasst wurden, ist davon auszugehen, dass 201. eine Vorform der beiden Sammlungen darstellt.

°202. *Qiwām aṣ-ṣuwwām li-l-qiyām bi-ṣ-ṣiyām*

L HKh 1360; HA I 753; Turan 82.

Q Erwähnt in 10.101 (*wa-qad awradtu nubaḏan min-hā fī risālatayya l-Adab · fī Raǧab · wa-l-Qiwām · li-ṣ-ṣuwwām · ayḍan*).

T Sammlung von Traditionen über das Raǧab-Fasten.

°203. *Arbaʿūn fī ṣ-ṣalawāt*

Q Erwähnt in 187.24b (*wa-qad ǧamaʿtu bi-ḥamdi Llāhi wa-ḥusni tawfīqi-hī arbaʿīna fī l-aḥādīṯi l-qudsiyya wa-arbaʿīna fī ṣ-ṣalawāt*).

°204.? *Tatmīm al-Maqāṣid wa-takmīl al-ʿAqā'id*

L Qūtlāy 120f.

H Medina al-Maḥmūdiyya 2736/6 (so Qūtlāy).

I *Inna ḥadda uṣūli d-dīni ʿilmun yubḥaṯu fī-hi ʿammā yaǧibu bi-hī l-iʿtiqādu wa-hwa qismān...*

T Abhandlung zu verschiedenen dogmatischen Fragen.

°205.? *Šarḥ al-Wiqāya fī masā'il al-Hidāya* = 128.?

L HA I 752, Mirdād 319, Turan 89, Qutlay 163.

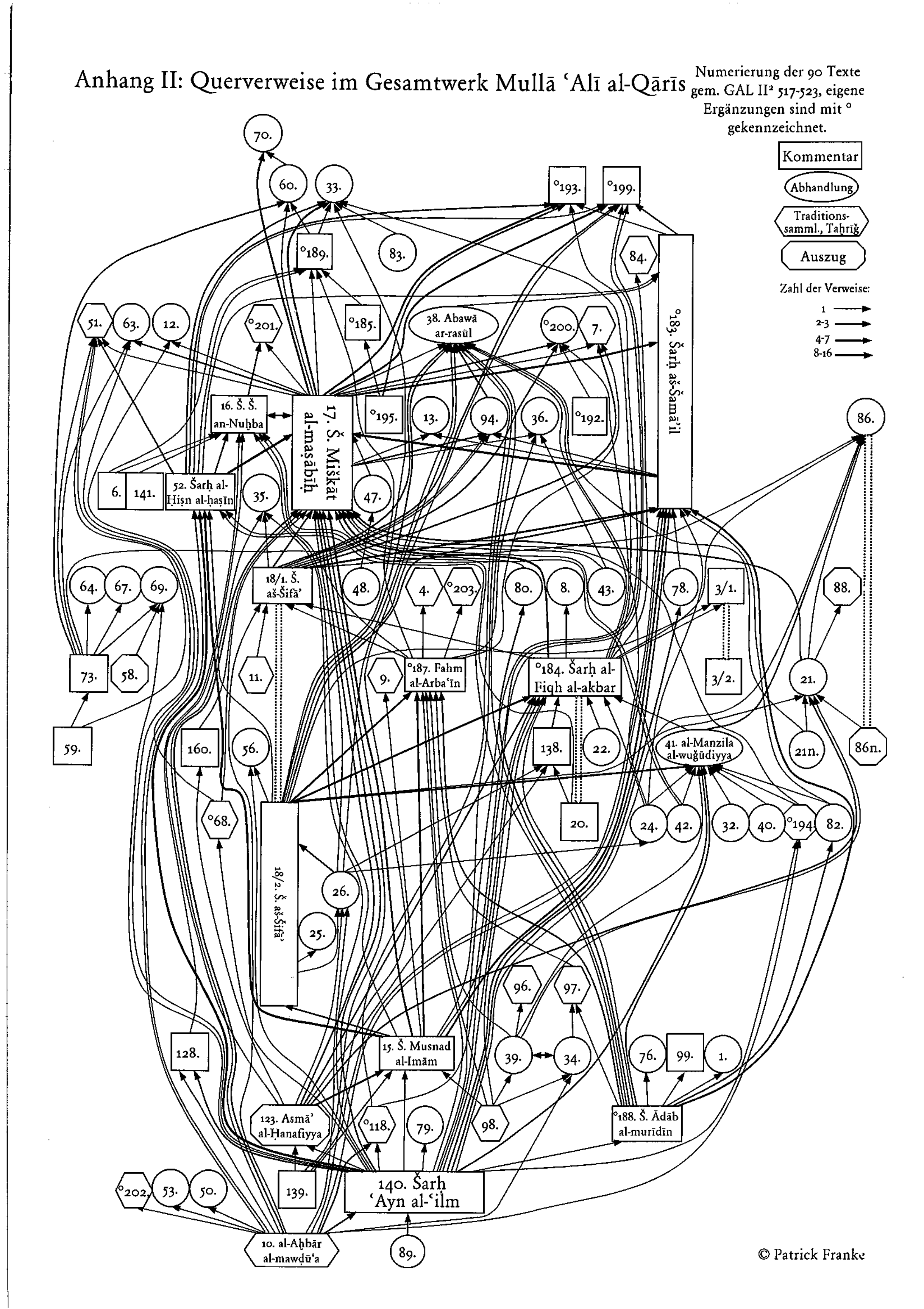
H Istanbul AE 365, RP 561 (nach Katalog Autograph).

D Nach der Angabe von Ḫalīl al-Mays (vgl. 17.I8) wurde das Werk in Sankt Petersburg gedruckt.

K 1003h (RP 561 nach Handschriftenkatalog).

T Kommentar zu dem Buch *Wiqāyat ar-riwāya fī masā'il al-Hidāya* von Tāǧ aš-Šarīʿa Maḥmūd al-Maḥbūbī (siehe oben 128.). Es konnte noch nicht überprüft werden, ob es sich hier wirklich um ein separates Werk handelt oder sich die Angaben in der Literatur und in dem Handschriftenkatalog in Wirklichkeit auf 128. beziehen.

V Istanbul AE 365 wird im Katalog als *Šarḥ al-Wiqāya al-musammā bi-l-ʿInāya* ausgewiesen.


Anhang II: Querverweise im Gesamtwerk Mullā ʿAlī al-Qārīs
Numerierung der 90 Texte gem. GAL II² 517-523, eigene Ergänzungen sind mit ° gekennzeichnet.
Kommentar
Abhandlung
Traditions-samml., Taḫrīǧ
Auszug
Zahl der Verweise:
1
2-3
4-7
8-16
70.
60.
33.
°193.
°199.
°189.
83.
84.
°183. Šarḥ aš-Šamāʾil
51.
63.
12.
°201.
°185.
38. Abawā ar-rasūl
°200.
7.
16. Š. Š. an-Nuḫba
17. Š. Miškāt al-maṣābīḥ
°195.
13.
94.
36.
°192.
86.
6.
141.
52. Šarḥ al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn
35.
47.
64.
67.
69.
18/1. Š. aš-Šifāʾ
48.
4.
°203.
80.
8.
43.
78.
3/1.
88.
73.
58.
11.
9.
°187. Fahm al-Arbaʿīn
°184. Šarḥ al-Fiqh al-akbar
3/2.
21.
59.
160.
56.
138.
22.
41. al-Manzila al-wuǧūdiyya
21n.
86n.
°68.
18/2. Š. aš-Šifāʾ
20.
24.
42.
32.
40.
°194.
82.
26.
25.
96.
97.
128.
15. Š. Musnad al-Imām
39.
34.
76.
99.
1.
123. Asmāʾ al-Ḥanafiyya
°118.
79.
98.
°188. Š. Ādāb al-murīdīn
°202.
53.
50.
139.
140. Šarḥ ʿAyn al-ʿilm
10. al-Aḫbār al-mawḍūʿa
89.
© Patrick Franke

ANHANG III: DIE GROßEN SAMMELHANDSCHRIFTEN
(mit mehr als 10 Werken al-Qārīs)

Legende:
= Texte von anderen Autoren.
> = Auszug
\ = unvollständiger Text
" = Dublette in der Sammelhandschrift
? = Text ungeklärter Identität
... = Sammelhandschrift enthält noch weitere Texte

Algier 724 (131 Bl.)
Insgesamt 20 Texte, kopiert 1135h.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		94.	86.	134.	39.	53.	28.	34.	#	#
1	#	#	48.	12.	22.	#	#	#	98.	97...

Angaben zur Zusammensetzung nach Handschriftenkatalog.

Berlin Lbg. 295 (723 Bl.)
8vo, 27-zeilig. Zustand: wasserfleckig, besonders in der oberen Hälfte; auch sonst noch fleckig. Papier: gelb, dick, glatt. Kopiert zwischen 1175/1761 und 1184/1770 und durch Aḥmad ibn Ḫalīl ibn Muṣṭafā al-madʿū bi-Qāḍī-zāde. Wegen Wasserflecken zum Teil schwer leserlich, aber dafür fast fehlerlos. Indische Numerierung. In 48. mehrere Lücken

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		28.	>17.	134.	56.	29.	1.	83.	32.	84.
1	13.	14.	4.\	8.	7.	36.	36a.	77.	43.	45.
2	47.	48.	22.	57.	49.	46.	50.	58.	59.	69.
3	61.	71.	60.	68.	67.	70.	66.	72.	64.	63.
4	94.	#	95.	53.	54.	9.	74.	78.	79.	35.
5	76.	91.	34.	39.	96.	97.	33.	85.	21.	21n.
6	89.	44.	38.	#	80.	82.	86.	86n.	41.	40.
7	42.	12.	27.	26.	25.	11.\	24.			

Berlin Lbg. 471 (283 Bl.)

Insgesamt 48 Texte, kopiert ca. 1100h

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	#	79.	36.	22.	#	45.	47.	48.	72.
1	61.	35.	67.	53.	60.	66.	78.	#	#	#...

Bratislava TF 103 (225 Bl.)

Kopiert 1128h von Ḥāǧǧi M. b. Ḥāǧǧi Ḥasan

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	34.	32.	28.	78.	86.	134.	160.	53.	47.
1	48.	61.	72.	21n.	56.	46.	29.	83.	33.	77.
2	1.	57.								

Angaben zur Zusammensetzung nach Handschriftenkatalog

Damaskus Asad-Bibliothek 13535

Die Handschrift, die die Grundlage mehrerer moderner arabischer Druckausgaben von Schriften al-Qārīs (9., 71., 84.) bildet, wurde erst Ende des 20. Jahrhunderts aus der -Madrasa al-Aḥmadiyya in Aleppo nach Damaskus überführt. Nach Aḥmad al-Ḥiǧǧī al-Kurdī (vgl. das Vorwort zu seiner Druckausgabe von 71.) enthält sie 56 Schriften al-Qārīs, umfasst 431 Blatt und ist 19-zeilig. Name des Kopisten und Datum der Abschrift werden nicht genannt.

Istanbul Aşir Efendi 1145

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	53.	44.	69.	26.	32.	79.	36.	1.	56.
1	21.	46.	29.	60.	77.	?				

Istanbul Aşir Efendi 1146

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	28.	32.	8.	4.	9.	84.	96.	91.	35.?
1	85.	38.	56.	21.	13.	29.	36.	24.	45.	63.
2	43.	77.	1.	78.	60.	36a.	49.	134.	39.	34.
3	12.	195.	195a.	?	33.	50.	48.	64.	66.	67.
4	71.	61.	44.	44n.	69.	26.	79.	35.	82.	53.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
5	54.	7.	94.	98.	97.	22.	86.	86n.		

Istanbul Aşir Efendi 1201

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	1.	32.	51.	178.	4.	8.	9.	196.	13.
1	<10.	56.	89.	77.	85.	33.	76.	12.	26.	25.
2	91.									

Istanbul Bağdatlı Vehbī Efendi 2101

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		32.	?	14.	?	43.	?	?	66.	78.
1	53.	?	27.	87.	24.	?	54.	85.	?	63.
2	64.	45.	?	?	69.	?	?	?	82.	?
3	36.	?	4.	?	53."					

Istanbul Damat Ibrahim Paşa 297

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	?	?	?	?	?	?	?	?	?
1		?	?	66.	?	36.	?	?	63.	?
2	8.	?	?	53.	45.	78.	84.	?	4.	61.
3	7.	?	?	9.	?	?	185.	195.	?	48.

Zusammensetzung nach Handschriftenkatalog erschlossen.

Istanbul Damad Ibrahim Paşa 298
Kopiert 1078h

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	53.	82.	54.	38.	1.	78.	56.	21n.	46.
1	13.	29.	83.	33.	60.	69.	70.	36a.	50.	47.
2	49.	61.	44.	71.	26.	32.	79.	35.	28.	43.
3	64.	66.	48.	84.	36.	24.	45.	63.	96.	74.
4	25.	91.	95.	77.	85.	67.	26.\"	9.	8.	4.

Istanbul Esat Efendi 1690

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	#	47.?	48.?	24.	54.	78.	178.	8.	28.
1	36.	70.	196.	43.?	99.	39.	60.	?	?	45.
2	34.	97.	134.	?	12.	89.	80.?	9.	32.	26.
3	21.									

Istanbul Esat Efendi 3524

Kopiert 1139h.

0	X	89.	33.	8.	57.	70.	197.	195.	?	25.
1	1.?	41.	91.	#	134.	#	86.	123.	177.	96.

Istanbul Esat Efendi 3525

Kopiert Ayasofya, 1184/1770.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	28.	94.	134.	4.	84.	7.	36a.	9.	77.
1	79.	34.	35.	39.	60.	53.	?	54.	78.	80.
2	>82.	?	?	11.	61.	66.	47.	12.	45.	91.?
3	43.	61.”	67.	76.	42.	27.	24.			

Istanbul Fatih 5327

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	9.	8.	32.	78.	12.	63.	67.	66.	60.
1	70.	64.	47.	48.	34.	39.	28.	77.	53.	54.
2	43.	50.	49.	22.	98.	27.				

Istanbul Fatih 5336

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	99.	80.	39.	53.	66.	45.	4.	64.	91.
1	61.	94.	22.	28.	48.	78.	12.	69.	79.	97.
2	32.	63.	60.	77.	84.	85.	82.	134.	24.	67.
3	76.	42.	36.	196.	47.	13.				

Istanbul Hacı Beşir Ağa 651

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	99.	66.	36.	60.	12.	4.	13.	77.	39.
1	45.	24.	76.	78.	94.	69.	97.	53.	196.	22.
2	85.	79.	84.	32.	80.	42.	21.	64.	61.	91.
3	134.	82.	63.	66.						

Istanbul Hamidiye 1439

In Taᶜlīq-Schrift

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	X	28.	4.	12.	39.	24.	134.	77.	36a.	?
1	?	98.	79.	195.	9.	134."	34.	45.	1.	78.
2	49.	69.	82.	22.	?	134."	8.	80.	97.	36.
3	63.	43.	60.	26.	94.	86.	44.			

Istanbul Hüsnü Paşa 251

0		28.	?	49.	84.	27.	7.	11.	58.	64.
1	60.	?	43.	1.	69.	79.	47.	48.	53.	22.
2	85.	36.	36a.	12.	91.	95.	24.	25.	35.	72.
3	34.	78.	77.	45.	94.	50.	74.	?	?	?
4	?	?	21.	83.	?	9.	4.	61.	63.	8.
5	?	?	?	?	67.	66.				

Angaben nach Handschriftenkatalog

Istanbul Lala Ismail 696

Die Position der einzelnen Texte ist zum Teil unsicher.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		69.	24.	91.	84.	45.	60.	9.	78.	70.
1	97.	34.	28.	24."	?	77.	?	53.	?	82.

Istanbul NO 4006

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		185.	28.	14.?	12.	195.	195a.	?	36.	84.
1	96.	4.	61.	57.	66.	178.	47.	70.	44.	35.
2	79.	63.	32.	45.	24.	53.	22.	8.	67.	?
3	9.	76.	134.	43.	94.	201.?	134."	39.	34.	

Istanbul NO 4955

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		178.	134.	45.	195.	195a.	48.	76.	32.	36.
1	29.	12.	8.	24.	67.	53.	78.	72.	4.	61.
2	7.	35.	28.	9.	80.	79.	39.	38.		

Istanbul NO 4978

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		138.	53.	54.	63.	50.	89.	82.	69.	44.
1	34.	84.	26.	39.	33.	77.	32.	28.	97.	86.
2	7.	1.	56.	21.	46.	25.	61.	45.	72.	35.
3	?	12.	36a.	20.						

Süleymaniye 1040

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		99.	185.	43.	9.	84.	29.	94.	54.	53.
1	78.	4.	?	76.	177.	76."	8.	#	#	#
2	#	#	#	#	#	#	#	#	#	#

Kairo Maǧāmīʿ 10 (333 Bl.)

= Mikrofilm Nr. 5320 k, 27-zeilig. Kopiert 1271h von Aḥmad al-Ǧazā'irlī.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		53.	82.	38.\	1.	78.	56.	21n.	46.	13.
1	14.	29.	83.	33.	60.	70.	36a.	50.	47.	49.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
2	61.	44.	71.	69.	26.	32.	79.	35.	28.	43.
3	64.	66.	48.	84.	36.	24.	45.	63.	96.\	74.
4	25.	91.	95.	77.	85.	67.	9.	8.	4.	94.
5	98.	22.	86.	12.	#	#				

Auf den letzten ca. 100 Seiten ist die Paginierung fehlerhaft bzw. fehlt vollständig. Anders als in dem Katalog Kairo VII 26 angegeben, zähle ich:
49) 231b–251b, 50) 252a–275b, 51) 275b–285a, 52) 285a–300b, 53) 300b–302a.

Kairo Maǧāmīʿ 91 (296 Bl.)
= Mikrofilm Nr. 5276. Kopiert 1128–35h durch Yūsuf ibn ʿUbaydallāh.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	☒	32.	26.	22.	64.	48.	28.	72.	61.	35.
1	66.	78.	53.	60.	79.	24.	29.	43.	76.	85.
2	67.	63.	45.	12.	34.	97.	9.	82.	56.	54.
3	53."	77.	39.	33.	36a.	21.	21n.	84.	4.	7.

Medina ʿĀrif Ḥikmat Maǧāmīʿ 17

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	☒	89.	?	8.	57.	70.	197.	195.	195a.	25.
1	1.	?	91.	134.	?	86.	?	177.	96.	98.

Zusammensetzung erschlossen nach den Angaben in Qūtlāy.

Medina ʿĀrif Ḥikmat Maǧāmīʿ 82
= Mikrofilm 42 in der Handschriftenabteilung der Malik-Saʿūd-Universität Riyāḍ.

0		32.	26.	22.	64.	48.	28.	72.	61.	35.
1	66.	78.	53.	60.	79.	24.	29.	43.	76.	85.
2	67.	63.	45.	12.	34.	69.	58.	97.	9.	82.
3	56.	36a.								

Zusammensetzung erschlossen nach den Angaben in Qūtlāy.

Medina ʿĀrif Ḥikmat Maǧāmīʿ 85

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0	☒	53.	82.	54.	38.	1.	78.	56.	46.	13.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1	83.	29.	?	33.	60.	70.	36a.	50.	47.	49.
2	61.	?	71.	69.	26.	32.	79.	35.	28.	43.
3	64.	?	?	?	36.	24.	45.	63.	96.	?
4	25.	91.	77.	85.	67.	9.	8.	4.		

Zusammensetzung erschlossen nach den Angaben in Qūtlāy.

Medina Maḥmūdiyya 2668

0		28.	?	84.	?	27.	?	86.	72.	64.
1	?	60.	43.	?	58.	69.	79.	47.	48.	22.
2	36.	?	12.	?	54.	38.	56.	50.	?	78.
3	91.	?	?	39.	25.	77.	95.	9.	?	45.
4	?	24.	34.							

Zusammensetzung erschlossen nach den Angaben in Qūtlāy.

München 886 (338 Bl.)

25-zeilig, kopiert in Istanbul 1178–1181h durch Ismāʿīl al-ʿUmarī (vgl. Kolophon zu 1. und 97.). Stellenweise schwere Fehler, zum Beispiel *al-buqʿa al-fulānī* (f. 176a).

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		#	#	#	#	#	#	#	#	#
1	#	#	43.	50.	49.	22.	12.	78.	9.	8.
2	89.	4.	134.	36.	97.	80.	1.	56.	#	29.
3	#	#	61.	94.	69.	48.	34.	39.	28.	86.
4	27.	32.	24.	76.	42.	40.	91.	99.	#	45.
5	84.	#	#	#	#	#	#	#	#	#

Patna 2784 (292 Bl.)

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		177.	94.	12.	69.	80.	>44.	45.	67.	66.
1	1.	46.	#	197.	63.	9.	7.	40.	60.	95.
2	24.	91.	50.	8.	61.	36a.	64.	25.	47.	97.
3	178.	53.	14.	85.	12."	25."	95."	#	74.	79.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
4	78.	76.	22.	77.	46."	35.	21n.	21.	21n.	83.
5	56.	14."	13.	32.	77."	28.	28."	35.	74."	

Princeton Garrett 2001 (225 Bl.)

21-zeilig, 23,5 x 17, 5 cm. Kopiert 1161/1747. Erworben von Brill, Leiden, vgl. auch Houtsma Nr. 623. Bei allen Angaben, die auf Teilen dieser Handschrift basieren, wird die lateinische Numerierung zugrundegelegt.

	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
0		28.	>94.	134.	4.	84.	7.	36.	9.	77.
1	79.	34.	35.	39.	60.\	53.	54.	78.	80.	>82.
2	#	#	11.	61.	66.	48.	12.	45.	91.	43.
3	61."	67.	76.	42.	51.	24.				

Anhang IV: Istanbuler Handschriftensammlungen und ihr Bestand an Werken al-Qārīs

Text-Nr.	AE	AS	BVE	DIP	EE	Fat	Ham	HBA	HME	HSA	HP	HvP	KAP	Lal	LI	MS	NO	RP	RüK	Se	Sü	Insg.
2.			1			1											1					3
3.	1	1		1	2	1				1			1	2		1	3		2	1		17
5.						1								1							1	3
6.						1	1						2	2		1		1				8
15.		2												1								3
16.		1												2	1		2					6
17.	1	2		1	1	2	1	3		1		1	2	2		1	13	1		1	1	34
18.	2	2		1	1	6	3	1		1			7	2	1	1	16	2			3	49
51.					1	1	1			1							2				2	8
52.	1	4			2	3	2	1		1			3	2			7	1		1	3	31
73.					1									1							1	3
88.																	1				2	3
118.																					1	1
119.																			1			1
123.		1																				1
128.					1			1									1				1	4
135.										1	1							1				3
138.					8	4			5	1		1		8			3		1	1	2	34
139.	2	3			1	1								1			2	1	2		1	14
140.								1						2			3					6
141.														1								1
183.	1	4			1	1	3	2		1			1	2	1	1	3				3	24
184.		2				1	1	2		1		1	1	5		1	2				5	22
186.			1			1										1						3
187.	1					1								1			3					6
188.					1					1							1					3
189.				1		1	1	1		1			1	1			1				1	9
190.								1														1
192.														1	1							2
193.											1											1
194.					1																	1
GSH	3		1	2	3	2	1	1			1				1		3				1	19
Insg.	12	22	3	6	24	28	14	14	5	11	3	3	18	37	5	7	67	7	6	4	28	324

LITERATURVERZEICHNIS

ABŪ L-FAḌL ᶜAllāmī: *Ā'īn-i Akbarī.* Ed. H. Blochmann. 2 Bde. Calcutta 1872–77.

AḤMAD B. ḤANBAL: *al-Musnad.* 6 Bde. Kairo 1313h.

AHLWARDT, Wilhelm: *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin. Verzeichnis der arabischen Handschriften.* 10 Bde. Berlin 1887–1899.

AÏNÎ, Mehmmed Ali: *Abd al-Kâdir Guilânî, un grand saint de l'Islam.* Paris 1938 (Neudruck 1997).

AKASH, Hussein Ali: *Die sufische Koranauslegung. Semantik und Deutungsmechanismen der* išārī-*Exegese.* Berlin 2006.

ALLEN, Roger und D.S. RICHARDS (Eds.): *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature in the post-classical period.* Cambridge 2006.

AMBROS, A. A.: „Beobachtungen zu Aufbau und Funktionen der gereimten klassisch-arabischen Buchtitel" in *WZKM* 80 (1990) 13–57.

ANDRAE, Tor: *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.* Stockholm 1918.

ᶜĀṢIMĪ (eigtl. ᶜIṢĀMĪ) ᶜAbd al-Malik ibn al-Ḥusayn al-: *Samṭ an-nuǧūm al-ᶜawālī fī anbā' al-awā'il wa-t-tawālī.* 4 Bde. Beirut 1419/1998.

ASSMANN, Aleida: „Der Eigen-Kommentar als Mittel literarischer Traditionsstiftung" in J. Assmann, B. Gladigow 1995, S. 355–373.

ASSMANN, Jan: „Text und Kommentar. Einführung" in J. Assmann, B. Gladigow 1995, S. 9–33.

ASSMANN, Jan und Burckard GLADIGOW (Hrsg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV.* München 1995.

ᶜAWDA, ᶜAbdallāh Asᶜad: *Risālat al-Adab fī Rajab byᶜ Alī al-Qāri'* in *JSAI* 18 (1994) 128–145.

-ᶜAYDARŪSĪ, Muḥyī ad-Dīnᶜ Abd al-Qādir ibn Šayḫ: *Tārīḫ an-Nūr as-sāfirᶜ an aḫbār al-qarn al-ᶜāšir.* Beirut 1405/1985.

-ᶜAẒM, Ǧamīl Bek al-: *ᶜUqūd al-ǧawhar fī tarāǧim man la-hum ḫamsūn taṣnīfan fa-mi'a fa-akṯar.* Beirut 1326h.

-AZRAQĪ, Abu l-Walīd Muḥammad b. ᶜAbd Allāh al-: *Aḫbār Makka.* Ed. F. Wüstenfeld in *Chroniken der Stadt Mekka.* Leipzig 1858.

ᶜAṬṬĀR, Farīd ad-Din: *Taḏkirat al-awliyā'.* Ed. A. Tawakkolī. 2. Aufl. Teheran 1373š.

BADĀ'ŪNĪ, ᶜAbd al-Qādir ibn-i Mulūk Šāh: *Muntaḫab at-tawārīḫ.* Ed. Mawlawī Aḥmad ᶜAlī. 3 Bde. Calcutta 1869 (Neuausgabe Osnabrück 1983). – Engl. Übers. Bd. I: G. Ranking; Bd. II: W.H. Lowe. Bd 3: T.W. Haig. Calcutta 1898, 1884, 1925. Repr. Delhi 1986.

AL-BAĠDĀDĪ, Ismāᶜīl ibn Muḥammad: *Īḍāḥ al-maknūn fī ḏayl ᶜalā Kašf aẓ-ẓunūn ᶜan asāmī l-kutub wa-l-funūn.* 2 Bde. Istanbul 1945–47.

—, *Hadiyyat al-ᶜārifīn. Asmā' al-mu'allifīn wa-āṯār al-muṣannifīn.* 2 Bde. Istanbul 1951–55. Nachdruck Beirut 1992.

BARZEGAR, Karim Najafi: *Mughal-Iranian Relations: During Sixteenth Century.* Delhi 2001.

BAUDEN, F.: „Les Ṭabariyya. Histoire d'une importante famille de la Mecque (fin XII[e] - fin XV[e] s.)" in U. Vermeulen und D. De Smet (ed.): *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras.* Löwen 1995. S. 253–266.

BĀYAZĪD BAYĀT: *Tazkira-yi Humāyūn wa-Akbar.* Ed. Muḥammad Hidāyat Ḥusayn. Calcutta 1941.

BECKER, C. H.: „Zur Geschichte des islamischen Kultus" in Ders.: *Islamstudien.* Erster Band. Leipzig 1924. S. 472–500.

BINAY, Sara: *Die Figur des Beduinen in der arabischen Literatur. 9.-12. Jahrhundert.* Wiesbaden 2006.

BIN ŠARĪFA, Muḥammad: „Bayna Aḥmad Bāba wa-Aḥmad al-Manṣūr" in *Le Maroc* 1995, 63–73 (arabischer Teil).

BLAKE, Stephen P.: „Shah ᶜAbbās and the transfer of the Safavid Capital from Qazvin to Isfahan" in Andrew J. Newman (ed.): *Society and Culture in the early modern Middle East. Studies on Iran in the Safavid Period.* Leiden–Boston 2003.

BORCHMEYER, Dieter und Viktor ŽMEGAČ (Hrsg.): *Moderne Literatur in Grundbegriffen.* 2., neu bearbeitete Auflage. Tübingen 1994.

BOSWORTH, Clifford Edmund: *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994:1040.* Edinburgh 1963.

-BURAYHĪ, ᶜAbd al-Wahhāb ibn ᶜAbd ar-Raḥmān al-: *Ṭabaqāt ṣulaḥā' al-Yaman.* Ed. ᶜAbdallāh M. al-Ḥabšī. Beirut 1983.

BRUNNER, Rainer: *Die Schia und die Koranfälschung.* Würzburg 2001.

BULLIET, Richard W.: *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History.* Cambridge/Massachusets 1972.

CABANTOUS, Alain: *Geschichte der Blasphemie.* Aus d. Franz. von B. Wilczek. Weimar 1999.

ČAY, Abdulhalûk M.: *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz.* 5. Aufl. Ankara 1993.

CHEJNE, A.G: *Ibn Hazm.* Chicago (Illinois) 1982.

CHELHOD, Joseph: *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale.* Paris 1955.

CHITTICK, William C.: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-ᶜArabi's Metaphysics of Imagination.* New York 1989.

CRANE, Howard: *Risale-i miᶜmāriyye: an early-seventeenth-century Ottoman treatise on architecture.* Leiden 1987.

DE JONG, F.: „Al-mashâyikh al-Bakriyya and the transformation of their authority in 19th century Egypt" in N. Levtzion and J.O. Voll (ed.): *Eighteenth century renewal in reform in Islam.* Syracuse (N. Y.) 1987. S. 212–229.

-DIHLAWĪ, ᶜAbd al-Ḥaqq ad-: *Zād al-muttaqīn fī sulūk ṭarīq al-yaqīn.* Ms. British Museum Or. 217.

DURING, Jean: „Musique et rites: le *samāᶜ*" in Popovic/Veinstein 1996. S. 157–172.

EBERHARD, Elke: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften.* Freiburg im Breisgau 1970. Zugleich Dissertation Freiburg im Breisgau 1970.

EICH, Thomas: *Abū l-Hudā aṣ-Ṣayydī. Eine Studie zur Instrumentalisierung sufischer Netzwerke und genealogischer Kontroversen im spätosmanischen Reich.* Berlin 2003.

ELIAS, Jamal: *The Throne Carrier of God. The Life and thought of ᶜAlāj' ad-Dawla as-Simnānī.* Albany 1995.

ERNST, Carl W.: „Controversies over Ibn al-ᶜArabī's *Fuṣūṣ*: the Faith of Pharaoh" in *Islamic Culture* 59 (1985) 259–66.

ESS, Josef van: *Die Erkenntnislehre des ᶜAḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif.* Wiesbaden 1966.

—, *Traditionistische Polemik gegen ᶜAmr ibn ᶜUbayd: zu einem Text des ᶜAlī b. ᶜUmar ad-Dāraquṭnī.* Beirut 1967.

—, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam.* 6 Bde. Berlin–New York 1991–97.

FAROQHI, Suraiya: *Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt.* München 1990.

FAROOQI, Naimur Rahman: *Mughal-Ottoman Relations. A Study of Political & Diplomatic Relations between Mughal India and the Ottoman Empire, 1556–1748.* Dehli 1989.

FLEISCHER, Cornell: *Bureaucrat and intellectual in the Ottoman empire. The historian Mustafa Âli (1541–1600).* Princeton (New Jersey) 1986.

FRANKE, Heike: *Akbar und Ǧahāngīr. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild.* Schenefeld 2005.

FRANKE, Patrick: *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam.* Beirut–Stuttgart 2000.

—, „Querverweis als Selbstzeugnis. Individualität und Intertextualität in den Schriften des mekkanischen Gelehrten Mullā ᶜAlī al-Qārī (st. 1014/1605)" in St. Reichmuth und Fl. Schwarz (Hg.): *Zwischen Alltag und Schriftkultur. Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts.* Beiruter Texte und Studien. Zur Veröffentlichung eingereicht.

FREIMARK, Peter: *Das Vorwort als literarische Form in der arabischen Literatur.* Inaugural-Dissertation Münster 1967.

FREUD, Sigmund: „Notiz über den »Wunderblock«" in Dorothee Kimmich u.a. (Hrsg.): *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart.* Stuttgart 1996. S. 171–176.

FRIEDMANN, Yohanan: *Shaykh Aḥmad Sirhindī. An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity.* Montreal–London 1971.

FUESS, Albrecht: *Verbranntes Ufer. Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250–1517).* Leiden u.a 2001.

ǦAᶜFER EFENDI: *Risāle-i miᶜmāriyye.* Ed. und übers. Howard Crane. Leiden 1987.

-GAMAL, Šawqī al-: „Tinbuktu wa-ᶜalāqatu-hā bi-l-Maġrib qabl ḥamlat al-Manṣūr as-Saᶜdī wa-taḥt al-ḥukm al-Maġribī" in *Le Maroc* 1995, 33–61.

GARCIN, Jean-Claude: „Deux saint populaires du Caire au début du XVIᵉ siècle" in *Bulletin d'Études orientales* 29 (1977) 131–143.

-ǦARMĪ, Ibrāhīm Muḥammad al-: *al-Imām aš-Šāṭibī sayyid al-qurrā', 538–590h.* Damaskus 1420/2000.

DE GAURY, Gerald: *Rulers of Mecca.* London u.a. 1951.

ǦĀWǦĪ, aš-Šayḫ Wahbī Sulaymān: *At-Taᶜlīq al-muyassar ᶜalā Šarḥ al-Fiqh al-akbar.* Beirut 1419/1998.

-Ġazzī, Naǧm ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-: *Luṭf as-samar wa-qaṭf aṯ-ṯamar*. Ed. Maḥmūd aš-Šayḫ. 2 Bde. Damaskus 1982.

GENETTE, Gérard: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe.* Aus dem Franz. von W. Bayer und D. Hornig. nach der ergänzten, 2. Auflage. Frankfurt/Main 1993.

—, *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches.*Aus dem Franz. von D. Hornig. Frankfurt/Main 2001.

GEOFFROY, Éric: *Le Soufisme en Égpte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituels et enjeux culturels.* Damaskus 1995.

GERBER, Haim: *Islamic Law and culture 1600–1840.* Leiden 1999.

-ǦILĀNĪ, ᶜAbd al-Qādir al-: *al-Ġunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*. 2 Bde. Kairo 1288h.

GOLDZIHER, Ignaz: *Gesammelte Schriften.* 10? Bde. Herausgegeben von J. Desomogyi. Hildesheim 1967.

—, „Zur Charakteristik Gelâl ud-Dîn us-Suyûṭi's und seiner literarischen Tätigkeit" in *SKAW* 69 (1871) 7–28. Neudruck in Goldziher: *Gesammelte Schriften.* I 52–73.

—, „Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern II. Zur Ǧauharî-Literatur" in *SKAW* 72 (1872) 587–631. Neudruck in I. Goldziher: *Gesammelte Schriften* I 91–135.

—, *Die Ẓâhiriten. Ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie.* Leipzig 1884. Neudruck Hildesheim 1967.

—, *Vorlesungen über den Islam.* Zweite, umgearbeitete Auflage von Fr. Babinger. Heidelberg 1925.

GRAMLICH, Richard: „Vom islamischen Glauben an die ‚gute alte Zeit'" in Ders. (Hrsg.) *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag.* Wiesbaden 1974. S. 110–117.

GRIL, Denis: „Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ᶜArabī" in *Annales islamologiques* 14 (1978) 37–57.

GUIZZO, Daniele: *I tre classici della lessicografia persiana d'epoca Moghul: Farhang-i Ǧahāngīrī, Burhān-i qāṭiᶜ e Farhang-i Rašīdī.* Venedig 2002.

GÜNEŞ, Ahmet Halil: *Das Kitāb ar-rauḍ al-ᶜāṭir des Ibn Aiyūb. Damaszener Biographien des 10./16. Jahrhunderts. Beschreibung und Edition.* Berlin 1981.

-ǦURǦĀNĪ, ᶜAbd al-Qāhir al-: *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāġa).* Übers. von H.Ritter. Wiesbaden 1959.

-ǦUWAYNI, Abū l-Maᶜālī ᶜAbd al-Malik al-: *Muġīṯ al-ḫalq fī tarǧīḥ al-qawl al-ḥaqq.* Kairo 1934/1352.

HA = Ismāᶜīl al-Baġdādī: *Hadiyyat al-ᶜārifīn.*

HAAR, J.G.J. ter: *Follower and Heir of the Prophet. Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624) as Mystic.* Leiden 1992.

ḤĀǦǦI ḪALĪFA Kātib Čelebī: *Kašf aẓ-ẓunūn ᶜan asāmī l-kutub wa-l-funūn.* 2 Bde. Istanbul 1941–43.

HALM, Heinz: *Die Ausbreitung der šāfiᶜitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert.* Wiesbaden 1974.

—, *Die Schia.* Darmstadt 1988.

HÄMEEN-ANTTILA, Jaako: „The Essay and Debate (*al-Risāla and al-Munāẓara*)“ in Allen/Richards 2006, 134–144.

HAWTING, G.R.: „'We are not ordered with entering it but only with circumambulating ist': Hadith and Fiqh on Entering the Kaᶜba“ in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47 (1984) 228-242.

ḤAZĪNĪ: *Ǧevāhiru l-ebrār min emvāǧ-ı biḥār*. Ed. C. Okuyucu. Kayseri 1995.

HIJJI, Mohammed: „Ḥamlat al-Manṣūr wa-hāǧis al-ḫilāfa“ in *Le Maroc* 1995, 27–32 (arabischer Teil).

HITTI, P.: *Descriptive Catalogue of the Garrett Collection, Arabic manuscripts*. Princeton 1938.

HKh = Ḥāǧǧi Ḫalīfa: *Kašf aẓ-ẓunūn ᶜan asāmī l-kutub wa-l-funūn*.

HOURANI, George F.: „A Revised Chronology of Ghazālī's Writings“ in *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984) 289–302.

HOUTSMA, M. Th.: *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E.J. Brill à Leide*. Leiden 1886.

HUART, Clément: *Les Calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulan*. Paris 1908.

IBN ᶜABD AL-ĠANĪ AL-MAKKĪ, Ḥusayn b. Muḥammad Saᶜīd: *Iršād as-sārī ilā manāsik al-Mullā ᶜAlī al-Qārī*. Beirut ca. 1970.

IBN ABĪ L-WAFĀ al-Qurašī, ᶜAbd al-Qādir b. Muḥammad: *al-Ǧawāhir al-muḍīʾa fī ṭabaqāt al-Ḥanafiyya*. 2 Bde. Hyderabad/Dekkan 1332h.

IBN ᶜARABĪ, Muḥyī ad-Dīn Muḥammad b. ᶜAlī: *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. 4 Bde. Kairo 1911. – Ed. O. Yahya. Bisher 16 Bde. Kairo 1972ff.

—, *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. Abū l-ᶜAlā ᶜAfīfī. Kairo 1946. Neudruck Beirut o. J. – Frz. Übersetzung unter dem Titel *La sagesse des prophètes* von T. Burckhardt. Paris 1974.

IBN AYYŪB, Šaraf ad-Dīn Mūsā b. Yūsuf: *Nuzhat al-ḫāṭir wa-bahǧat an-nāẓir*. Ed. ᶜAdnān Muḥammad Ibrāhīm. 2 Bde. Damaskus 1991.

—, *ar-Rawḍ al-ᶜāṭir fī-mā tayassara min aḫbār ahl al-qarn as-sābiᶜ ilā ḫitām al-qarn al-ᶜāšir*. Teiledition A. H. Güneş. Berlin 1981.

IBN BAṬṬŪṬA, Šams ad-Dīn Muḥammad b. ᶜAbdallāh: *ar-Riḥla al-musammāt Tuḥfat an-nuẓẓār fī ġarāʾib al-amṣār*. Beirut o. J. – Engl. Übersetzung unter dem Titel *The travels of Ibn Baṭṭūṭa, 1325–1354* von H.A.R. Gibb. 3 Bde. New Delhi 1993.

IBN AD-DAYBAᶜ, ᶜAbd ar-Raḥmān ibn ᶜAlī: *Tamyīz aṭ-ṭayyib min al-ḫabīṯ fī-mā yadūr ᶜalā alsinat an-nās min al-ḥadīṯ*. Kairo 1353h.

IBN ĞAMĀᶜA, ᶜIzz ad-Dīn ᶜAbd al-ᶜAzīz ibn Muḥammad: *Hidāyat as-sālik ila l-maḏāhib al-arbaᶜa fi l-manāsik*. Ed. Nūr ad-Dīn ᶜItr. 3 Bde. Beirut 1414/1994.

IBN AL-ĞAWZĪ, Abū l-Faraǧ ᶜAbd ar-Raḥmān ibn ᶜAlī: *Kitāb al-Mawḍūᶜāt*. Ed. ᶜAbd ar-Raḥmān ᶜUṯmān. 3 Bde. Medina 1386–89/1966–68.

IBN ĞUBAYR, Abū l-Ḥusayn Muḥammad ibn Aḥmad: *Riḥla*. Ed. W. Wright. Leiden 1907. – Deutsche Übertragung und Bearbeitung von Regina Günther unter dem Titel *Tagebuch eines Mekkapilgers*. Stuttgart 1985.

IBN ḤAĞAR AL-HAITAMĪ al-Makkī, Šihāb ad-Dīn Aḥmad b. Muḥammad: *al-Fatāwā al-ḥadīṯiyya*. 3. Aufl. 1409/1989.

—, *Kitāb al-Ǧawhar al-munaẓẓam fī ziyārat al-qabr aš-šarīf an-nabawī al-mukarram*. Ed. Muḥammad Zaynhum. Kairo 2000.

—, *al-Ḫayrāt al-ḥisān fī manāqib al-imām al-aᶜẓam Abī Ḥanīfa an-nuᶜmān*. Ed. und kommentiert Muḥammad ᶜĀšiq Ilāhī al-Barnī. Beirut ca. 1998.

—, *al-Qawl al-muḫtaṣar fī ᶜalāmāt al-mahdī al-muntaẓar*. ᶜAbd ar-Raḥmān b. ᶜAbdallāh at-Turkī. Kairo 1415/1994.

IBN ḪALDŪN, ᶜAbd ar-Raḥmān ibn Muḥammad: *al-Muqaddima*. Beirut 1413/1992.

IBN ŠADDĀD, ᶜIzz ad-Dīn Muḥammad b. ᶜAlī: *Tārīḫ al-malik aẓ-Ẓāhir*. Ed. Aḥmad Ḥuṭayṭ. Beirut–Wiesbaden 1983.

IBN TAYMIYYA, Aḥmad: *Maǧmūᶜ fatāwā Šayḫ al-Islām Aḥmad b. Taymiyya*. Ed. ᶜAbd ar-Raḥmān b. M. b. Qāsim. 36 Bde. Riyāḍ 1398h.

IM = AL-BAĠDĀDĪ: *Īḍāḥ al-maknūn*.

IMBER, Colin: *Ebu's-su'ud. The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh 1997.

İNALCIK, Halil und Donald Quataert: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914*. Cambridge 1994.

ᶜIṢĀMĪ, siehe unter ᶜĀṢIMĪ.

ISSAWI, Charles: *The Economic History of Turkey 1800-1914*. Chicago-London 1980.

JASTROW, Otto: „Arabische Textproben aus Mardin und Azäx" in *ZDMG* 119 (1970) 29–59.

JOHNSON, Kathryn: „Royal Pilgrims: Mamlūk Accounts of the Pilgrimage to Mecca of the Khawand al-kubrā (Senior Wife of the Sultan)" in *Studia Islamica* 91 (2000) 107–129.

KADDOURI, Abdelmajid: „L'expédition d'Aḥmad al-Manṣūr au Soudan, historiographie et discours" in *Le Maroc* 1995, 207–218.

KAḤḤĀLA, ᶜUmar Riḍā: *Muᶜǧam al-mu'allifīn. Tarāǧim muṣannifī l-kutub al-ᶜArabiyya*. ? Bde. Beirut ?.

KAPTEIN, N.: „Materials for the history of the Prophet Muhammads birthday celebration in Mecca" in *Der Islam* 69/2 (1992) 193–203.

KARAHĀN, ᶜAbd al-Qādir: „Aperçu général sur les 'Quarante hadiths' dans la littérature islamique." in *Studia Islamica* 4 (1955) 39-55.

AL-KARDARĪ, Ḥāfiẓ ad-Dīn b. Muḥammad: *Manāqib Abī Ḥanīfa*. Beirut 1401/1981.

KEMPER, Michael: *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789–1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin 1998.

KLEIN-FRANKE, F.: *Vorlesungen über die Medizin im Islam*. Wiesbaden 1982.

KNYSH, Alexander: *Ibn ᶜArabi in the Later Islamic tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany 1999.

KS = Naǧm ad-Dīn al-Ġazzī: *al-Kawākib as-sā'ira bi-aᶜyān al-mi'a al-ᶜāšira*. 3 Bde. Beirut 1997.

KURDĪ, ᶜAdnān al-: *al-Muǧaddidūn fī l-islām wa-a'immat al-muslimīn*. Aleppo 1420/2000.

LAKNAWĪ, Muḥammad ᶜAbd al-Ḥayy al-: *at-Taᶜlīqāt as-saniyya ᶜalā al-Fawā'id al-bahiyya fī tarāǧim al-Ḥanafiyya*. Ed. Aḥmad az-Zuᶜbī. Beirut 1418/1998.

—, *Ṭarab al-amāṯil bi-tarāǧim al-afāḍil*. Ed. Aḥmad az-Zuᶜbī. Im Anhang des vorgenannten Buches.

LANDAU-TASSERON, Ella: „The 'cyclical reform': A study of the mujaddid tradition" in *Studia Islamica* 70 (1989) 79–113.

LANDOLT, Hermann: „Der Briefwechsel zwischen Kāshānī und Simnānī über Waḥdat al-Wuǧūd" in *Der Islam* 50 (1973) 29–81.

LEWISOHN, Leonard: „In Quest of Annihilation: Imaginalization and mystical death in the *Tamhīdāt* of ᶜAyn al-Quḍāt Hamadhānī" in Ders. (ed.): *Classical Persian Sufism: from its orignis to Rumi.* London–New York 1993.

LAZARUS-YAFEH, Hava u.a. (Hrsg.): *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam.* Wiesbaden 1999.

LEDER, Stefan: „Heraklios erkennt den Propheten. Ein Beispiel für Form und Entstehungsweise narrativer Geschichtskonstruktion" in *ZDMG* 151 (2001) 1–42.

—, „Nomadische Lebensformen und ihre Wahrnehmung im Spiegel der arabischen Terminologie" in *Welt des Orients* 34 (2004) 72–104.

LE GALL, Dina: *A Culture of Sufism. Naqshbandīs in the Ottoman World, 1450-1700.* Albany 2005.

LINK, Hannelore: *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme.* 2. Aufl. Stuttgart 1980.

MAᶜTŪQ, Ṣāliḥ Yūsuf: *ᶜIlm al-ḥadīṯ fī Makka al-mukarrama ḫilāl al-ᶜaṣr al-Mamlūkī (648–923h).* Beirut 2000.

MACH, Rudolf: *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton University Library.* Princeton 1977.

MALTZAN, Heinrich von: *Meine Wallfahrt nach Mekka.* Hrsg. von G. Giertz. Stuttgart 1984.

-MAQRĪZĪ, Taqī ad-Dīn Aḥmad b. ᶜAlī al-: *al-Mawāᶜiẓ wa-l-iᶜtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-āṯār.* E. Muḥammad Zaynhum und Madīḥa aš-Šarqāwī. 3 Bde. Kairo 1998. – Frz. Teilübersetzung als *Description historique et topographique de l'Égypte.* 3 Bde. Kairo 1895–1906. Reprint 1992.

Le Maroc et l'Afrique subsaharienne aux debuts des temps modernes. Les Saᶜdiens et l'empire Songhay. Actes du Colloque International organisé par l'Institut des Etudes Africaines, Marrakech, 23–25 Octobre 1992. Casablanca 1995.

AL-MĀWARDĪ, Abū l-Ḥasan ᶜAlī b. Muḥammad: *al-Aḥkām as-Sulṭāniyya.* Beirut o.D.

MCCHESNEY, R.D.: „'Barrier of Heterodoxy'?: Rethinking the Ties between Iran and Central Asia in the Seventeenth Century" in Melville 1996, 231–67.

MEHREN, A. F.: *Die Rhetorik der Araber.* Kophenhagen–Wien 1853.

MEIER, Fritz: „Sufik und Kulturzerfall" in Ders.: *Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft,* hrsg. von E. Glassen und G. Schubert. Istanbul-Stuttgart 1992. S. 94–130.

MELVILLE, Charles (Hrsg.): *Safavid Persia. The History and Politics of an Islamic Society.* London 1996.

MINNIS, A.J.: *Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages.* 2. Aufl. Aldershot 1988.

MINOIS, George: *Geschichte der Zukunft: Orakel, Prophezeiungen, Utopien, Prognosen.* Aus dem Franz. von Eva Moldauer. Zürich 1998.

MIRDĀD Abū l-Ḫayr, ᶜAbdallāh: *al-Muḫtaṣar min kitāb Našr an-nawr wa-z-zahr fī tarāǧim afāḍil Makka min al-qarn al-ᶜāšir ilā l-qarn ar-rābiᶜ ᶜašar.* Redigiert von Muḥammad Saᶜīd al-ᶜĀmūdī, und Aḥmad ᶜAlī 2 Tle. Ṭā'if 1398/1978.

MOCEK, Reinhard: „Polyhistorismus als wissenschaftsgeschichtliches Phänomen" in Wolfram Kaiser und Arina Völker (Hrsg.): *Johann Heinrich Schulze (1687–1744) und seine Zeit.* Halle (Saale) 1988.

MÖHRING, Hannes: *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung.* Stuttgart 2000.

MORITZ, Bernhard: *Arabic Palaeography. A Collection of Arabic Texts from the First Century of the Hidjra Till the Year 1000.* Kairo und Leipzig 1906.

MORTEL, Richard T.: „The mercantile community of Mecca during the late Mamlūk period“ in *Jounal of the Royal Asiatic Society* 4/1 (1994) 15–35.

MUḤAMMAD, as-Sayyid Ibrāhīm: *Qaṣīdat "Bānat Suʿād" li-Kaʿb b. Zuhayr wa-aṯaru-hā fi t-turāṯ al-ʿArabī.* Beirut 1406/1986.

-MUḤIBBĪ, Muḥammad al-Amīn ibn Faḍl Allāh al-: *Ḫulāṣat al-aṯar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿašar.* 4 Bde. Kairo 1284h (Reprint Beirut o.D.).

-MUNĀWĪ, ʿAbd ar-Ra'ūf al-: *al-Kawākib ad-durriyya fī tarāǧim as-sāda aṣ-ṣūfiyya.* Ed. ʿAbd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān. 4 Bde. Kairo o. J.

MÜSTAQĪMZĀDE, Süleymān Saʿd ad-Dīn Efendī: *Tuḥfet al-Ḫaṭṭāṭīn.* Ed. Ibn al-Emīn Maḥmūd. Istanbul 1928.

MUWAFFAQ b. Aḥmad al-Makkī: *Manāqib Abī Ḥanīfa.* Beirut 1401/1981.

-NABHĀNĪ, Yūsuf ibn Ismāʿīl an-: *Kitāb Ǧāmiʿ karāmā al-awliyā'.* 2 Bde. Kairo o.J.

NAGEL, Tilman: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime.* 2 Bde. Zürich–München 1981.

—, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert.* München 1988.

-NAWAWĪ, Abū Zakariyā Yaḥyā ibn Šaraf an-: *Ṣaḥīḥ Muslim bi-šarḥ an-Nawawī.* Ed. ʿIṣām aṣ-Ṣabābiṭī u.a. 11 Bde. Kairo 1994.

NÜNNING, Ansgar (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie.* Stuttgart–Weimar 1998.

NWYIA, Paul: *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique technique des mystique musulmans.* Beirut 1991.

OLESEN, Niels Henrik: *Culte des Saints et Pèlerinages chez Ibn Taymiyya.* Paris 1991.

ORTHMANN, Eva: *ʿAbd or-Raḥīm Ḫān-e Ḫānān (964-1036/1556-1627): Staatsmann und Mäzen.* Berlin 1996.

ÖZEL, Ahmet: Art.: „Alī el-Kārī“ in *TDVİA* II 403b–405a.

ÖZEN, Şükrü: „Ottoman Ulamā' debating Sufism: Settling the Conflict on the Ibn al-ʿArabī's Legacy by *Fatwās*“ in A. Carmona (ed.): *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo.* Murcia 2006. S. 309–341.

PARET, Rudi: „Le corps de Pharaon signe et avertissement pour la posterité (Sourate X, 92)“ in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal.* Paris 1962, 235–37.

PASCUAL, Jean-Paul: *Damas à la fin du XVI[e] siècle d'après trois actes de waqf Ottomans.* Damaskus 1983.

PAUL, Jürgen: *Doctrine and organization. The Khwājagān/Naqshbandīya in the first generation after Bahā'uddīn* (=*ANOR* 1). Berlin 1998.

PEIRCE, Leslie: *The Imperial Harem. Women and Sovereignity in the Ottoman Empire.* New York–Oxford 1993.

PELLAT, Charles: *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ǧāḥiẓ (777–869)*. Unter Zugrundelegung der arabischen Originaltexte aus dem Frz. von Walter W. Müller. Zürich–Stuttgart 1967.

PETERS, F. E.: *The Hajj. The Muslim pilgrimage to Mecca and the holy places*. Princeton 1994.

—, *Mecca. A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton 1994.

POPOVIC, Alexandre und Gilles Veinstein: *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris 1996.

POUZET, Louis: *Une Herméneutique de la tradition islamique. Le Commentaire des Arbaʿūn al-Nawawīya de Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (m. 676/1277)*. Beirut 1986.

-QUŠAYRĪ, Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm al-: *ar-Risāla al-Qušayriyya fī ʿilm at-taṣawwuf*. Kairo 1330h. – Übers. R. Gramlich: *Das Sendschreiben über das Sufitum*. Stuttgart 1989.

QUSṬĀ IBN LŪQĀ: *Abhandlung über die Ansteckung*. Hrsg., übers. u. kommentiert von Hartmut Fähndrich. Stuttgart 1987.

QUṬB AD-DĪN Muḥammad b. Aḥmad an-Nahrawālī al-Makkī: *Al-Iʿlām bi-aʿlām Bayt Allāh al-ḥarām*. Ed. F. Wüstenfeld in *Die Chroniken der Stadt Mekka III*. Leipzig 1857.

QŪTLĀY, Ḫalīl Ibrāhīm: *al-Imām ʿAlī al-Qārī wa-aṯaru-hū fī ʿilm al-ḥadīṯ*. Beirut 1987 (zugl. Magisterarbeit Mekka Ǧāmiʿat Umm al-Qurā).

RAUTER, Jürgen: *Zitationsanalyse und Intertextualität. Intertextuelle Ziationsanalyse und zitatenanalytische Intertextualität*. Hamburg 2006.

RIZVI, Saiyid Athar Abbas: *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New Delhi 1965. Nachdruck: 1993.

—, *Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign*. New Delhi 1975.

—, *A history of Sufism in India*. 2 Bde. New Delhi 1975–1983.

RÖHRICH, Lutz: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*. 5 Bde. 5. Aufl. Freiburg/Br. 2001.

RONART, Stephan und Nandy: *Lexikon der Arabischen Welt. Ein historisch-politisches Nachschlagewerk*. Zürich und München 1972.

SAǦǦĀDĪ, Sayyid Ǧaʿfar: *Farhang-i maʿārif-i Islāmī*. 3 Bde. Teheran 1373š.

ṢAʿĪDĪ, ʿAbd al-Mutaʿāl: *al-Muǧaddidūn fī l-islām min al-qarn al-awwal ilā r-rābiʿ ʿašar*. Kairo 1416/1996.

ṢĀLIḤ ḤAMDĀN, ʿAbd al-Ḥamīd: *ʿUlamāʾ at-taǧdīd fī l-islām ḥattā l-qarn al-ḥādī l-ʿašar li-l-hiǧra*. Kairo 1409/1989.

-SAḪĀWĪ, Šams ad-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd ar-Raḥmān as-: *al-Maqāṣid al-ḥasana fī bayān kaṯīr min al-aḥādīṯ al-muštahara ʿalā l-alsina*. Beirut 1424/2003.

-ŠAʿRĀNĪ, ʿAbd al-Wahhāb ibn Aḥmad aš-: *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā al-musammāt bi-Lawāqiḥ al-anwār fī ṭabaqāt al-aḫyār*. 2 Teile. Kairo 1374/1954. Nachdruck Beirut 1988.

-ŠAWKĀNĪ, Muḥammad ibn ʿAlī aš-: *al-Badr aṭ-ṭāliʿ bi-maḥāsin man baʿd al-qarn as-sābiʿ*. 2 Teile. Kairo 1929.

SBATH = *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*. 2 Bde. Kairo 1928.

SCHACHT, Joseph: *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*. Berlin–Leipzig 1935.

SCHIMMEL, Annemarie: *Calligraphy and Islamic culture*. New York 1984.

—, *Und Muhammad ist Sein Prophet. Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*. 3. Aufl. München 1995.

SCHMIDT, Jan: *Pure Water for thirsty Muslims. A study of Muṣṭafā ᶜĀlī of Gallipoli's* Künhü l-aḫbār. Leiden 1991.

SCHMIEDER-JAPPE, Thomas: *Die Sammlung der orientalischen Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin. Geschichte, Bestandsstruktur und aufgabenorientierte Bedeutung im nationalen Rahmen.* Berlin 2004.

SCHOELER, Gregor: „Text und Kommentar in der klassisch-islamischen Tradition" in J. Assmann/ B. Gladigow 1995. S. 279–92.

SEIDEL, E.: „Die Lehre von der Kontagion bei den Arabern" in *Archiv für die Geschichte der Medizin* 6 (1912) 81–93.

SIMNĀNĪ, ᶜAlā' ad-Dawla Aḥmad ibn Muḥammad: *al-ᶜUrwa li-ahl al-ḫalwa wa-l-ǧalwa*. Ed. Naǧīb Māyil Harawī. Teheran 1362š.

-SINĞĀRĪ, ᶜAlī ibn Tāǧ ad-Dīn as-: *Manā'iḥ al-karam fī aḫbār Makka wa-l-bayt wa-wulāt al-ḥaram*. 6 Bde. Mekka 1419/1998.

SIRHINDĪ, Aḥmad b. ᶜAbd al-Aḥad: *Maktūbāt*. Arab. Übersetzung Muḥammad Murād al-Manzilawī. 3 Teile. Mekka 1317h.

-ŠIRWĀNĪ ad-Dāġistānī, ᶜAlī ibn Muḥammad aš-: *Taᶜlīqāt ᶜalā Risālat Taqwiyat baḥṯ al-imām al-Ġazarī maᶜa l-humām an-Nawawī li-l-mawlā ᶜAlī al-Qārī*. Hs. München 886, f. 123a–124a.

SKAW = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Wien.

SMITH, G. Rex: „Al-Birrah fī ḥubb al-hirrah: a 10th/16th century Arabic text on pussy cats" in R. Bidwell u. G. R. Smith: *Arabian and Islamic studies presented to R.B. Serjeant.* London 1983. S. 134–145.

SNOUCK HURGRONJE, C.: *Mekka.* Bd. I: *Die Stadt und ihre Herren.* Den Haag 1888. Bd. II: *Aus dem heutigen Leben.* Den Haag 1889.

SPITALER, Anton: „*Al-Ḥamdu lillāhi llaḏī* und Verwandtes. Ein Beitrag zur mittel- und neuarabischen Syntax" in *Oriens* 15 (1962) 97–114.

STEMBERGER, Günter: *Einleitung in Talmud und Midrasch.* 8. Aufl. München 1992.

STILLERS, Rainer: *Humanistische Deutung. Studien zu Kommentar und Literaturtheorie in der italienischen Renaissance.* Düsseldorf 1988.

-ṢUBḤĪ, Yūsuf ibn Muḥammad ibn Dāḫil aṣ-: *Wisām al-karam fī tarāǧim a'imma wa-ḫuṭabā' al-ḥaram*. Beirut 1426/2005.

-SUHRAWARDĪ, Abū n-Naǧīb ᶜAbd al-Qāhir as-: *Kitāb Ādāb al-murīdīn*. Ed. M. Milson. Jerusalem 1977.

-SUYŪṬĪ, Ǧalāl ad-Dīn ᶜAbd ar-Raḥmān ibn Abī Bakr as-: *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*. 2 Bde. Beirut 1402/1982–1403/1983.

—, *al-Kašf ᶜan muǧāwazat hāḏihi l-umma al-alf* in Ders.: *al-Ḥāwī li-l-fatāwī* II 86–92.

—, *al-ᶜUrf al-wardī fī aḫbār al-mahdī* in Ders.: *al-Ḥāwī li-l-fatāwī* II 57–86.

SZUPPE, Maria: *Entre Timourides, Uzbeks et Safawides. Questions d'Histoire politique et Sociale de Hérat dans la Première Moitié du XVI[e] siècle.* Paris 1992.

—, „Kinship Ties between the Safawids and the Qizilbash Amirs in Late Sixteenth-Century Iran: a Case Study of the Political Career of Members of the Sharaf al-Din Oghli Tekelu Family" in Melville 1996, 79–104.

-ṬABARĪ, ᶜAlī b. ᶜAbd al-Qādir: *al-Araǧ al-miskī fī tārīḫ al-Makkī*. Mekka 1416/1996.

-ṬABARĪ, Muḥibb ad-Dīn Abu l-ᶜAbbās Aḥmad b. ᶜAbdallāh aṭ: *al-Qirā li-qāṣid Umm al-qurā.* Ed. Muṣṭafā as-Saqqā. Kairo 1970.

-TAFTAZĀNĪ, Saᶜd ad-Dīn at-: *Šarḥ al-Arbaᶜīn an-Nawawiyya.* Tunis 1299h.

AṮ-ṮAᶜLABĪ, Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad: *Qiṣaṣ al-anbiyā' al-musammā ᶜArā'is al-maǧālis.* Beirut o. J.

TAYLOR, Christopher S.: *In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt.* Leiden 1999.

TDVİA = Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Bisher 28 Bde. Istanbul 1988ff.

THYEN, Johann-Dietrich: *Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen.* Köln u.a. 1993.

TITZMANN, Michael: *Strukturale Textanalyse. Theorie und Praxis der Interpretation.* 3. Aufl. München 1993.

TRE = Theologische Realenzyklopädie. Bisher 36 Bde. Berlin–New York 1977–2004.

TURAN, Abdulbaki: *Aliyyu'l-Kari'nin Hayatı, Eserleri ve Envaru'l-Kur'an ve Esraru'l-Furkan adlı tefsirindeki metodu.* Konya 1981 (unveröffentl. Doktorarbeit Atatürk Üniversitesi Erzurum, İslami İlimler Fakültesi).

-ṬŪSĪ, Muṣṭāfā ibn Sinān aṭ-: *Al-Marām fī aḥwāl al-bayt al-ḥarām.* Ms. London Br. Museum Suppl. 1245. Fol. 32a–78a.

ULLMANN, M.: *Die Medizin im Islam.* Leiden–Köln 1970.

VOS, Philippe de: *La Genèse de la sagesse ou la chaîne initiatique chez les Maîtres Soufis.* Paris 1995.

WALDMAN, Marilyn Robinson: *Toward a Theory of Historical Narrative. A Case Study in Perso-Islamicate Historiography.* Columbus 1980.

WALKER, Paul E.: „An Ismaᶜili version of the heresiography of the seventy-two erring sects" in Farhad Daftary (Hg.): *Medieval Ismaᶜili History & thought.* Cambridge 1996. S. 161–177.

WATT, W. Montgomery: *Muslim Intellectual. A study of al-Ghazali.* Edinburgh 1963.

WATT, W. Montgomery und Michael MARMURA: *Der Islam. II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte.* Übers. von Sylvia Höfer. Stuttgart 1985.

WENSINCK, A.J.: *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development.* Cambridge 1932.

WHEELER, Brannon M.: „Identity in the Margins: Unpublished Ḥanafī Commentaries on the *Mukhtaṣar* of Aḥmad b. Muḥammad al-Qudūrī" in *Islamic Law and Society* 10 (2003) 182–209.

WICKENS, G.M.: „Notional Significance in Conventional Arabic 'Book' Titles: Some Unregarded Potentialities" in *Essays in honor of Bernard Lewis. The Islamic World.* Princeton 1988. S. 367–88.

WIEDEMANN, Eilhard und Josef FRANK: „Die Gebetszeiten im Islam" in E. Wiedemann: *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte.* 2 Bde. Hildesheim 1970. Bd. II, S. 757–88.

WIKTOROWICZ, Quintan: *The Management of Islamic Activism. Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan.* Albany (NY) 2001.

WILD, Johann: *Reysbeschreibung eines Gefangenen Christen Anno 1604.* Bearbeitet nach dem 1613 in Nürnberg verlegten Erstdruck von Karl Teply. Stuttgart 1964.

WÜSTENFELD, Ferdinand: *Chroniken der Stadt Mekka und ihres Tempels.* Bd. I–IV. Leipzig 1857–61.

—, *Geschichte der Stadt Mekka, nach den arabischen Chroniken bearbeitet (= Die Chroniken der Stadt Mekka IV)*. Leipzig 1861.

—, *Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII.) Jahrhundert.* Göttingen 1883.

YAHYA, Osman: *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ᶜArabī. Étude critique.* 2 Bde. Damaskus 1964.

-ZABĪDĪ, Murtaḍā az-: *Itḥāf as-sāda al-muttaqīn bi-šarḥ asrār Iḥyā' ᶜulūm ad-dīn.* 10 Bde. Kairo 1311h.

ZARCONE, Thierry: „La Naqchbandiyya" in Popovich/Veinstein 1996, 451–460.

ZILFI, Madeline C.: *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800).* Minneapolis 1988.

-ZIRIKLĪ, Ḫayr ad-Dīn az-: *al-Aᶜlām. Qāmūs tarāǧim li-ašhar ar-riǧāl wa-n-nisā' min al-ᶜArab wa-l-mustaᶜribīn wa-l-mustašriqīn.* 8 Bde. 10. Aufl. Beirut 1992.

ZOUBER, Mahmoud A.: *Ahmad Bābā de Tombouctou (1556-1627). Sa vie et son oeuvre.* Paris 1977.